Российская академия наук
Институт философии

современная *западная* философия

энциклопедический словарь

РЕВОЛЮЦИЯ КУЛЬТУРНАЯ

Москва 2009

Редакционная коллегия О. Хеффе, В.С. Малахов, В.П. Филатов при участии Т.А. Дмитриева

Оформление И. Бернштейн

Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова при участии Т.А. Дмитриева. Ин-т философии. – М.: Культурная революция, 2009. – 392 с.
ISBN 978-5-250060-60-8

Энциклопедический словарь «Современная западная философия» представляет собой расширенное и радикально переработанное издание одноименного словаря-справочника, выходившего в 1991 (Политиздат) и 1998 (ТОН-Остожье). Книга разделена на три части: «Направления», «Понятия» и «Персоналии». В издание вошло более четырехсот статей, посвященных различным направлениям и персоналиям западноевропейской и американской философии 20 века, а также порядка двухсот пятидесяти статей, разъясняющих значение отдельных понятий. В работе над отдельными статьями приняли участие, главным образом, сотрудники ИФ РАН, а также преподаватели и исследователи философского факультета Тюбингенского университета. Ряд статей написан специалистами из других вузов России, а также из университетов Германии, Австрии и Швейцарии.

Подготовка издания осуществлена при поддержке Фонда Фритца Тиссена (Кельн, ФРГ)

Das Editionsprojekt wurde gefördert durch die Fritz Thyssen-Stiftung (Köln, BRD)

© В.С. Малахов, В.П. Филатов. Составление. 2008
© Авторы словаря. 2008
© И. Бернштейн. Оформления. 2008

от редакции 4

направления 5

понятия 121

персоналии 205

указатель имен 373

авторы словаря 385

от редакции

Настоящий Словарь – результат совместной работы российских и немецких ученых. С российской стороны это, в основном, сотрудники Института философии РАН, с немецкой стороны – философского семинара Университета Тюбинген. Кроме того, среди российских авторов Словаря – специалисты по истории западной философии, работающие в Российском гуманитарном университете, МГУ и Европейском университете в Санкт-Петербурге, а в числе немецких – ученые из Лейпцига, Берлина. Отдельные статьи написаны специалистами из Вены и Праги. Три философа – Стивен Тулмин, Чарльз Тейлор и Жан-Люк Нанси написали о себе сами.

Эта книга поначалу задумывалась как третье издание одноименного словаря, выходившего в 1991-м («Политиздат») и в 1998-м («ТОН-Остожье») под редакцией В.С. Малахова и В.П. Филатова. Однако в ходе работы и, в частности, в ходе консультаций с тюбингенскими коллегами выяснилось, что на повестке дня – нечто большее, чем переиздание известного труда. Во-первых, определенные изменения претерпела общая стратегия репрезентации современной западной философии. В частности, в данной книге – по крайней мере, в блоке статей, написанных немецкими коллегами, – под защиту берется та философская традиция, которая прежде третировалась под именем «метафизики». Большее внимание уделено англо-американской аналитической философии (ее изложение в прошлых версиях словаря было недостаточно основательным). Во-вторых, изменилась структура Словаря. Если прежде статьи располагались в алфавитном порядке, то теперь содержание разбито на три раздела: (1) *Направления*, (2) *Понятия*, (3) *Персоналии*. В каждом из разделов читатель найдет материал, которого не было в ранних изданиях. В-третьих, составители более строго подошли к вопросу отбора статей и их объема. Это коснулось в первую очередь направлений (школ, тенденций). В случаях, когда речь идет об интеллектуальных явлениях, очевидным образом выдержавших проверку временем, им не просто посвящается отдельная статья: авторам этих статей предоставляется относительный простор. Там же, где, на наш взгляд, вклад в современную философию той или иной школы был более скромным – информация о ней либо носит более краткий характер, либо дается через отсылку (напр.: **БАДЕНСКАЯ ШКОЛА** – см. **НЕОКАНТИАНСТВО**). Это коснулось и персоналий. Многими нам пришлось пожертвовать. Это, прежде всего, имена, которые, будучи сегодня «на слуху», могут исчезнуть с философского горизонта в ближайшем будущем. Как ни печально, это и имена, безусловно, вполне достойные (скажем, Пауль Наторп или Вильгельм Дильтей), но принадлежащие скорее 19-му, чем 20-му (и тем более 21-му) столетию. Кроме того, из раздела «Персоналии» удалены статьи о мыслителях, чьи заслуги лежат в сфере теологии, а не философии (напр., Карл Барт или Пауль Тиллих). Это, разумеется, никоим образом не означает, что эти фигуры не упомянуты в других статьях Словаря (прежде всего в разделе «Направления»).

В то же время мы не настаивали на проведении жесткой демаркационной линии между «дисциплинами». Среди мыслителей, для персональной статьи о которых в Словаре нашлось место, есть и религиозные философы (такие как Пьер Тейяр де Шарден, Мартин Бубер и др.), и авторы, которых принято относить к «социологии» (Макс Вебер, Пьер Бурдье, Никлас Луман и др.), «теории литературы» (Ролан Барт, Юлия Кристева и др.) или «психологии» (Зигмунт Фрейд, Эрих Фромм, Жак Лакан).

В раздел «Понятия» вошли как «собственно» философские термины, так и понятия, употребляемые в социально-гуманитарной мысли поверх дисциплинарных границ. Объем статей сильно варьируется – от короткой справки о значении термина до развернутого изложения. Причина такой вариативности не столько в различной «значимости» понятия, сколько в степени его ясности. Некоторые термины, будучи, на первый взгляд, понятными, не просто нуждаются в специальном разъяснении: читателю предоставляется возможность познакомиться с полемикой, развернувшейся по поводу контроля над их значением.

Особое внимание при работе над книгой мы придавали спискам литературы, рекомендуемой для дальнейшего чтения. Поскольку литература комментаторского характера практически необозрима, мы ставили себе задачей указать лишь самые важные и заведомо доброкачественные источники. Разумеется, там, где это возможно, мы приводим данные о русских переводах иностранных книг. Качество этих переводов, как правило, не обсуждается.

Для удобства читателей Словарь снабжен системой перекрестных отсылок (значок «↑» указывает, что о соответствующем имени или выражении имеется отдельная статья). Поиску упоминаний о тех или иных персонах поможет именной указатель.

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ – течение англо-амер. философии к. 19 – нач. 20 в. Понятие абсолютной реальности, или абсолюта, сформировалось в классической нем. философии. Согласно Ф.В.Й. Шеллингу и Г.В.Ф. Гегелю, атрибут абсолюта – гармоничное примирение противоположностей. Однако в их системах понятие абсолюта содержало неявное противоречие, которое не замедлило обнаружиться при дальнейшей эволюции философских идей. Это противоречие между принципом историзма, согласно которому «дух» становится абсолютным в процессе исторического развития, и самим понятием абсолюта как вневременной полноты бытия и совершенства. Приверженцы **а.и.** отказались от историзма во имя последовательной концепции абсолюта. Вместе с тем в понимании абсолютной реальности у них не было единодушия. Разногласия между ними можно свести к трем позициям. Первая представлена брит. неогегельянцами (↑Неогегельянство) Ф.Г. Брэдли и Б.Бозанкетом, вторая – сторонником ↑персонализма Дж. Э. Мак-Таггартом, третья – Дж. Ройсом, называвшим свою доктрину «абсолютным прагматизмом». В наиболее четкой форме аргументация **а.и.** развернута в трактате Ф.Г. Брэдли «Видимость и реальность» (1893). Философское мышление, делая предметом своей рефлексии основные построения научного познания, а также представления здравого смысла, повсюду наталкивается на внутреннюю противоречивость используемых в них понятий. В этих понятиях сущность изначально отделена от существования; стремление же преодолеть это разделение вовлекает в бесконечный процесс опосредствования – перехода от одного абстрактного определения реальности к другому. Мысль все время остается в порочном круге взаимообусловленных абстракций. Абсолют противопоставляется этому как единство сущности и существования, мысли и ее осуществления, истины и реальности. Однако мыслить абсолют во всей его конкретности мы не в состоянии, потому что наше мышление остается абстрактным (в этом отличие Ф.Г. Брэдли от Г.В.Ф. Гегеля). Но, поднимаясь на уровень философского постижения действительности, мы все же можем указать на общие логические условия конкретности, т.е. абсолютной реальности. Последняя предстает как всеохватывающая гармонически упорядоченная система, преодолевающая пространственно-временну́ю разделенность вещей и развертывающая все богатство своего содержания одновременно и повсеместно. Индивидуальные вещи и явления, в т.ч. личностное начало, растворяются в абсолюте.

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

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

АКСИОЛОГИЯ, или философия ценностей (также теория ценностей), – философское направление, возникшее в последней трети 19 в. в Европе. В период своего расцвета между 1900 и 1930 она получила широкое распространение, в т.ч. в англо-американской среде. **А.** охватывает не только этику ценностей (↑ценность), составляющую значительную ее часть, но также такие области, как познание, искусство, хозяйство и религия.

В вопросе о том, следует ли причислять **а.** к теоретической или же к практической философии, нет единого мнения. Сторонники первой версии рассматривают ее в качестве чистого теоретико-аналитического учения о ценностях и возможностях их реализации (метанормативная теория ценностей). Сторонники второй версии понимают **а.** как учение о желаемом ↑благе в границах правильного образа жизни, а также о лежащих в основе этого ценностях (нормативная теория ценностей). Вслед за кантовским тезисом о примате практического, научное исследование познания отчасти также понимается как практическая ориентация на такие ценности, как истина или объективность.

Понятие ценности употребляется в **а.** в разных значениях. Его основные систематические значения связаны (1) с благами, которые рассматриваются в качестве чего-то ценного (ценностные объекты), и (2) с ценностями как сущностями или инстанциями, которые позволяют рассматривать те или иные предметы или идеи в качестве наделенных ценностью или смыслом (мера ценности). О ценностном объекте можно сказать: «X обладает некоторой ценностью», о мере ценности – «X есть ценность». Противоположностью ценностного объекта является обесцененный объект, противоположностью меры ценности является негативная цен-

ность (*Unwert*). Ценное и ценностно-негативное (напр.: истина–ложь, добро–зло или прекрасное–безобразное и т.д.) открывают горизонт ценностной дифференциации. Выпадающие из данного горизонта предметы оказываются либо бессмысленными, либо ценностно индифферентными.

Дифференцирование различных основных положений **А.** может быть произведено при помощи таких пар понятий, как «бытие–значимость», «реальный–идеальный», «субъективный–объективный» и «интеллектуальный–интуитивный». Оппозиции «бытие–значимость» и «реальное–идеальное» связаны с различными сферами, в которых укореняются соответствующие ценности. Сторонники ценностного реализма помещают их в психофизический чувственный мир, сторонники ценностного идеализма – в сферу идеального или ирреального. Тем самым оказывается затронутым вопрос о бытии ценностей. Ценностный реализм воспринимает ценности лишь как ментальные состояния обладающего сознанием организма и, соответственно, остается в плоскости психофизического монизма. Ценностный идеализм, напротив, постулирует дуализм реального и идеального бытия. Понятийная пара «субъективное–объективное» связана с той значимостью, которая приписывается этим ценностям. Она обосновывает противоположность двух теоретических оснований: ценностно-релятивистского и ценностно-объективистского. Если релятивист указывает на зависимость значения ценностей от условий их возникновения в индивидуальном сознании исторически и культурно обусловленного субъекта, то объективист приписывает ценностям независимое от таких условий универсальное существование или значимость. В свою очередь, различие интеллектуального/интуитивного относится к способу познания ценностей.

Общепризнанным историческим основателем совр. **А.** является Рудольф Герман Лотце, который в ходе проведения им различия сущего и значимого ввел в философию понятие ценности. Р.Г. Лотце пытался найти метафизический смысл как телос мира. Подобные поиски смысла выходят за пределы возможностей естественных наук. Последние, хотя и объясняют причины событий в мире, не могут истолковать их ценность и их смысл. Чтобы провести различие тем, что содержит в себе ценность, и тем, что ценностно индифферентно, необходима некая идеальная перспектива. Данное различие может быть осуществлено посредством эстетического и этического суждений разума, выявляющих «взаимное соответствие сущего и должного» и ведущих к признанию существования абсолютных «образцов» для формообразования жизни, которые обладают внутренней ценностью и поэтому должны быть воплощены. Р.Г. Лотце развивал понятия ценности и идеально значимого в философском сознании, в то же время Фридриху Ницше принадлежала заслуга привлечения внимания широкой публики к **А.**: это произошло благодаря его работе «Воля к власти» и заявленному ею требованию «переоценки ценностей». Другой предпосылкой возросшего интереса к понятию ценности была та роль, которую это понятие играло в экономической науке 18–19 в. Развитие совр. **А.** происходит в двух главных направлениях мысли: в рамках формально ориентированной ↑трансцендентальной философии (от Р.Г. Лотце через южно-немецкое ↑неокантианство и работы Гуго Мюнстерберга вплоть до Ральфа Бартона Перри) и в рамках материально ориентированной феноменологической философии (от Ф. Брентано, через ↑Э. Гуссерля к ↑М. Шелеру и ↑Н. Гартману).

Принято различать материальную и формальную **А.** В своем докладе «О происхождении нравственного познания» (1889) Ф. Брентано обращается к вопросу о нравственном обосновании ценностей. Он различает три класса психических феноменов: представления, суждения и эмоции, приписывая последним функцию ценностного познания. В соответствии с этим ценности познаются посредством таких эмоциональных актов, как любовь и ненависть, симпатия и антипатия. Аналогично различию предубеждений и подлинных суждений Ф. Брентано разграничивает акты низшие, инстинктивные, и акты высшей, «правильной», любви. Если познаваемые на первом пути объекты мы лишь «любим и способны любить», то подлинно любимые объекты являются «достойными любви» или «достойными ненависти», благом или злом. Вслед за дескриптивной психологией Ф. Брентано и экономической теорией предельной полезности Алексиус Мейнонг и Христиан фон Эренфельс развивают психологистскую **А.** Согласно их подходу, ценности можно определить по их фактической «желаемости». Х. фон Эренфельс полагал: «Мы желаем вещи не потому, что угадываем в них некую мистическую, непознаваемую сущность «ценности» как таковой, но потому, что приписываем вещам «ценность», желая их». Явно отмежевываясь от такого ↑психологизма, Э. Гуссерль в своих «Лекциях об этике и учении о ценностях» (1908–1914) выдвигает идею создания формального учения о ценностях, аналогичного формальной логике. Однако Э. Гуссерль видел в таком учении лишь пропедевтику к материальной этике ценностных чувств, направленных на ценности как таковые. Материальную этику ценностей, базирующуюся на представлении о существовании неопровержимого, очевидного усмотрения сущности ценностей, в противоположность кантовской этике, развивает М. Шелер в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916). Цель материальной этики ценностей состоит в том, чтобы создать «учение о нравственных ценностях, не зависящее от к.-л. позитивного психологического и исторического опыта». Нравственные ценности, которые М. Шелер понимал как «строго априорные сущностные идеи», должны быть феноме-

нологически, посредством «затемнения» (процедура ↑эпохé) определенных обстоятельств, выделены из «естественной установки». На этом пути М. Шелер разрабатывает типологию видов ценностей, а также основанную на актах предпочтения иерархию ценностей. Второй главной работой по материальной этике ценностей стала книга Н. Гартмана «Этика» (1926). «Ценностной слепоте» совр. человека Н. Гартман противопоставляет необходимость «углубления» ценностного сознания с целью лучшего, ориентированного на добродетель, образа жизни.

Формальная **а.** ↑неокантианства Баденской школы возникла как прямое продолжение философии ценностей Р.Г. Лотце. Здесь, как и у последнего, ценности понимаются как идеальные значимости; человек должен познавать и воплощать их. В своей статье «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» В. Виндельбанд интерпретирует философию И. Канта в качестве трансцендентальной философии ценностей и ↑философии культуры, которые должны дать ответ на quaestio iuris «разумного основания великого здания культуры». В основании трех областей – логики, этики и эстетики – лежит общезначимая ценность разума. Задачей человека является воплотить эти ценности в согласии с образцом разумного универсального «нормального сознания». Ученик В. Виндельбанда Г. Риккерт в работе «Система философии» (1921) дополняет независимые сферы культуры и ценностей такими областями, как мистика, эротика и религиозная философия. Его философия культуры начинается с понятия автономии, интерпретируемой как «всеобщая форма свободы» или как свободное отношение к основным ценностям различных областей культуры. Определение абсолютных ценностей культуры следует из анализа фактических событий культуры как трансцендентально-философской рефлексии в отношении значимости определенных культурных практик. В результате подобной рефлексии Г. Риккерт, в противоположность В. Виндельбанду, уже не рассматривает ценности как составные части некоего трансцендентного разумного порядка. Дискуссия об этике ценностей не ограничивалась немецкоязычным пространством. Об этом можно судить на основании работы Йоханнеса Эриха Хайде «Общая библиография понятия ценности» (1928–1929), во второй части которой указаны многочисленные публикации на различных языках. В англоязычной среде рассуждения об **а.** содержатся в работах ↑Дж. Э. Мура, У.Д. Росса и Р.Б. Перри. Дж. Э. Мур и У.Д. Росс с позиций интуиционизма исследуют этическую роль блага как ценности в себе («внутренняя ценность»). Своей работой «Общая теория ценностей» (1926), где понятие ценности связывается с понятием интереса, Р.Б. Перри инициировал дискуссию об **а.** в Америке.

А. достигла своего зенита в 1920–1930-е гг. С закатом неокантианства и по мере роста популярности фундаментальной ↑онтологии ↑М. Хайдеггера, в которой понятие ценности уже не играет никакой роли, **а.** теряет свое влияние. Начиная с 1970-х гг. в Германии вновь серьезно обсуждается проблематика ценностей. В центре этого обсуждения стоит вопрос: можно ли в условиях совр. плюралистических обществ все еще исходить из неких общеобязательных ценностей? Поиск всеобщего масштаба для ценностей породил в последние десятилетия дебаты о взаимодействии различных культур, об этическом плюрализме и об определении ценностей в различных областях прикладной этики. Тем самым вновь обрело значимость понятие **а.**

Лит.: *Брентано Ф.* О происхождении нравственного познания. СПб., 2000; *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М., 1995; *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002; *Мур Дж. Э.* Природа моральной философии. М., 1999; *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 2005; *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994; *Husserl E.* Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914 // *Husserl E.* Gesammelte Werke. Bd. XXVIII. Dordrecht, 1988; *Rickert H.* System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, 1921.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – философское направление, истоки которого уходят в 19 в. К предшественникам **а.ф.** можно отнести в первую очередь Бернарда Больцано с его ясным языком, прозрачной аргументацией и попыткой трансформации предметных и понятийных вопросов. Важнейшей вехой становления **а.ф.** стал труд ↑Г. Фреге «Исчисление понятий» (1879). Благодаря этой работе логика, впервые со времен античности (точнее, с аристотелевской силлогистики), претерпела существенное изменение. Возникновение совр. логики стало фундаментом для развития первого из основных направлений **а.ф.** – *философии идеального языка*. Характерно, что основные работы Г. Фреге, ↑Б. Рассела и раннего ↑Л. Витгенштейна, автора «Логико-философского трактата» (1918), по сути, начинаются с вопроса: в чем заключаются основы математики? Исследуя эту проблему, авторы одновременно втягиваются в дискуссии о ↑философии языка. Вторым основным направлением считается ↑*философия обыденного языка*. В ней обыденный язык рассматривается не как нуждающийся в анализе, а как фундамент адекватного описания феноменов. Основной вехой здесь стала работа Л. Витгенштейна «Философские исследования» (1952); у истоков этого направления – работы ↑Дж. Э. Мура. Основные принципы **а.ф.** не слишком новы, но их систематическое развитие привело к возникновению новой формы ориентированного на аргументы философствования. В 1930-е гг. в Германии и Австрии существовало много авторитетных сторонников **а.ф.**, многие из которых примкнули к ↑Венскому или Берлинскому кружку.

В восточно-европейских странах возникла сильная традиция философской логики, до сих пор не утратившая своего влияния (напр., польская логическая школа и примыкающие к ней работы ↑Я. Лукасевича). В период национал-социалистической диктатуры почти все аналитические философы перебрались из континентальной Европы в Великобританию и США, в результате чего **А.Ф.** на некоторое время стала исключительно англосаксонской. Однако уже вскоре после окончания Второй мировой войны **А.Ф.** снова прочно обосновалась в европейских странах. Поэтому деление философии на англосаксонскую **А.Ф.**, с одной стороны, и континентальную философию – с другой было правильным лишь применительно к относительно короткому периоду, но на сегодняшний день совершенно неадекватно. Лекции и семинары по **А.Ф.** входят неотъемлемой частью в философское образование, даваемое во всех европейских университетах. Достаточно давно действуют Европейское общество **А.Ф.** (*ESAP*), а также Немецкое общество **А.Ф.** (*GAP*). С институциональной т. зр. существование **А.Ф.**. связано с работой этих обществ и с такими международными специализированными журналами как *«Mind», «Erkenntnis», «Synthese», «Noûs», «Philosophical Studies», «Journal of Philosophy»*. Именно благодаря этим журналам **А.Ф.** достигла в своем развитии чрезвычайно высокого международного стандарта. (Речь идет об основном направлении, тематически затрагивающем все вопросы, а с исторической точки зрения – все периоды.) Отличительной чертой **А.Ф.** является отказ от спекулятивных построений и литературной произвольности и элегантности в пользу основательной и прозрачной аргументации.

В историческом развитии **А.Ф.** можно выделить следующие этапы. Первым направлением, выросшим на хрупкой теоретической основе, стала философия идеального языка с ее логико-математическим методом. Затем на передний план вышли «Философские исследования» Л. Витгенштейна. В 1960-х гг. (этот период можно считать третьим этапом) развилось новое ключевое звено **А.Ф.**, представлявшее собой симбиоз обоих направлений. Начался отход от прежней тематической односторонности **А.Ф.** Если раньше она концентрировалась на вопросах логики и языковых значений, то в этот период в поле зрения **А.Ф.**, вместе с новым методологическим аппаратом, постепенно стали попадать и отчасти были заново реконструированы все систематические вопросы, а также вопросы практической философии (↑Этика, аналитическая этика) и, в конце концов, вопросы истории философии. В результате широко ориентированная **А.Ф.** стала главным течением философии 20 в. В наст. время в **А.Ф.** намечается сильная тенденция к междисциплинарным исследованиям философских проблем во всех областях исследований, будь то ↑этика вкупе с развившейся биоэтикой и медицинской этикой, или же ↑философия сознания в тесной связи с психологией и исследованием мозга, или же ↑философия права, тесно примыкающая к социологии, а в последнее время – к нейронауке. Все большее число философов признает, что плодотворное и систематическое теоретическое образование существенно зависит от новых знаний, получаемых в других науках, в особенности в науках эмпирических.

Рассматривая становление методического самосознания **А.Ф.**, можно выделить две фазы: т.н. ↑«лингвистический поворот», произошедший на начальной стадии, и «когнитивный поворот», начавшийся в 1970-е гг. В течение первой фазы происходит переход от предметных вопросов к вопросам о значении. Отличительная черта авторов, специализирующихся на философии идеального языка, состоит в том, что они посредством *логического анализа* обыденного языка стремятся сконструировать идеальный язык, в котором может быть выражено все, что выражается осмысленными предложениями обыденного языка, но с большей ясностью, точностью и логической определенностью. Кроме того, философия идеального языка выработала методическое средство *рациональной реконструкции*. В ↑теории познания пытаются определить фундамент познания, а в теории науки – фундамент науки, т.о., чтобы устранить из описания психологические аспекты, влияющие на возникновение феномена, в пользу факторов, существенных для его логического обоснования. Философия обыденного языка разработала два особых метода: понятийный анализ и терапию. В своих «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн развивал и практиковал представление, согласно которому философ исследует проблему как болезнь. Болезнь – это заблуждение; философия стимулирует ее своими неразрешимыми вопросами. *Терапия* состоит в том, чтобы перевести понятия, существенные для возникновения философской проблемы, из метафизического использования в повседневное употребление и т.о. разоблачить видимость проблемы. Вероятно, это восприятие философа как терапевта потеряло свою привлекательность по той причине, что разрешение философских проблем часто оказывалось недостаточно обоснованным и, в лучшем случае, сводилось к позиции незнания. Однако философия обыденного языка выработала не только скептический, но и конструктивный метод – *понятийный анализ*, – получивший гораздо большее распространение. Речь идет о стратегии информативного объяснения одного понятия другим. На примере понятия «ложь» становится ясно, что подобные расширяющие познание объяснения понятий возможны, хотя исходное понятие и поясняющие понятия необходимым образом связаны друг с другом. Так, большинство людей сначала скажут, что лгать – это то же самое, что говорить неправду, но говорящий не лжет, если он просто неверно осведомлен. Поэтому второй шаг анализа обычно выглядит так: лгать значит утверждать то,

что *считаешь* ложным. Однако и в этом случае не учитывается наша интуиция. Предположим, я знаю, что София считает меня явным лжецом, но она может получить лишь от меня нужную информацию о том, какой из двух возможных путей ей следует выбрать. Если я искренне посоветую ей путь A, она подумает, что я лгу, и выберет неверный путь B. Если же я хочу сообщить ей верную информацию об A, которой она поверит, тогда я должен указать на путь B, который я считаю неверным. Этот случай мы не можем квалифицировать как ложь, поскольку мое намерение состояло в том, чтобы София получила верную информацию. *Итак, лгать значит утверждать то, что считаешь неверным, намереваясь заставить кого-либо поверить в истинность утверждения*. Данный понятийный анализ правилен; при этом оба использованных понятия ни в коем случае не лишены информации, т.к. их связь вскрывается посредством разносторонних рассуждений, далеко выходящих за рамки обыденной языковой компетенции. Такой способ понятийного анализа широко использовался в философии обыденного языка, в частности Г. Райл в своем «Понятии сознания» (1949) вскрыл понятийную сеть, или, другими словами, логическую географию наших ментальных понятий, и основал новую частную дисциплину – **А.Ф.** сознания (↑Философия сознания).

Философия языка была доминирующей дисциплиной в **А.Ф.** и в период с 1950-х по 1970-е гг. Однако в ключевых работах этого времени уже была преодолена изначальная дихотомия философии идеального и обыденного языка. В этой связи следует отметить позиции таких философов, как ↑У.В.О. Куайн, ↑Д. Дэвидсон и П. Грайс. У. В. О. Куайн стремился обосновать языковое значение эмпирическим научным способом. Он предположил, что языковое значение исчерпывается воздействием на субъекта той или иной ситуации восприятия, а также согласием или несогласием субъекта с соответствующими высказываниями (↑Натурализм). Развитая У.В.О. Куайном эмпирическая концепция значения привела его к знаменитому тезису о неопределенности значения. Такое сужение темы было отвергнуто Д. Дэвидсоном, разработавшим альтернативную теорию значения, в центре которой находится благожелательная интерпретация говорящего слушателем. П. Грайс, напротив, сводил существенную часть значения к субъективному мнению говорящего и т.о. сущностно увязывал языковое значение в его радикальном применении (начиная с работ позднего Л. Витгенштейна) с ментальным (психологическим) состоянием субъекта. Чем более серьезно учитывалась роль ментальных состояний в теоретическом образовании, тем настоятельнее возникал вопрос: чем являются эти состояния и как они относятся к состояниям физическим. На первый план выдвинулась классическая проблема тела и души, что привело к возникновению **А.Ф.** сознания. Параллельно в аналитической этике происходил переход от основанной на чисто теоретических значениях метаэтики к практической этике, образовавшей, в свою очередь, новые ответвления в контексте когнитивного поворота в направлении биоэтики и нейроэтики. Хорошо известной областью применения философии является область т.н. «Я-мышления». Обладание Я-мышлением представлялось И. Канту некой не поддающейся анализу базовой способностью. Лингвистический поворот способствовал началу поисков значения «Я»-высказываний. Были предложены различные ответы, например: «Я» ничего не обозначает (Л. Витгенштейн) или «Я» обозначает личность как единство психических и физических особенностей (↑П. Стросон). Однако даже если счесть проясненным вопрос о значении слова «Я», остается непонятым, почему «Я»-мышление не требует идентификации. Когда я размышляю о себе, мне не требуется идентифицировать себя ни посредством описания, ни к.-л. другим способом. Поэтому здесь нет ошибки и ложной идентификации субъекта «Я»-мысли. Постепенно дискуссия о «Я»-мышлении превратилась из исследования значения «Я»-высказываний в обсуждение когнитивной роли «Я»-мышления. Ключевую роль здесь играет работа Джона Пэрри *«The Problem of the Essential Indexical»* (1979). Именно Дж. Пэрри ввел различие между семантическим содержанием и когнитивной ролью мысли. Во время когнитивного поворота получили развитие и междисциплинарные исследования «Я»-мышления. Другим «полигоном», на котором хорошо демонстрируется лингвистический и когнитивный поворот, оказывается ↑теория познания. Философский анализ, зародившийся еще в античности, рассматривает знание как истинное и обоснованное мнение. В его основе лежат следующие соображения. Знать нечто можно лишь в том случае, если (1) имеешь соответствующее мнение, (2) если это тебе не просто кажется, а для этого имеются хорошие основания и, наконец, если (3) мнение верно. Примером лингвистического поворота в **А.Ф.** может служить дискуссия, развернувшаяся в связи с этим классическим пониманием знания. Неполнота классического определения была продемонстрирована Э. Гетье на конкретных примерах. Он показал, что при классическом подходе, даже если условия определения выполнены, может оказаться, что невозможно говорить о знании. Предположим, есть два близнеца – Том и Петер. Я знаком только с Томом и ничего не знаю о существовании его брата-близнеца. Однажды утром я вижу, как Петер, выглядящий как Том, входит в парикмахерскую. Я думаю, что Том находится в парикмахерской. Интуитивно мы считаем, что при этом речь не идет о знании, поскольку я видел Петера, а не Тома, и не могу знать, где находится Том. Тем не менее в этой ситуации возможно выполнение трех условий знания: (1) У меня есть мнение (что Том в парикмахерской). (2) У меня есть хорошие основания для этого мнения,

поскольку я видел, как некто, выглядящий как Том, входит в парикмахерскую. (3) Вдруг оказывается, что в тот момент, когда в парикмахерскую входил Петер, Том также находился в парикмахерской (т.о., мое мнение оказалось верным). Хотя здесь выполнены три условия знания, мы, тем не менее, интуитивно не хотим говорить о знании применительно к этой ситуации. Решающий момент здесь – отсутствие подходящих причин для моей убежденности: хотя у меня есть хорошие основания, они все же недостаточно прочны. Данные соображения способствовали интенсивным поискам дополнительных условий для определения того, что такое знание. В рамках дискуссии о знании эта чисто понятийно-аналитическая работа все больше стала превращаться в междисциплинарное исследование знания и восприятия, что типично для «когнитивного поворота» 1970-х гг., начало которому положил поворот лингвистический. В рамках исследований восприятия и знания Фред Дрецке высказывал аргументы в пользу того, что мы должны ясно отличать наш собственный взгляд от суждений восприятия: в то время как содержание восприятия (то, что мы видим) определено непонятийным способом, суждение восприятия определено понятийно. Если принять такую т. зр., тогда лингвистическому анализу можно подвергнуть только суждение восприятия. И, напротив, восприятие само по себе оказывается доязыковым, т.е. непонятийным. Т.о., необходим новый подход для такой узкой области, как ↑теория познания, а именно – когнитивное исследование восприятия, основанное, в своих новейших проявлениях, на междисциплинарном подходе.

Лит.: Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Под ред. А.Ф. Грязнова. М., 1998; *Никоненко С. В.* Аналитическая философия. Основные концепции. СПб., 2007; Аналитическая философия / Под ред. М.В. Лебедева, А. З. Черняка. М., 2006; *Пассмор Дж.* Современные философы. М., 2002; *Ayer A.J.* Philosophy in the Twentieth Century. L., 1982; *Dummit M.* Origins of Analytical Philosophy. Cambridge (MA), 1993; *Newen A.* Analytische Philosophie: zur Einführung. Hamburg, 2005; *Soames S.* Philosophical Analysis in the Twentieth Century. 2 vol. Princeton, 2003; *Stroll A.* Twentieth-Century Analytical Philosophy. N. Y., 2000.

АНАЛИТИЧЕСКОЕ КАНТИАНСТВО – направление исследований, возникшее в англо-амер. философии в 1960-х гг. и нацеленное на решение сформулированных И. Кантом задач средствами ↑аналитической философии. Появление и развитие **А.К.** связано с более широким процессом пересмотра отношения к традиционной ↑метафизике, характерным для аналитической философии этого периода. Ведущим философом **А.К.** является ↑П. Стросон. **А.К.** – плод интереса аналитических философов к теории познания И. Канта. Поставленные в «Критике чистого разума» проблемы созвучны аналитическим исследованиям организации человеческого сознания. Работы раннего этапа предлагают реконструкцию кантовской теории познания на эмпиристской основе. Дальнейшей тенденцией стало стремление к более целостному восприятию идей И. Канта. Так, амер. философ Г. Эллисон предлагает «положительную» интерпретацию трансцендентального идеализма. Известны также работы П. Гайера (главного оппонента Г. Эллисона), К. Америкса, П. Китчер (интерпретации с позиций ↑философии сознания), Б. Лонженесс (интерпретация учения о категориях), Р. Хоуэла, К. Кассама (трансцендентальная дедукция и «трансцендентальный аргумент» как способ философского рассуждения) и др. В основе А. к. лежит глубокий конструктивный конфликт между предметом исследования – трансцендентальной философией – и эмпиристскими пресуппозициями аналитиков. Разрешение этого конфликта ведет либо к переформулировке кантовских проблем, либо к пересмотру исследовательских предпосылок аналитической философии.

Лит.: *Allison H.* Kant's transcendental idealism. L., 1983; *Ameriks K.* Kant's theory of mind. Oxford, 1982; *Bird G.* Kant's theory of knowledge. L., 1962; *Guyer P.* Kant and the claims of knowledge. Cambridge, 1987; *Hanna R.* Kant and the foundations of analytic philosophy. Oxford, 2001; *Howell R.* Kant's transcendental deduction. L., 1992; *Kitcher P.* Kant's transcendental psychology. N. Y., 1990; *Longuenesse B.* Kant and the capacity to judge. Princeton, 1998; *Strawson P.* Bounds of sense. L., 1966.

АНТРОПОЛОГИЯ – см. **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

БАДЕНСКАЯ ШКОЛА – см. **НЕОКАНТИАНСТВО**

ВЕНСКИЙ КРУЖОК – неформальное объединение философов и ученых, которое в 1920–1930-е гг. было идейным и организационным центром философии ↑логического позитивизма. Кружок возник в 1924 на основе семинара при кафедре философии индуктивных наук Венского ун-та. Организатором и идейным вдохновителем **В.К.** был ↑М. Шлик, незадолго до этого ставший руководителем кафедры. Высокий уровень дискуссий и их направленность определялись, в первую очередь, составом **В.К.** Он объединял компетентных в совр. науке философов (М. Шлик, ↑Р. Карнап, О. Нейрат, Ф. Вайсман, Ф. Кауфман, Г. Фейгл, Э. Цильзель, В. Крафт и др.) и занимавшихся философско-методологическими проблемами ученых, в основном математиков и физиков (↑К. Гедель, К. Менгер, Г. Ган и др.). Значительным влиянием в кружке пользовались идеи ↑Л. Витгенштейна. Хотя сам он не принимал участия в заседаниях **В.К.**, он обсуждал философские проблемы с М. Шликом и Ф. Вайсманом, с которыми был лично знаком. По мере того как кружок становился главным центром научно ориентированной философии, у него наладились тес-

ные связи с Берлинским обществом эмпирической философии (Г. Рейхенбах, К. Гемпель и др.), с представителями ↑Львовско-Варшавской школы, к его работе подключались философы других стран (↑А. Айер, ↑Э. Нагель, ↑У.В.О. Куайн, ↑А. Тарский, И. Йоргенсен и др.). К к. 1920-х гг. члены кружка окончательно осознали себя в качестве независимого и влиятельного интеллектуального сообщества. В 1928 членами Венского кружка было создано Общество им. ↑Э. Маха, ставившее своей целью развитие и распространение научной философии. В дискуссиях кружка сложилась атмосфера совместного конструктивного анализа проблем, была выработана единая программа исследований. В 1929 вышел манифест «Научное понимание мира. Венский кружок», в сжатой форме выразивший историю возникновения, идейные основы и цели кружка. С манифестом выступил О. Нейрат на конференции в Праге. В этом документе декларировалось, что задачей кружка является противостояние метафизическому (↑Метафизика) и иррациональному мышлению, которые распространяются в обществе. Этому противопоставляется антиметафизическая установка, опора на эмпиризм, на достижения конкретных наук. Основой этой установки служит философия Просвещения, ↑позитивизма и эмпиризма (Д. Юм, О. Конт, Дж. С. Милль). В понимании природы науки **В.к.** следует традиции эмпиризма Э. Маха и Л. Больцмана, а также тем идеям, которые внесли в методологию науки Б. Риман, ↑А. Пуанкаре, П. Дюэм, А. Эйнштейн. В понимании логики и ее роли в науке члены кружка опираются на Г.В. Лейбница, Дж. Пеано, ↑Г. Фреге, ↑Б. Рассела, ↑А.Н. Уайтхеда, Л. Витгенштейна. В социальных взглядах члены кружка не были едины, что нашло отражение и в манифесте, где наряду с британскими либералами и утилитаристами стоят Л. Фейербах и К. Маркс. Более того, примером расцвета научного мировоззрения объявляется (что можно объяснить социалистическими пристрастиями О. Нейрата) социальная практика Советской России, в которой «происходит соединение научного духа со старыми материалистическими тенденциями».

На нач. 1930-х гг. приходится кульминация деятельности **В.к.** В 1930 кружок начал выпускать журнал *«Erkenntnis»* и организовал конгресс «Эпистемология точных наук» в Кенигсберге, на котором обсуждались проблемы оснований математики и квантовой механики. Приглашенный профессором в Пражский ун-т Р. Карнап организовал вместе с проф. физики Ф. Франком филиал **В.к.** в Праге. В 1935 по инициативе **В.к.** был проведен конгресс по философии науки в Париже. На его открытии выступил Б. Рассел, в работе приняли участие представители более 20 стран. На конгрессе О. Нейрат предложил издавать «Международную энциклопедию унифицированной науки», которая стала выходить с 1938. Тематике единой науки был посвящен конгресс, организованный **В.к.** в 1936 в Копенгагене. Среди основных его тем были проблема причинности и отношения квантовой физики и биологии. Вступительный доклад на конгрессе сделал Н. Бор. В 1937 в Сорбонне прошел конгресс, посвященный подготовке «Энциклопедии унифицированной науки», в 1938 на конгрессе в Кембридже обсуждались проблемы анализа языка науки. Последний, пятый конгресс, организованный членами **В.к.**, состоялся в США в 1939. На этом деятельность участников кружка по организации международных встреч была прервана Второй мировой войной. Работа самого кружка в Вене к этому времени уже прекратилась, причем не потому, что его исходная программа была полностью исчерпана или показала свою неплодотворность, а по внешним причинам. В 1936 **В.к.** понес непоправимую утрату: М. Шлик был застрелен студентом, своим бывшим учеником. По политическим причинам большинство членов кружка эмигрировало. Р. Карнап, Ф. Кауфман, К. Гедель, К. Менгер, К.Г. Гемпель переехали в ун-ты США, О. Нейрат и Ф. Вайсман эмигрировали в Англию. Журнал *«Erkenntnis»* перебрался из Лейпцига в Гаагу, а в 1940 перестал выходить. Хотя **В.к.** прекратил свое существование, его представители создали в эмиграции, прежде всего в США, Великобритании, скандинавских странах целый ряд центров и школ, в которых в духе идей кружка развивались исследования в области логики, ↑философии науки и ↑эпистемологии.

Основное наследие **В.к.** состоит в разработке логических и аналитических методов исследования языка науки и структуры научного знания, создание исторически первой формы «совр. философии науки», которая и ныне сохраняет свое значение в этом качестве. Работы членов **В.к.** внесли крупнейший вклад в развитие научно ориентированной философии 20 в. В них была прояснена природа логики и математики, выявлены отношения между логикой и языком, с невиданной до этого в философии строгостью и тщательностью исследованы структура знания, основные методы науки, отношение эмпирии и теории. Вместе с тем в своей установке на построение научной философии, на противостояние различным формам иррационализма и спекулятивной философии («метафизики» в их терминологии) члены **В.к.** доходили до крайностей, до искажения реального смысла как науки, так и философии. Это вызывало оправданную критику оппонентов. Отвечая на нее, М. Шлик в статье «Венская школа и традиционная философия» отмечал: «Часто Венскую школу обвиняют в том, что она состоит не из философов, а из врагов философии. Говорят также, что учение этой школы ничего не внесло в философию, но, напротив, способствовало ее разрушению; что анти-метафизики часто несправедливо оценивают традиционную философию, заявляя, что она представляет собой в основном совокупность псевдопроблем. Я же, наоборот, полагаю, что у нас есть все основания гордиться тем, что наши идеи

явились результатом длительного исторического развития человеческого разума <...> Мы продемонстрируем историческое понимание систем прошлого, догмы этих систем нас уже не раздражают. С чистой совестью мы можем восторгаться великими эпохами человечества, обнаруживающими проникновенное стремление к истине как в своих достижениях, так и в своих ошибках».

Лит.: *Крафт В.* Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. М., 2003; Журнал «Erkenntnis» (Познание). Избранное. М., 2006; *Шлик М.* Поворот в философии // Аналитическая философия. М., 1993; *Кампиц П.* Австрийская философия // Вопросы философии. 1990, № 12.

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ (англ. *gender stiudies*) – направление междисциплинарных исследований, объектом анализа которых является гендер как социально-культурный феномен. Понятие «гендер» (*gender*) используется для обозначения различий между мужчинами и женщинами, не сводимых к биологическим и анатомическим различиям, существование которых зафиксировано в понятии «пол» (*sex*). В **г.и.** на базе совр. направлений философии и социологии разрабатываются стратегии теоретического и эмпирического анализа (*gender analysis*) существующих в культуре представлений о мужественности и женственности, жизненных стратегий и положения мужчин и женщин в обществе, а также идеологии и политики, способствующих или препятствующих достижению гендерного равенства. Соответственно, *гендерными проблемами* называют проблемы, обусловленные различиями социальных ролей и социальных статусов мужчин и женщин, определяющими как их межличностное взаимодействие, так и отношения в основных институтах общества (семья, образование, занятость, наука, религия, политика и др.). Поскольку исследования гендерных проблем предпринимаются в разных областях академической науки (в антропологии, социологии, психологии, лингвистике, литературоведении, искусствознании и др.), в **г.и.** используются методы и подходы, существующие в этих дисциплинах. В качестве особой области социально-гуманитарной науки **г.и.** существуют сравнительно недавно (с 1980-х), поэтому их понятийный аппарат еще не устоялся, а концептуальные подходы находятся в стадии разработки, получая новые стимулы в исследованиях гендерных проблем, которые обнаруживаются в совр. обществах.

Г.и. базируются на предпосылке, что все социальные феномены и процессы имеют гендерное измерение. Впервые различение *пола* и *гендера* было сделано антропологами и психологами. В середине 20 в. М. Мид показала, что в описанных ею культурах существуют разные модели отношений мужчин и женщин. М. Мид рассматривала мужскую и женскую роли в семье и обществе как «социальные изобретения», входящие в состав тех важнейших ценностей, наличие которых отличает человеческое общество от животного мира. Антрополог Г. Рубин одной из первых обратила внимание на существование системы пол–гендер и доказывала важность различения биологического и социального пола для объяснения того, как возникают общество и культура. Сам термин *гендер* был введен психологом Р. Столлером в 1968. Позднее, под влиянием дискуссий, развернувшихся в рамках различных направлений философии и социологии, началось формирование понятийного аппарата и методологии **г.и.**

Становление **г.и.** связано с такими традициями и перспективами социально-гуманитарного знания, как марксизм, ↑психоанализ, ↑структурализм, ↑феноменология. Однако ключевую роль в возникновении и распространении Г. и. сыграли совр. феминизм и женское движение конца 1960-х. В феминистском дискурсе вт. пол. 20 в. (С. де Бовуар, Б. Фридан, К. Гиллиган, К. Миллетт, ↑Дж. Батлер, Н. Чодоров, ↑Ю. Кристева и др.) фундаментальный для культуры факт различия мужского и женского стал рассматриваться в качестве отправной точки для обоснования того, что в процессе социализации создаются правила, закрепляющие неравенство полов, а в обществе конструируются разнообразные системы неравенства по признаку пола. Эти системы закрепляются в социальных институтах и социальных практиках.

Г.и. (*gender studies*) нельзя отождествлять с феминистскими, или *женскими, исследованиями* (*women studies*), институционализация которых происходила в американских университетах в конце 1960-х годов под непосредственным влиянием феминистского движения, или «феминизма второй волны», который перенес акцент с «женского вопроса» на гендерный анализ социальных отношений. В результате центром обсуждения стала критика патриархата как основания культуры, структурно закрепляющего мужское доминирование. Главной задачей феминистских исследований (↑Философия феминизма) стало изучение положения женщин с т. зр. самих женщин и обоснование политической повестки дня, целью которой является борьба против дискриминации женщин. Феминистские исследования ориентированы на критику общества и критику науки. Теоретики этого направления исходили из наличия специфического женского опыта, не схватываемого в понятиях и концепциях существующей на сегодняшний день социально-гуманитарной науки. Последняя подвергалась ими критике за игнорирование женщин. По их мысли, игнорирование женщин и женского опыта в научном рассмотрении обусловлено тем, что оно сфокусировано на сфере публичного, из которой женщины были, как правило, исключены.

В отличие от феминистских (женских) исследований, гендерные исследования обращаются к гораздо более широкому кругу проблем, возникающих как в

женском, так и в мужском опыте в различных возрастных, социокультурных, расовых группах. Методология **г.и.** формируется, гл. о., на основе переосмысления таких социологических концепций как теория половых ролей и социальный конструктивизм.

Теория половых ролей (поло-ролевой подход), которая получила теоретическое обоснование в работах Т. Парсонса, основывается на идее «естественности» и функциональности разделения мужской и женской ролей в семье, логически вытекающих из классических положений структурного функционализма о стабильной семье как важнейшем элементе нормально функционирующего общества. Т. Парсонс исходил из того, что, хотя роль домашней хозяйки остается главной социальной ролью женщины, только баланс «различных, но равных» ролей жены и мужа обеспечивает гармонию, целостность и стабильность семьи, основанной на разделении домашнего труда. Это разделение труда соответствует, по Т. Парсонсу, «экспрессивно-эмоциональной» ориентации женщин и «инструментально-рациональной» ориентации мужчин. Т.о., за пределами подхода Т. Парсонса остается проблема неравенства в распределении властных ресурсов в семье, непосредственно связанная с разграничением гендерных ролей. В то же время основные положения теории половых ролей используются в **г.и.** для анализа неравенства, обусловленного предписанными традиционными ролями мужчин и женщин. Так, признается, что «теория половых ролей содержит в себе принципы политики реформ», нацеленных на то, чтобы изменить ролевые ожидания, в соответствии с которыми женщина определяется как «помощник и лицо подчиненное», а ее характер – как «пассивный или экспрессивный» (Р. Коннелл). Тем самым обосновывается возможность изменения гендерных отношений в частной и публичной сферах. В **г.и.** подвергается критике статичность и нормативность модели, которая лежит в основе теории половых ролей, а центром анализа становится обусловленное полом неравенство в распределении властных ресурсов. Подобная трансформация одной из базовых социологических концепций обусловлена тем, что в **г.и.** развивается философско-социологическая традиция критического анализа общества и концептуализируется опыт понимания, объяснения и решения проблем, острота которых еще только начинает осознаваться в совр. мире. Гендерный анализ вскрывает природу отношений между мужчинами и женщинами как отношений социальной асимметрии, тем самым в **г.и.** ставятся вопросы распределения властных ресурсов, легитимности нормативного социального порядка и обосновывается «гендерно чувствительная» политика, целью которой становится достижение гендерного равенства.

В отличие от структурно-функционального анализа, в рамках конструктивистского подхода, опирающегося на работы †А. Шюца, †П. Бергера, Т. Лукмана, И. Гофмана, Г. Гарфинкеля, гендер выступает не столько как набор ролей, характеристик или свойств индивидов, сколько как система социальных *отношений,* конструируемых в ходе повседневных взаимодействий на микроуровне социальной системы. Это подрывает саму основу представлений о «естественном» разделении гендерных ролей, основанном на абсолютизации гендерных различий. В совр. подходах гендер определяется как «понятие изменчивое, фрагментированное, спорное, всякий раз конструируемое заново» (Н. Чодоров). Принципиальным пунктом совр. теорий является акцент на *активной* природе процесса *создания* гендерных отношений (*doing gender*), или о создании и воссоздании различий и гендерных границ (*gender boundaries*) между женщинами и мужчинами, а также среди женщин и среди мужчин. «Множественность женственности и мужественности – это основополагающий факт гендерных отношений и способ проявления гендерных структур в жизни» (Р. Коннелл).

Понятийный аппарат **г.и.** находится в стадии разработки и создается на пересечении структурно-функционалистского и конструктивистского подходов. Понятием *гендерная (поло-гендерная) система* описываются конкретные формы социально организованной сексуальности, а также механизмы и способы их воспроизводства в разных обществах. Доминирующие отношения между полами в обществе, основанные на гендерном разделении труда, т.е. на соотношении оплачиваемой и неоплачиваемой (домашний труд) работы фиксирует понятие *гендерный контракт.* Исследователи выделяют гендерные контракты *домашней хозяйки, работающей матери, профессионально ориентированной женщины,* а также *контракт равных статусов.* Совокупность гендерных контрактов образует *гендерный порядок.* Этот термин, как и близкое к нему по значению понятие *гендерный уклад* употребляются для описания и анализа того, как устроены гендерные отношения в различных обществах. Для исследования того, каким образом гендерные отношения встроены в различные сферы общества и социальные институты, применяется термин *гендерные режимы*; для анализа совокупности стратегий мужчин и женщин в обществе вводится понятие *гендерная композиция.*

Период социальных трансформаций, разворачивающихся в России и других посткоммунистических странах с нач. 1990-х гг., выявил большое количество гендерных проблем, среди которых выделяются гендерные аспекты бедности и социального неравенства, мужская сверхсмертность в трудоспособном возрасте, распространенность насилия на гендерной почве. Исключительная сложность и драматизм этих проблем формируют «вызов» для гендерных исследований и ставят на повестку дня вопрос о концептуализации опыта гендерных отношений в «переходных» обществах и о методологии гендерного анализа посткоммунистических об-

ществ. Для гендерных исследований, которые проводятся на этом поле, более всего характерно *«блуждание»* между фактами и гипотезами, а не ориентация на готовые модели и концептуальные подходы, разработанные на материале других, прежде всего западных, обществ.

В России **г.и.** как область социально-гуманитарного знания формируются с нач. 1990-х гг. В это время появляются первые гендерные центры и начинается процесс институциализации нового направления в академической науке. Наиболее плодотворный опыт развития гендерных исследований в России связан с включением гендерных курсов в программы вузовского образования, а также с просветительской деятельностью: появлением специализированных журналов и интернет-сайтов, статей в столичной и региональной прессе, а также с начавшимися публичными дискуссиями по проблемам, поставленным в **г.и.**

Лит.: Гендерные отношения в совр. России. Самара, 2003; *Здравомыслова О. М.* Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации. М., 2003; *Пачи П.* Гендерные проблемы в странах с переходной экономикой. М., 2003; *Темкина О. М., Роткирх А.* Советские гендерные контракты и их трансформация в совр. России // Социс. 2002, № 11; *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. N. Y., 1999; *De Beauvoir S.* The Second Sex. N. Y., 1989; *Connell R.W.* Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics. Cambridge, 1987; *Chodorow N.* The Power of Feeling: Personal Meaning in Psychoanalysis, Gender, and Culture. New Haven, 1999; *Gilligan C.* In a Different Voice. Phsychological Theory and Women's Development. Cambridge (MA), 1982; *Foucault M.* History of Sexuality: An Introduction. L., 1990; *Scott J.* Gender: A Useful Category of Historical Analysis // Gender and the Politics of History. N. Y., 1988; *Rubin G.* The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex // Reiter R. (Ed.) Toward an Anthropology of Women. N. Y., 1975; *Potuchek J. L.* Who supports the Family. Stanford, 1997; Lorber J., Farrell S. A. (Eds.) The Social Construction of Gender. Sage Publication, 1991.

ГЕРМЕНЕВТИКА – в Средние века так называлась теория и практика истолкования сакральных текстов. Впоследствии эта практика («искусство понимания») была распространена на светские тексты. В 20 в. **г.** развивается в двух направлениях: как теория и методология интерпретации текстов и как философское направление. Представители первого подхода категорически возражают против превращения **г.** в философию и, опираясь на положения классиков герменевтической традиции (Ф. Аст, Ф. Шлейермахер, А. Бек, В. Дильтей), занимаются разработкой правил и процедур корректного истолкования литературных памятников. Наиболее полное выражение эта позиция нашла в труде итальянского историка права Эмилио Бетти. Сторонники Э. Бетти в литературоведении (Е. Д. Хирш, Т. Зеебом и др.) скептически настроены по отношению к любым попыткам отклониться с пути **г.** как науки, усматривая в таком отклонении опасность субъективизма и релятивизма.

Приверженцы и того, и другого подходов апеллируют к одним и тем же источникам, прежде всего к работам Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Однако философский потенциал, заключенный в сочинениях этих авторов, открылся благодаря ↑М. Хайдеггеру. Именно под влиянием «герменевтики фактичности», развитой М. Хайдеггером в «Бытии и времени» (1927), последователи В. Дильтея (Г. Миш, Й. Вах и др.) заново обратились к его работам и поместили его мысль в контекст актуальных дискуссий. Последние вращаются вокруг двух проблем: ↑историзма и ↑психологизма.

Если у В. Дильтея Г. замышлялась как посредник между философией и историей, то в проекте философской **г.**, развиваемом ↑Г.-Г. Гадамером, центр тяжести перемещается из методологической в феноменологическую плоскость; дильтеевский подход рассматривается в результате как неудовлетворительный. Манфред Франк (р. 1945) идет в этом направлении еще дальше, заостряя предложенное Г.-Г. Гадамером противопоставление традиции В. Дильтея традиции Ф. Шлейермахера и эксплицируя герменевтическую теорию Ф. Шлейермахера как заключающую в себе две альтернативы – герменевтическую и структуральную. Положения такой **г.** должны, по М. Франку, послужить синтезу двух непримиримых позиций – экзистенциально-феноменологической и структуралистской.

Возможность превращения **г.** в философию заложена ↑феноменологией. В противовес классической гносеологии с характерной для нее субъект-объектной дихотомией, ↑Э. Гуссерль показал, что сознание предмета и предмет сознания неотделимы друг от друга. Первичной реальностью в феноменологии выступает не «сознание», «мышление», «дух», с одной стороны, и «природа», или «материя», с другой стороны, а ↑«жизненный мир» (*Lebenswelt*), с самого начала предпосланный субъект-объектному членению. Сознание предстает в феноменологии как поле значений или смыслов – тем самым открывается возможность интерпретации, а значит возможность **г.** Однако **г.** в рамках учения самого Э. Гуссерля, строго говоря, невозможна, поскольку интерпретация у него вторична по отношению к рефлексии. С т. зр. гуссерлевской феноменологии сознание для истолкования своих собственных содержаний нуждается лишь в обращении на самое себя; смыслы, получаемые в результате феноменологической редукции, суть, в конечном итоге, корреляты ↑интенциональности. У М. Хайдеггера периода «Бытия и времени» **г.** выступает как радикализация феноменологического подхода. Задача последней, по М. Хайдеггеру, – способствовать постановке вопроса в *онтологическом* плане, т.е. спрашивать не об условиях мыслимости сущего, но

об условиях его ↑бытия. Феноменология должна превратиться из исследования процесса смыслопорождения (конституирования сознанием значений, или смыслов) в исследование условий возможности онтологической постановки вопроса – вопроса о смысле бытия. Но поскольку такой вопрос может быть поставлен только исходя из особого места в бытии, каким является человеческое бытие (↑Dasein), постольку феноменология должна стать онтологическим исследованием человеческого бытия – **г.**, т.о., есть феноменология человеческого бытия. Она выявляет онтологические параметры человеческого бытия, т.е. те условия, благодаря которым человеческое существование может быть тем, что оно есть. Эти условия суть фундаментальные определения Dasein, его «экзистенциалы». К ним относятся «положенность» (*Befindlichkeit*) и ↑«понимание» (*Verstehen*). Dasein определено прежде всего не мышлением, а фактом своего присутствия в мире. Бытие всегда предпослано мышлению о нем. Акту сознания, в котором субъект противополагает себя объекту, предшествует изначальная вовлеченность мыслящего в то, что им мыслится, он всегда «пред-находит» себя в определенном «месте» или «ситуации». Способ, каким осуществляется это нахождение, есть понимание. Понимание реализуется через истолкование, интерпретацию. Поэтому человеческое бытие изначально «герменевтично». Истолковывающее понимание, или понимающее толкование, – основной модус, каким оно только и может осуществляться. Поворот от трансцендентальной феноменологии к герменевтической имел решающее значение для становления **г.** как философской доктрины. Основным вопросом для **г.** становится вопрос не об условиях, при которых познающий субъект может нечто понять, а о том, как устроено то сущее, бытие которого состоит в понимании. Из этого вытекает ряд принципиальных следствий. Во-первых, превращение **г.** из методологии понимания в его онтологию, во-вторых, отказ от феноменологического подхода к сознанию как самодостаточному и беспредпосылочному, способному к непосредственному усмотрению механизма своего функционирования, противопоставление самопрозрачному сознанию феноменологии непрозрачного бытия понимания, в дальнейшем – бытия языка; в-третьих, ограничение принципа рефлексии принципом интерпретации. Поскольку человеческое бытие есть всегда «бытие-в-мире», постольку мир с самого начала «пред-истолкован». Реальность, на которую направлено познавательное усилие субъекта, есть всегда проинтерпретированная, т.е. определенным способом освоенная, реальность. Эти следствия из герменевтической феноменологии М. Хайдеггера и выводит Г.-Г. Гадамер, разрабатывая концепцию философской **г.** Исходный пункт философской **г.** – онтологический характер ↑герменевтического круга. Отсюда следует тезис о принципиальной открытости истолкования (его процесс, по Г.-Г. Гадамеру, никогда не может быть полностью завершенным), а также о неотделимости понимания текста от самопонимания интерпретатора.

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

Положения гадамеровской **г.** оказали значительное влияние на представителей литературоведения (т.н. «литературная **г.**», разрабатываемая Гансом-Робертом Яуссом, Вольфгангом Изером и др.), рецептивной эстетики (Р. Варнинг), а также искусствоведения (Э. Штайгер и др.). К проблематике Г. интенсивно обращаются представители неомарксистской ↑критической теории. ↑К.-О. Апель ставит **г.** на службу философского синтеза, долженствующего слить воедино «философию анализа» с «философией существования», линию ↑Л. Витгенштейна с линией М. Хайдеггера. Он прибегает к **г.** как к средству анализа «априорных условий коммуникации», реставрируя отвергнутый М. Хайдеггером и Г.-Г. Гадамером ↑трансцендентализм. В направлении ограничения притязаний философской **г.**на универсальность разрабатывает герменевтическую проблематику ↑Ю. Хабермас. Он отстаивает эффективность рефлексии в понимании и подчеркивает рационально-критический момент герменевтического познания, полемизируя с гадамеровским положением об определенности понимания традицией. Широкий резонанс, который получила полемика между Г.-Г. Гадамером и Ю. Хабермасом, был одной из причин «герменевтического бума» 1970-х, докатившегося в 1980-е гг. до Америки. Для Ю. Хабермаса **г.** – инструмент критики «ложного сознания» и извращенных форм ↑коммуникации. Как для К.-О. Апеля

г. – только аспект «трансцендентальной прагматики», так и для Ю. Хабермаса она – лишь интегративный момент «теории коммуникативного действия».

Философской **г.** в строгом смысле слова может быть названа концепция ↑П. Рикера, сосредоточивающего внимание на гносеологической стороне **г.**, отодвинутой на второй план Г.-Г. Гадамером. П. Рикер стремится вывести «эпистемологические следствия» из онтологии понимания М. Хайдеггера и тем самым показать значимость **г.** для теории познания. Всякое понимание, по П. Рикеру, опосредовано знаками и символами (позднее в этот ряд включаются «тексты»). Понимание и объяснение не противоположны друг другу, а взаимозависимы. **г.**, следовательно, нуждается в дополнении структурно-семиотическим анализом. Другая важная черта герменевтической философии П. Рикера – внимание к методологической функции **г.** Условия возможности понимания могут быть, по П. Рикеру, эксплицированы на трех уровнях – семантическом, рефлексивном и экзистенциальном. Семантический уровень – исследование значений знаково-символических образований с помощью таких учений, как ↑психоанализ (называемый П. Рикером «семантикой желания»), «философия значения» Л. Витгенштейна и его последователей, экзегетика Р. Бультмана и его последователей. Поскольку понимание многозначных высказываний есть одновременно и момент самопонимания, постольку оно нуждается в разработке на рефлексивном уровне. Но рефлектирующий субъект не есть чистое *ego* – задолго до своего самополагания в акте рефлексии он уже положен как экзистирующий; «онтология» понимания с самого начала встроена в его «методологию». За конфликтом интерпретаций кроется различие способов экзистенции. Поэтому единой и единственной теории интерпретации быть не может. Вместе с тем П. Рикер критикует Г.-Г. Гадамера за отрыв «истины» от «метода» и отказ обсуждать вопрос о корректности интерпретации. То, что П. Рикер называет философской **г.**, – это критический анализ всех возможных методов интерпретации – от психоанализа и ↑структурализма до религиозной феноменологии. **Г.** «воссоздания смысла» (М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Р. Бультман) не будет полной без **г.** «дешифровки» или «разоблачения» (психоанализ, структурно-семиотический анализ, «критика идеологии»). Задача философской **г.** – четко очертить сферы применимости различных методов интерпретации или, как их называет П. Рикер, «герменевтических систем». Определенную роль в росте философской популярности **г.** в Европе и Америке сыграли Э. Корет (Австрия), Д. Хой, Р. Бернштейн (США), Ж. Гронден (Канада). В ответ на экспансию ↑постструктурализма европейские авторы предпринимают не вполне корректные попытки представить в качестве **г.** вышедшую из постструктурализма ↑деконструкцию и другие связанные со структурализмом методики интерпретации.

Лит.: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике I. М., 2002; *Гайденко П. П.* М. Хайдеггер и философская герменевтика // Новые течения философии в ФРГ. М., 1986; *Михайлов А. А.* Совр. философская герменевтика. Минск, 1986; *Малахов В. С.* Философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991; *Coreth E.* Grundfragen der Hermeneutik: Ein philosophischer Beitrag. Freiburg i. Br. etc., 1969; *Szondi P.* Einführung in die literarische Hermeneutik. Fr./M., 1975; Texthermeneutik: Aktualität, Geschichte, Kritik. Paderborn, 1979; Hermeneutics and Modern Philosophy. N. Y., 1986.

КОГНИТИВНАЯ НАУКА (англ. *cognitive science*) – область междисциплинарных исследований, изучающая познавательные структуры человека и различные формы знания. Эта направление объединяет ↑эпистемологию (аналитического и эволюционного типа), ↑философию сознания, когнитивную психологию, теорию информации, исследования в области искусственного интеллекта, лингвистику, нейрофизиологию. Возникновение и развитие **к.н.** было вызвано целым рядом факторов. Ее основания были заложены в исследованиях в теории информации и кибернетике (К. Шеннон, Н. Винер) в первых работах по математическому моделированию мышления (А. Тьюринг, К. Лешли и др), которые затем получили бурное развитие в связи с компьютерной революцией и программами создания искусственного интеллекта. В 1960-е гг. сформировалась когнитивная психология, рассматривающая человека как существо, активно воспринимающего, перерабатывающего и синтезирующего информацию, руководствующегося в своей мыслительной деятельности определенными когнитивными схемами, правилами и стратегиями. При этом исследования исходили из уподобления мышления человека тем процессам переработки информации, которые протекают в вычислительном устройстве («компьютерная метафора»). Значительное влияние на развитие когнитивного подхода оказали работы в области структурной лингвистики, в частности, разработки ↑Н. Хомского в области трансформационных грамматик. В последние десятилетия, опираясь на результаты нейрофизиологии, исследователи строят более сложные «нейрокомпьютерные» модели, позволяющие осуществлять параллельную переработку информации, что более соответствует когнитивной системе человека, чем обычные цифровые компьютеры. Когнитивный подход широко использует достижения логики, аналитической эпистемологии и философии сознания, в свою очередь стимулируя их развитие. Наряду с этим распространено мнение, что по мере своего развития К. н. потеснит традиционную теорию познания или даже займет ее место.

Лит.: Найссер У. Познание и реальность. Смысл и принципы когнитивной психологии. М., 1981; *Солсо Р.*

Когнитивная психология. М., 1995; *Баксанский О.Е.* Когнитивные науки: междисциплинарный подход. М., 2003; *Pylyshyn Z.* Computation and Cognition: Towards a Foundation for Cognitive Science. Cambridge, MA. 1984; *Thagard P.* Mind: Introduction to Cognitive Science. Cambridge, 1996.

КОММУНИТАРИЗМ (англ. *communitarianism*, от англ. *community* – сообщество) – (1) общественное движение, зародившееся в 1990-е гг. в США и подчеркивающее значение общих ценностей и интерсубъективных форм морально-практической жизни для благосостояния и процветания общества; (2) одно из влиятельных направлений в совр. англоязычной ↑политической философии. Возникновение **к.** как направления политической философии в США в 1980-х гг. не было непосредственно связано с практикой коммунитаристского движения; скорее **к.** в политической философии появляется как результат критики либерального индивидуализма, исходившей от академических кругов. Решающую роль в появлении **к.** как направления совр. политической философии сыграли четыре работы англоязычных философов, опубликованные в начале 1980-х гг. Это «Либерализм и границы справедливости» (1982) Майкла Сэндела, «После добродетели: Исследование по моральной теории» (1981) ↑А. Макинтайра, «Сферы справедливости: Защита плюрализма и равенства» (1983) ↑М. Уолцера, а также цикл работ канадского философа ↑Ч. Тейлора по философским проблемам гуманитарных наук, собранных в его сборнике статей «Философия и гуманитарные науки» (1985). Приняв первоначально форму критики характерных для политической и морально-практической философии либерализма подходов к истолкованию человеческой индивидуальности и общества, эти работы в последующем послужили теоретической основой для формирования нового направления в политической философии. Общим для всех этих работ было то, что содержавшиеся в них критические аргументы были направлены против одного теоретического противника – либерального эгалитаризма ↑Дж. Ролза и ↑Р. Дворкина, главной отличительной чертой которого является утверждение приоритета ↑справедливости перед всеми прочими политическими добродетелями, а также принцип нейтральности справедливости по отношению к соперничающим концепциям ↑блага. Несмотря на то что ведущие критики теоретических основ философии либерализма никогда не ассоциировали себя с коммунитаристским движением и не претендовали на создание новой «большой теории», которая могла бы на равных соперничать с либеральной доктриной, в их работах содержался целый спектр важных и весьма близких по духу теоретических аргументов, направленных против либерализма и свойственной ему недооценки роли сообществ и интерсубъективных (↑Интерсубъективность) форм существования в морально-практической и политической жизни людей. Благодаря этому споры между сторонниками либеральных взглядов и их критиками были довольно быстро объявлены «спорами между либералами и коммунитаристами». Они заняли одно из центральных мест в англоязычной политической философии 1980-х гг. Кроме того, эти дискуссии оказали серьезное воздействие на развитие других школ и течений политической и моральной философии в англоязычном мире, а также в ряде европейских стран, в частности в ФРГ.

В центре споров между либералами и коммунитаристами находилось либеральное понимание человеческой индивидуальности, общества и рациональности. При всей проблематичности утверждений о существовании целостного либерального мировоззрения философы-коммунитаристы считали, что можно выделить ряд базисных философских и антропологических предпосылок, лежащих в основе политической философии совр. либерализма. Либерально-индивидуалистические политические концепции в качестве отправной точки своих теоретических построений берут обычно изолированных индивидов, наделенных основополагающими правами и действующих целерационально. Иными словами, в качестве своей основы они предполагают антропологический «атомизм» в плоскости теории и методологический индивидуализм в плоскости метода, а также инструменталистскую (↑Инструментализм) концепцию рациональности. Они стремятся вывести право политических институтов на существование из договорных отношений, истолковывая их как результат рациональных соглашений между автономными и преследующими свои частные интересы индивидами. При этом договор между рационально действующими субъектами рассматривается не как средство объяснения происхождения политических институтов, но как средство их легитимации (↑Легитимность). Иными словами, политические институты считаются законными, если их можно представить как результат договора между свободными и равными индивидами. ↑Свобода в рамках этого либерально-индивидуалистического комплекса идей понимается как «негативная свобода», т.е. как право индивида делать то, что он хочет, и отсутствие внешних препятствий для этого. Минималистское определение человека как индивида, наделенного свободой воли и моральной ответственностью, характерное для либеральной политической традиции, находит свое отражение в свойственном этой традиции минималистском определении свободы, равенства, права и справедливости. Под свободой здесь обычно понимается отсутствие вмешательства в частную жизнь индивидов со стороны правительства и общества, под равенством – формальное равноправие, т.е. принцип равенства всех граждан перед законом, под правом – способность индивида распоряжаться собой, а под справедливостью – те результаты, что приносятся рын-

ком. В эгалитарном либерализме Дж. Ролза и Р. Дворкина эти базисные установки либерализма были дополнены и скорректированы тезисом о том, что главной задачей совр. правительства является защита и справедливое распределение свобод и экономических ресурсов, в которых индивиды нуждаются для того, чтобы вести свободно избранный ими образ жизни. Согласно Дж. Ролзу, первичные социальные блага должны распределяться между гражданами поровну, если только их неравное распределение не способствует благу наименее преуспевших членов общества. Подобное эгалитарное понимание справедливости, по Дж. Ролзу, в наибольшей степени соответствует практике совр. либеральных демократий.

Именно эти базисные предпосылки политической философии совр. либерализма и становятся главным объектом критики со стороны философов-коммунитаристов. В противоположность либеральным политическим концепциям, коммунитаристские концепции основываются на отвержении не только атомистической и минималистской антропологической концепции изолированного индивида, но и на отвержении индивидуалистического понятия «негативной» свободы. Они ставят под вопрос саму антропологическую посылку совр. либерального индивидуализма с его концепцией изолированного индивида, существующего до и помимо общества, который, не будучи конституирован в качестве индивида в рамках определенной и разделяемой им с другими индивидами интерсубъективной формы жизни, берется либералами за отправную точку для построения политической теории. Напротив, согласно коммунитаристам, люди по существу своему всегда являются социальными существами, индивидуальная и коллективная ↑идентичность которых определяется культурой, историей и традициями того общества, в котором они выросли и были воспитаны. Поэтому, к примеру, свобода в понимании коммунитаристов всегда является коллективистским и социальным, а вовсе не сугубо индивидуальным явлением; она понимается как укорененная в институциональном пространстве общества, т.е. в его структурах, институтах и практиках. Иначе понимается в политической философии **к.** и проблема рациональности. Рациональность мыслится философами-коммунитаристами прежде всего как коммуникативная (↑Коммуникация) рациональность и также понимается ими как коллективное явление, поскольку она укоренена в интерсубъективно разделяемых формах жизни и предполагает общие формы понимания, в т.ч. и понимания общего блага.

На этом основании философы-коммунитаристы потребовали поставить на первый план в совр. политической философии проблему сообщества, а не свободы или равенства. При этом они утверждали, что проблеме сообщества не уделяется достаточно внимания ни в либеральных теориях справедливости, ни в публичной культуре либеральных обществ. Поэтому философы-коммунитаристы критикуют узкий индивидуализм, легализм и нормативизм политической философии «нового либерализма» и ратуют за создание новой философии общественной, публичной жизни. В отличие от либералов, придерживающихся концепции «нейтрального» в ценностном и мировоззренческом отношении государства, философы-коммунитаристы (исключением в данном случае является А. Макинтайр) полагают, что государство должно поощрять определенную идею общего блага, что, в свою очередь, будет способствовать социальной сплоченности совр. либерально-демократических обществ. При этом в противоположность либералам философы-коммунитаристы понимают под «общим благом» субстанциальную концепцию благой жизни, определяющую образ жизни общества. Именно это общее благо призвано определять стандарты, с которыми должны сообразовываться предпочтения отдельных индивидов. Публичное преследование членами общества общих целей, определяемых концепцией общего блага, исключает требование нейтральности со стороны государства. Т.о., государство в понимании философов-коммунитаристов – это не «нейтральное» государство либералов, но государство, проводящее «политику общего блага», которая, в свою очередь, предполагает избирательный подход к концепциям человеческого блага и основанным на них образам жизни.

Дискуссия между либералами и коммунитаристами складывалась из нескольких важных эпизодов. Начало спорам было положено книгой М. Сэндела «Либерализм и границы справедливости» (1982), в которой он подверг развернутой критике понятие лишенного всякого социального и культурного контекста человеческого Я, служившее краеугольным камнем теории справедливости Дж. Ролза. М. Сэндел полагает, что либерализм Дж. Ролза и Р. Дворкина принадлежит к традиции «деонтологического либерализма», которая утверждает приоритет права над благом и считает, что общество лучше всего устроено тогда, когда оно подчиняется принципам, не предполагающим к.-л. конкретных представлений о благе. Тем не менее эгалитарный либерализм Дж. Ролза и Р. Дворкина никоим образом не является беспредпосылочным; в его основе лежит вполне определенное представление о человеческой личности. Эта либеральная концепция личности усматривает в ней субъекта, изолированного от всякого социального контекста и не обремененного к.-л. жизненно важными интересами и привязанностями. Как право предшествует благу, так и субъект с его способностью делать выбор предшествует своим целям и привязанностям. В результате в либерализме принципы справедливости становятся предметом человеческого конструирования, а представления о благе – предметом индивидуального выбора. М. Сэндел считает подобную либеральную

трактовку личности как автономного субъекта, а ее целей и идентичности как предмета личного выбора совершенно неадекватной и в теоретическом, и в социально-практическом смысле. Подобная асоциальная и индивидуалистическая концепция человеческой личности представляет собой карикатуру на действительные условия человеческого существования и не позволяет дать удовлетворительное объяснение базисным чертам нашего морального опыта. Она не учитывает то важное обстоятельство, что человеческая личность определяется существующими социальными практиками и формами жизни, в которые она включена с самого своего рождения и многие из которых не являются и не могут являться предметом ее личного выбора. Поэтому в действительности в обществе самоопределение личности осуществляется в рамках исполняемых ею социальных ролей, а вовсе не безотносительно к ним. По мнению М. Сэндела, подобная либеральная трактовка человеческой личности ведет к искаженному восприятию нашего морального опыта и способна крайне пагубно сказаться на политической жизни совр. обществ.

Известный канадский философ Ч. Тейлор критикует философские предпосылки либерализма. В своих работах он подчеркивает, что либеральный индивидуализм и **к.** придерживаются противоположных антропологических и методологических представлений. Ч. Тейлор опровергает теорию общественного договора, являющуюся одним из стержневых принципов политической философии Модерна, в основе которой лежит атомистический образ человека как существа, способного самостоятельно и безотносительно к каким-либо социальным узам достигать своих целей и обладать основополагающими правами. Этой атомистическо-индивидуалистической концепции человека он противопоставляет концепцию человека как социального существа. Ч. Тейлор подчеркивает, что одинокая жизнь человека вне того или иного сообщества невозможна. По его мнению, человек в принципе не может быть моральным субъектом вне и помимо к.-л. языкового сообщества и независимо от общих представлений о добре и зле, справедливом и несправедливом. Более того, либеральный индивидуализм имеет свои собственные исторические и социальные предпосылки; он мог появиться только в совр. мире. Классическая политическая теория, начиная с Аристотеля, концептуализировала человека как общественное существо, неспособное жить и наслаждаться благой жизнью вне политического сообщества. Только начиная с Т. Гоббса в западном мире возобладало иное представление о человеке как о самодостаточном и асоциальном индивиде, от рождения наделенном естественными правами, главным из которых является право на жизнь. За последние три столетия эти атомистические способы мышления, инициированные как политической философией Модерна, так и новой наукой о природе, набрали такую силу, что превратились в догму здравого смысла.

Ч. Тейлор считает глубоким заблуждением тезис либералов о том, что в обществе существуют только отдельные индивиды, наделенные основополагающими правами и обладающие своими собственными стремлениями, желаниями и жизненными проектами. По его мнению, человеческие судьбы всегда разворачиваются в контексте тех или иных конкретных сообществ, т.е. в рамках тех общих социальных уз и привязанностей, которые делают возможным взаимное признание индивидов. Сами по себе индивиды не имеют никаких прав; для того, чтобы вообще можно было говорить о правах, необходимо существование определенных социальных отношений, которые только и делают возможным обладание к.-л. правами. Эти права не являются безусловными, но имеют в качестве своей предпосылки *«the obligation to belong»* – «обязательство принадлежать» (Ч. Тейлор) к определенным интерсубъективным формам жизни.

На этом основании Ч. Тейлор защищает свой «социальный тезис», согласно которому право на обладание правами и обязательства перед сообществом имеют одинаковый статус. Идентичность человека как свободного и автономного индивида может быть выработана только в рамках вполне определенных интерсубъективных форм жизни при наличии соответствующих социальных и институциональных предпосылок. Иными словами, Ч. Тейлор утверждает, что свободный и равноправный западный индивид может быть тем, кем он является, только благодаря тому обществу и цивилизации, к которым он принадлежит. Однако коль скоро реализация нашей свободы зависит отчасти и от общества, к которому мы принадлежим, мы можем располагать полнокровной свободой только в том случае, если принимаем активное участие в его жизни. Поэтому Ч. Тейлор особо подчеркивает значение участия граждан в самоуправлении как важнейшем проявлении гражданской свободы в совр. мире.

Важный импульс дискуссиям между либералами и коммунитаристами придала публикация книги А. Макинтайра «После добродетели». Согласно А. Макинтайру, теоретической и мировоззренческой основой политической и моральной философии либерализма является проект Просвещения, направленный на рациональное обоснование норм морали при помощи претендующего на универсальную значимость разума. Его составляющими являются определенное понимание природы человека, моральных идеалов, которые ему надлежит реализовать в соответствии со своей природой, а также инструментальная концепция рациональности, которая видит в практическом разуме прежде всего условие для расчета средств, необходимых для достижения избранных индивидами моральных целей. А. Макинтайр считает, что этот проект был изначально обречен на

неудачу в силу того, что в нем отсутствовала еще одна важнейшая составляющая – понимание человеческой природы такой, какой она должна была бы стать, если бы человек реализовал свое истинное предназначение. По словам А. Макинтайра, крах проекта рационального обоснования морали приводит к тому, что в совр. либеральном обществе и культуре моральные дискуссии понимаются как столкновение несоизмеримых т. зр., а моральные предпочтения – как следствие произвольных актов выбора, лишенных рационального обоснования. В результате совр. либерализм опирается на хаотичную и бессвязную систему этических представлений и норм, не позволяющих ему создать к.-л. последовательную теорию человеческого блага и добродетелей, необходимых для его достижения.

Значимый вклад в спор между либералами и коммунитаристами был внесен также работами М. Уолцера. Он полагает, что поиск универсальной теории справедливости, которым озабочены либеральные теоретики, в принципе лишен всякого смысла. Представления о справедливости всегда имеют контекстуальный характер; нет иной перспективы взгляда на справедливость, кроме перспективы того или иного конкретного сообщества. Поэтому единственный способ определить требования справедливости заключается в том, чтобы выяснить, какое значение каждое конкретное сообщество придает тем или иным социальным благам. Общество является справедливым, если оно действует в соответствии с представлениями о справедливости, характерными для его членов и воплощенными в его структурах, институтах, практике и традициях. Поэтому проблема определения принципов справедливости – это проблема их смыслопонимающей интерпретации, а не философского конструирования. В частности, М. Уолцер считает, что характерное для американского общества понимание справедливости требует модели «сложного равенства», т.е. такой системы распределения социальных благ, которая была бы нацелена не на их уравнительную раздачу, но на проведение специфической политики «общего блага», благодаря которой неравенства в одной сфере жизни общества (напр., богатство) не оказывали бы деформирующего влияния на положение в других сферах жизни общества (к примеру, на доступ к качественному образованию и медицинскому обслуживанию или на распределение политической власти и т.д.). При этом, однако, М. Уолцер соглашается с тем, что другие общества могут иметь иные представления о справедливости, а в некоторых обществах, напр. построенных по кастовому принципу, справедливость подразумевает практически неограниченное неравенство в правах и социальных благах. Т.о., подход М. Уолцера к проблеме справедливости представляет собой разновидность культурного ↑релятивизма.

Возникнув первоначально в форме критики атомистического индивидуализма, лежащего в основе либеральных политических теорий, политическая философия **к.** в 1990-е гг. становится одним из самых влиятельных направлений совр. политической мысли. Критика либерального индивидуализма со стороны философов-коммунитаристов была направлена на внесение необходимых поправок в это господствующее течение совр. политической философии. Не стремясь его преодолеть или упразднить, они пытались путем рефлексивного осмысления теоретических и социальных предпосылок «нового либерализма» указать на его ограниченность, а также предложить средства, с помощью которых можно было бы преодолеть негативные побочные следствия, вызванные процессами эмансипации и индивидуализации в обществах позднего Модерна. Полемика между либералами и коммунитаристами способствовала также оформлению новой версии политической философии либерализма, получившей название «политического либерализма», что нашло свое выражение прежде всего в одноименной книге Дж. Ролза.

Лит.: *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000; Совр. либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998; *Bell D.* Communitarianism and Its Critics. Oxford, 1993; *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Oxford, 2004 (2 ed.); *Mulhall S., Swift A.* Liberals and Communitarians. Oxford, 1996 (2 ed.); *Reese-Schäfer W.* Kommunitarismus. Fr./M., N. Y., 2001; *Rawls J.* Political Liberalism. N. Y., 1993; *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge, 1982; *Taylor Ch.* Philosophical Papers. Vol. II: Philosophy and Human Sciences. Cambridge (MA), 1985; *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of Modern Identity. Cambridge (MA), 1989; *Walzer M.* Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality. Oxford, 1983; *Walzer M.* Thick and Thin. Notre-Dame, 1994.

КОНСТРУКТИВИЗМ – направление в ↑теории познания, ориентированное на использование в философии достижений науки, прежде всего биологии, нейрофизиологии, кибернетики, а также лингвистики и социологии. Представители **к.** опираются на труды англ. логика и математика Джорджа Спенсера-Брауна, австро-амер. физика Хайнца фон Ферстера, амер. психологов и лингвистов Эрнста фон Глазерсфельда, Грегори Бэйтсона, Поля Вацлавика, чилийских биологов Франциско Варелы и Умберто Матураны, нем. нейрофизиолога Герхарда Рота. В рамках т.н. радикального **к.** все большее влияние получает направление, опирающееся на идеи ↑Н. Лумана.

От радикального **к.**, оспаривающего саму возможность познания объективной реальности, редуцированную к бесчисленным субъективным реальностям человеческих сознаний, отличают его мягкую версию. Это так называемый *эрлангский конструктивизм*, апеллирующий к объективности языка и стремящийся преодолеть «наивное обнаружение мира» через конструи-

рование специальных языковых и научных методик. Сторонники этого направления опираются на идеи Гуго Динглера и Пауля Лоренцена. В наст. время оно представлено «школой Констанца» (Йорген Миттельштрасс, Фридрих Камбартель), «диалогическим» или «философско-антропологическим» конструктивизмом (Куно Лоренц, Вильгельм Камла), «методическим культурализмом» (Петер Йаних). Промежуточную позицию между радикальным и эрлангским **к.** занимает *интеракционистский* **к.**, восходящий к социальному конструктивизму Питера Бергера и Томаса Лукмана (Керстен Райх и др.).

Несмотря на существенные расхождения, все эти течения имеют общие исторические корни и объединяющую предпосылку, состоящую в негативном отношении к реализму с его теориями отражения и утверждениями о соответствии между субъективной действительностью и объективной реальностью.

Сторонники **к.** возводят свой подход к античному скептицизму (Пирон) и учению Протагора; своими предшественниками они считают также представителей средневекового номинализма и отдельных мыслителей Нового времени (Р. Декарт, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм). Однако первым аутентичным конструктивистом признается итальянский философ Джамбатиста Вико. Он предложил представление о человеке как о существе, совершенство которого, в отличие от совершенства Бога, состоит в совпадении познавательной и созидательной деятельности и который вынужден «составлять» свое познание из элементов. Т.о., человек становится созидателем истин, познаваемых благодаря этому «составлению». Вполне «конструктивистской» можно считать также концепцию синтетического априорного познания, выдвинутую И. Кантом. В совр. философии непосредственными предшественниками **к.** признаются †Э. Гуссерль и †Дж. Дьюи. В случае Э. Гуссерля востребованными оказываются детализованные исследования возникновения «жизненного мира», концепции о конструкции феномена вещи и возникновения сознания времени, а также разработка отношения повседневности к образованию научных теорий. В случае Дж. Дьюи принципиальное значение имеет отказ от репрезентативности в содержании научных теорий: последние рассматриваются в качестве прогностических вспомогательных средств, расширяющих возможности обращения с миром.

Естественнонаучные предпосылки **к.** лежат в конструировании релятивистской картины физической реальности (четырехмерное пространство-время, отличное от естественно-понятных трехмерного пространства и одномерного времени), а также в квантовой теории (тезис о зависимости результатов наблюдения частиц от позиции наблюдателя).

«Библией» радикального **к.** стала книга Дж. Спенсера-Брауна «Законы формы». Ученый предложил аксиоматическую систему пропозициональной логики или «логику различений», состоящую из двух аксиом, причем в ней отсутствуют такие обычные логические операции, как конъюнкция и дизъюнкция, а в качестве переменных выступают сами логические функции. Данные аксиомы («закон наименования» и «закон пересечения границы»), по мнению конструктивистов, описывают некоторые самоочевидные когнитивные процедуры, в первую очередь – операции наблюдения и описания, различения и именования, самонаблюдения и самоописания, – и в этом смысле служат фундаментом научных дисциплин, в т.ч. и социально-гуманитарных. Созданная Дж. Спенсером-Брауном логика, где «онтологические» реалии, идентичности, объекты и имена понимаются лишь как следствия осуществления тех или иных различений, стала методологическим основанием радикального **к.**

Во многом основываясь на этой логике, биологи У. Матурана и Ф. Варела отождествляют с познанием саму жизнь живых систем. В качестве познающей инстанции рассматривается организм, а то и его органы. Процессы познания сводятся к наблюдениям, а наблюдения к производству различений. Живая система в процессе своего самовоспроизводства, или †аутопойэсиса, осуществляет различения, и прежде всего выбирает те или иные свои следующие репликации. Несмотря на такое расширительное толкование познания, эпистемология радикальных конструктивистов сопровождается выраженным скепсисом, который в значительной степени покоится на нейрофизиологических аргументах. Так, У. Матурана утверждает, что не существует ск.-н. жесткой связи между спектральными значениями видимых объектов и фактической стабильностью свойств воспринимаемых цветов. Стабильность свойств объекта, его идентичность, сама его объектность суть конструкции или удобные фикции. Напр., апельсин остается оранжевым и при солнечном, и при электрическом свете, хотя в последнем случае прибор, измеряющий длины отражаемых им волн, зарегистрировал преобладание голубых (т.е. коротких) волн. Далее, в качестве популярного примера и метафоры конструктивисты указывают на «слепое пятно» в нашем поле зрения – огромный визуальный пробел на сетчатке в основании зрительного нерва, словно достраиваемый в процессе конструирования визуальной реальности; причем сам этот процесс познания как конструирования ускользает от нашего внимания: мы не видим того, что мы не видим. Из всего этого делается вывод о том, что невозможно установить стабильных корреляций между событиями во внешнем мире, объективной реальностью и состояниями нейронной активности. Нейроны взаимодействуют гл. о. друг с другом, и та информация, которая передается, не имеет ничего общего с конфигурациями воспринимаемых объектов или воспринимаемыми цветами и формами.

Лит.: *Bateson G.* Steps to an Ecology of Mind. Ballantine, 1972; *Foerster H. v.* Observing Systems. N. Y., 1978; *Glasersfeld E. v.* Radical Constructivism, a Way of Knowing and Learning. L., 1995; *Janich P.* Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus. Fr., 1996; *Lorenzen P.* Konstruktive Wissenschaftstheorie. Fr., 1974; *Luhmann N.* Gesellschaft der Gesellschaft. Fr., 1997; *Maturana H.* From Being to Doing. The Origins of the Biology of Cognition. Heidelberg, 2004; *Schmidt S. J.* Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Fr./M., 1987; *Watzlawick P.* Die erfundene Wirklichkeit. Fr., 1981.

КРИТИЧЕСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ – направление западной (гл. о. англо-американской и немецкой) философии, ядро которого составляют методологические и социально-политические идеи ↑К. Поппера и его последователей (↑И. Лакатоса, Дж. Агасси, ↑Дж. У.Н. Уоткинса, ↑Г. Альберта, Э. Топича, Х. Шпинера и др.). Термин «рационализм» в наименовании этого направления имеет несколько различных, но связанных между собой смыслов. Во-первых, в нем выражено стремление отделить сферу рациональности – науку – от псевдонауки, ↑метафизики и ↑идеологии как не обладающих «врожденным иммунитетом» против влияния иррационализма. В этом отношении **К.Р.** продолжает традицию «демаркационизма», имея непосредственными предшественниками и оппонентами логических эмпиристов, с которыми **К.Р.** расходится лишь в вопросе о критериях демаркации и, соответственно, о критериях рациональности. Хотя **К.Р.** декларирует принципиальную антиидеологичность своей доктрины, уже сама постановка проблемы демаркации имеет не только методологическое значение: по мысли К. Поппера, наука и рациональность могут и должны стать оплотом в борьбе против иррационального духа ↑тоталитаризма и социально-политической демагогии.

Во-вторых, рационализм К. Поппера противопоставлен эмпирицизму неопозитивистов (↑М. Шлика, ↑О. Нейрата, ↑Р. Карнапа, ↑Г. Рейхенбаха и др.). Разногласия затрагивали принципы обоснования научного знания, проблемы «рациональной реконструкции» научно-исследовательских процессов в их истории, понимания сущности научного метода. В противовес индуктивизму **К.Р.** выдвинул на первый план гипотетико-дедуктивную модель научного исследования, в которой преимущественное значение имеют рационально конструируемые схемы объяснения эмпирических данных, а сами эти данные, опирающиеся на конвенционально определяемый эмпирический базис, во многом зависят от рационально-теоретических схем.

В-третьих, рационализм этого направления выступает не только как характеристика научного знания и научных методов, но и как норма поведения ученого в ситуации исследования. С т. зр. **К.Р.** рационально действует тот ученый, который строит смелые теоретические гипотезы, открытые самым разнообразным попыткам их опровержения. Синонимом рациональности является соблюдение бескомпромиссной критики, опирающейся на научную методологию. Это подчеркнуто и в самом названии **К.Р.** Важнейшим следствием этой синонимии является признание принципиальной гипотетичности, предположительности знания, поскольку претензии знания на абсолютную истинность противоречат принципу критицизма и, следовательно, нерациональны.

Наконец, **К.Р.**, став в 1960–1970-е гг. теоретической основой социал-демократического реформизма, переплетается с традициями «социальной инженерии» и «социальной терапии», образуя совокупность концепций, направленных на решение конкретных проблем социальной жизни за счет реализации «рациональных проектов» производственного, культурного, политического развития. Улучшение жизненных условий и исправление социальных дефектов – социотехнические задачи, требующие системы «рациональных образцов» и «рациональных ориентиров». Эти установки **К.Р.** оказались привлекательными для той части прагматически и технократически настроенной интеллигенции, которая восприняла их как наиболее приемлемую философию социального действия, противостоящую пессимистическим тенденциям и контркультурным движениям. В развитии **К.Р.** можно выделить четыре этапа: 1920–1930-е гг. – формирование методологической доктрины К. Поппера; 1940–1950-е гг. – распространение его идей на область социальной философии и социально-исторического знания; 1960–1970-е гг. – «онтологическая реформа» **К.Р.** и его сращивание с социал-демократической идеологией, с политологическими и социологическими концепциями; 1970–1980-е гг. – ревизия «ортодоксального» попперианства и его модернизация с помощью идей когнитивной социологии науки, социальной психологии научных сообществ, ↑герменевтики, что привело к заметным противоречиям с исходными принципами **К.Р.** Методологическая концепция **К.Р.** развивалась от первоначального «наивного фальсификационизма» (опровергнутые гипотезы должны немедленно отбрасываться и заменяться новыми) к «усовершенствованному фальсификационизму» (теории могут сравниваться по степени «правдоподобия»; хорошо подтвержденные теории не отбрасываются немедленно при обнаружении «контрпримеров», а лишь уступают место более продуктивным в объяснении фактов теориям). Однако на всем протяжении своей истории **К.Р.** оставался «нормативной методологией», применение которой в рациональной реконструкции реальных процессов развития научного знания вело к огрублению и даже искажению последних. Попыткой приблизить концепцию **К.Р.** к действительной истории науки стала методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса. Радикальной ревизией

К.Р. явился ↑методологический анархизм ↑П. Фейерабенда, отбросивший идею демаркации и фальсификационизм и приравнявший рациональность к прагматическому успеху и творческому произволу. Другое направление ревизии **К.Р.** выразилось в «панкритическом рационализме» (У. Бартли, Г. Альберт и др.), провозгласившем принцип «критики собственных оснований» этой доктрины.

Распространение принципов **К.Р.** на историю и социальные науки означает прежде всего их ориентацию на теоретические образцы, заданные естествознанием. Однако, как признают сторонники **К.Р.**, в сфере социального знания принципы рациональности часто нарушаются из-за идеологических, классовых, групповых, личностных и иных пристрастий. Преодоление этой трудности они видят на пути превращения принципа критицизма в методологическую основу и этическую норму деятельности научных сообществ. Идеальная модель «Большой науки» – «открытое общество» беспристрастных исследователей – видится сторонникам **К.Р.** образцом подлинно демократического устройства общества в целом. С этих позиций были подвергнуты критике социальные учения и теории, содержание и практика реализации которых не соответствовали этому образцу. «Рациональность» и «демократия» в **К.Р.** – понятия, сопряженные по смыслу. Теоретики **К.Р.** сосредоточили усилия на разработке рекомендаций «социальной технологии», выполняющей предохранительные функции по отношению к демократическим институтам и позволяющей этим институтам гибко реагировать на изменения в социальной действительности, адаптироваться к ним. Двигателями этого процесса выступают НТП, распространение образования, усиление демократии, в результате чего рациональность становится доминирующей культурной ценностью.

Лит.: *Альберт Г.* Трактат о критическом разуме. М., 2003; В поисках теории развития науки. М., 1982; Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978; *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1–2. М., 1992; *Lakatos I., Musgrave A.* Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1972; Lührs G. et al. (Hg.) Kritische Rationalismus und Socialdemokratie. Bde. 1–2. Bonn, 1975–1976; Critical Rationalism, Metaphysics and Science: Essays for Joseph Agassi. Vol.1. Dordrecht etc., 1995.

КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ – неоднородное течение европейской и амер. философской мысли вт. пол. 19 – перв. пол. 20 в., представители которого признавали существование физического мира вне и независимо от сознания и проводили различие между объектом познания и его образом в сознании. **К.Р.** был одним из проявлений реалистической «реакции» на идеализм доминировавшего в тот период ↑неогегельянства и отражал стремление ряда мыслителей сформулировать философию, согласующуюся со здравым смыслом и наукой. В Германии о своей принадлежности к **К.Р.** заявляли представители реалистического направления в ↑неокантианстве (А. Риль, О. Кюльпе, Э. Бехер), считавшие «вещи-в-себе» необходимой основой для нашего знания о мире. На формирование взглядов британских критических реалистов (А. Прингл-Пэттисона, Р. Адамсона, Дж. Д. Хикса) отчасти повлияла философия И. Канта, отчасти – философия «естественного реализма» шотландской школы, но в целом их работы носили полемический характер и были посвящены критике феноменализма. В отдельное и относительно самостоятельное философское течение **К.Р.** оформился в США на базе критики неореализма. В 1920 ряд амер. философов – Д. Дрейк, А. Лавджой, Дж. Б. Пратт, А.К. Роджерс, ↑Дж. Сантаяна, ↑Р. В. Селларс и Ч. О. Стронг – выступили с программным сборником «Очерки критического реализма. Совместное исследование проблемы знания». В противовес эпистемологическому монизму неореалистов, отождествлявших содержание восприятия с воспринимаемым объектом, критические реалисты подчеркивали их различие, указывая на то, что между познающим субъектом и познаваемым объектом должно быть опосредующее звено в виде некоторого ментального образа или состояния. В процессе познания субъект приобретает знание не о содержании собственного сознания, а об объектах, существование которых не зависит от того, воспринимаются они или нет. Вместе с тем критические реалисты отмечали активную роль сознания, полагая, что не все чувственно воспринимаемые субъектом качества могут быть приписаны объекту; иначе было бы невозможно объяснить ошибки, иллюзии и вариативность восприятия. Ментальный посредник («данное» или «комплекс качеств») в каком-то смысле соответствует объекту, но является не его копией, а знаком, указывающим на присутствие объекта. Стремясь преодолеть недостатки локковского репрезентационизма, ведущего к идеализму, критические реалисты придавали важное значение анализу механизмов чувственного восприятия и познания в целом. Возможность познания независимых от сознания физических объектов они обосновывали изначальной ориентированностью человеческого опыта на внешний мир. Наиболее яркое выражение этот аспект нашел в учении Дж. Сантаяны о «животной вере», согласно которому мы инстинктивно, как животные, чувствуем, что внешние вещи существуют независимо от нас и в этих вещах представлены некоторые из воспринимаемых нами качеств. Однако в понимании природы опосредующих ментальных элементов и их роли в познании мнения критических реалистов разошлись. Дж. Сантаяна трактовал эти опосредующие элементы в духе платоновских идей как неизменные и вечные универсалии, воплощающиеся в конкретных существующих вещах. Д. Дрейк и Ч.О. Стронг усматривали в них сущности, представленные в ментальных явлениях, и строили панпсихическую

↑онтологию, постулируя существование единого «материала», из которого составлены объекты природы и сознание. С т. зр. других критических реалистов, данные или комплексы качеств, выполняющие роль посредника в процессе познания, являются свойствами отдельных психических состояний, а потому существуют исключительно в сознании. Но если А.О. Лавджой объяснял экзистенциальное отличие комплексов качеств от воспринимаемых объектов в терминах психофизического дуализма, то для Р.В. Селларса они представляли собой качественные аспекты деятельности мозга, существующие только благодаря своей связи с нейрофизиологическими процессами. В силу обострившихся разногласий амер. **к.р.** как течение распался в 1930-е гг., однако его участники, претерпев определенную эволюцию, продолжали отстаивать его принципы уже независимо друг от друга. Для Дж. Сантаяны, Ч.О. Стронга и Д. Дрейка **к.р.** стал аспектом их натуралистической философии. Дж. Б. Пратт эволюционировал в сторону ↑персонализма, создав концепцию «персонального реализма». А.О. Лавджой отстаивал позиции «темпоралистского реализма». Р.В. Селларс разработал теорию «физического реализма» и эмерджентной эволюции, во многом предвосхищая идеи ↑научного реализма.

Лит.: История философии: Запад–Россия–Восток. Кн. 3. М., 1998; *Пассмор Дж.* Сто лет философии. М., 1998; *Хилл Т.И.* Современные теории познания. М., 1965; *Drake D., Lovejoy A.O., Pratt J.B., Rogers A.K., Santayana G., Sellras R.W., Strong C.A.* Essays in Critical Realism. A Co-operative Study of the Problem of Knowledge. N.Y., 1920; *Drake D.* Mind and Its Place in Nature. N.Y., 1925; *Lovejoy A.O.* The Revolt Against Dualism. La Salle, 1930; *Santayana J.* Scepticism and Animal Faith. Introduction to a System of Philosophy. N.Y. 1923; *Sellars R.W.* Critical Realism. A Study of the Nature and Conditions of Knowledge. N. Y., 1916.

ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ (логический эмпиризм, неопозитивизм) – одно из основных направлений философии 20 в. Сформировался в Австрии и Германии в 1920-е гг. в дискуссиях и работах членов ↑Венского кружка (↑М. Шлик, ↑Р. Карнап, ↑О. Нейрат, Ф. Вайсман, ↑К. Гедель, Г. Ган и др.) и берлинского Общества эмпирической философии (↑Г. Рейхенбах, ↑К. Гемпель и др.). Влияние **л.п.** быстро росло, к нач. 1930-х гг. установились тесные идейные и научно-организационные связи неопозитивистов с представителями ↑Львовско-Варшавской школы, целым рядом британских, скандинавских и американских философов (↑А. Айер, ↑П.У. Бриджмен, Ч.У. Моррис, ↑Э. Нагель, ↑У.В.О. Куайн и др.) С приходом к власти национал-социализма большинство видных представителей **л.п.** эмигрировало в США. Здесь их идеи нашли восприимчивую аудиторию, что способствовало росту в этой стране логико-методологических исследований и формированию ↑философии науки как академической дисциплины.

Л.п. продолжал в новых формах традиции эмпиризма и критики ↑метафизики, характерные для классического позитивизма. Но в отличие от последнего неопозитивисты видели задачу философии не в описании методов науки и обобщении специально-научного знания в единую научную картину мира, а в деятельности по анализу языковых форм знания. От психологической формы ↑позитивизма ↑Э. Маха **л.п.** отличает широкое использование новых логических средств анализа, которые появились в результате революции в логике и математике на рубеже 19–20 вв. На этой основе неопозитивисты претендовали на революционный поворот в философии, призванный очистить ее от бесконечных дискуссий традиционной метафизики, и на решение актуальных философско-методологических проблем, выдвинутых развитием совр. науки. Это вопросы о роли знаково-символических средств научного мышления, о границе между научным и псевдонаучным знанием, об отношении теоретического аппарата и эмпирического базиса науки, о структуре теории, о природе и функциях математизации и формализации знания и др. Противопоставляя науку метафизике, представители **л.п.** считали, что единственно обоснованным и достоверным знанием является специально-научное знание. Традиционные философские вопросы объявлялись **л.п.** бессмысленной метафизикой на том основании, что они формулируются с помощью терминов (напр., «абсолют», «субстанция», «ничто», «дух народа» и т.п.), которые являются псевдопонятиями, поскольку не поддаются ↑верификации. Метафизика в этом плане предстает не просто как ложное учение, а как нечто лишенное смысла с т. зр. логических норм языка. Подлинно научная философия в своей критической функции должна быть направлена на устранение метафизики и псевдонауки, а в позитивной функции на анализ и экспликацию концептуальных средств науки. Эмпиризм в **л.п.** представал как четкое разграничение аналитических и синтетических высказываний, как отстаивание принципа верифицируемости и сводимости всякого действительного осмысленного знания к «непосредственно данному». Конечной целью этой программы выступала реорганизация научного знания в систему «унифицированной науки», в которой стирались бы различия в концептуальных и методологических средствах между отдельными науками о мире – физикой, биологией, психологией, социологией.

Исходная концепция **л.п.** была слишком жесткой и радикальной и вступала в противоречия с реальной природой научного знания. Со вт. пол. 1930-х гг., после распада Венского кружка и эмиграции его основных фигур, эволюция **л.п.** представляет собой последовательность отступлений от исходных позиций, компромиссов и модификаций. В результате внутренних дискуссий и критики извне неопозитивисты ослабили и модифицировали принцип верификации, тезисы о без-

условной достоверности базисных предложений наблюдения и сводимости теоретического языка науки к языку наблюдения. Основополагающая установка неопозитивистов о том, что предложения логики и математики суть аналитические истины, была подвергнута обоснованной критике У.В.О. Куайном. Наряду с этим такие историки науки, как ↑А. Койре, Л. Флек и др., показали неадекватность неопозитивистской модели знания, анализируя оригинальные работы выдающихся ученых, из которых следовало, что роль метафизических идей в создании научных теорий была весьма велика. Неспособность **л.п.** реализовать исходную программу привела к тому, что в 1950-е гг. он теряет статус ведущего направления логики и философии науки, а затем и перестает существовать как самостоятельное течение философии. Его поздние представители отошли от первоначальных принципов и стали отождествлять себя с общим движением ↑аналитической философии. В 1960–1970-е гг. под влиянием идей ↑К. Поппера и ↑Т. Куна сложился ↑постпозитивизм, резко критиковавший неопозитивистскую теорию науки и реабилитировавший «метафизику».

Лит.: *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960; *Гемпель К.* Логика объяснения. М., 1998; Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; *Крафт В.* Венский кружок. М., 2003; Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2006; *Швырев В. С.* Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки. М., 1966; *Никифоров А. Л.* От формальной логики к истории науки. М., 1983; Ayer A. (Ed.) Logical Positivism. L., 1959; *Haller R.* Neopositivism. Darmstadt, 1993.

Львовско-Варшавская школа – направление ↑аналитической философии, образованное группой логиков, философов и математиков, работавших в период между двумя мировыми войнами гл. о. в Варшаве и Львове. Основатель школы – ↑К. Твардовский, ученик Ф. Брентано. Днем рождения школы принято считать 15 октября 1895 : в этот день К. Твардовский получил кафедру философии во Львовском ун-те. Своего расцвета и международного признания школа достигла в 1930-е гг. Основные представители: ↑Я. Лукасевич, ↑Ст. Лесьневский, ↑Т. Котарбиньский, Я. Котарбиньска (Д. Штайнберг), К. Айдукевич, ↑А. Тарский, Т. Чежовский, З. Завирский, В. Витвицкий, В. Татаркевич, Ст. и М. Оссовские, Е. Собоциньский, Х. Мельберг, А. Мостовский, ↑Ю. Бохеньский, Ст. Яськовский, С. Леевский, А. Линденбаум, М. Кокошиньска, И. Домбска, Б. Собоциньский, К. Куратовский, Е. Слупецкий и др. Школа объединяла философов и математиков, логиков и искусствоведов, психологов и историков науки. Для школы было характерно резко отрицательное отношение к иррационализму, стремление к сближению философских и научных исследований, к приданию философским рассуждениям ясности, доказательного и логически строгого статуса. Участники школы разделяли убеждение в принципиальном родстве философского и научного способов мышления, выступали за «научную философию».

Важнейшим средством достижения этих целей считался логический анализ языка науки и философии, способствующий устранению неточностей и двусмысленностей, которыми, как полагали представители школы, питаются спекулятивно-иррационалистические философские концепции. **Л.-В.ш.** внесла значительный вклад в философию языка, теорию множеств, логическую ↑семантику и ↑семиотику, модальную и многозначную логику, в разработку «неклассических» систем математической логики (таковы, напр., системы Ст. Лесьневского); представителям школы принадлежат ценные металогические, метаматематические и методологические исследования (теория индукции, строение и функции научной теории, разработка аксиоматического метода: теория вероятностей, принципы построения иерархии формализованных языков, доказательства важнейших теорем о полноте и разрешимости для ряда исчислений), ряд фундаментальных работ по психологии, социологии, науковедению, истории философии, эстетике и логике.

Философские воззрения представителей школы не были однородными. Для большинства из них характерна ориентировка на логико-аналитические методы, скептицизм по отношению к традиционной (доаналитической) философии, идея «демаркационизма» (очищения языка науки и философии от «псевдопонятий» и связанных с ними «псевдопроблем» мировоззренческого плана). Стремление к эмпирическому обоснованию научного знания сближали **Л.-В.ш.** с логическим эмпиризмом. Вместе с тем основные представители **Л.-В.ш.** (К. Айдукевич, Т. Котарбиньский и др.) критиковали «догматический эмпиризм», рассматривая теоретические компоненты научных теорий как их необходимую часть. Значительную роль в общей структуре философских воззрений школы играли идеи материалистического номинализма (Т. Котарбиньский, Ст. Лесьневский, З. Завирский, С. Балей и др.), феноменологическая ↑теория познания (↑Р. Ингарден, Л. Блауштайн), неотомистская концепция истины (Я. Саламуха, Ф. Климке), идеи методологического ↑конвенционализма (К. Айдукевич). В борьбе с иррационализмом и субъективным идеализмом Л.-В. ш. находила опору в науке, ее методах и результатах.

Л.-В.ш. явила собой редкий феномен духовного единства людей интеллектуального труда, имеющих различные философские и научные ориентации, религиозные убеждения, политические пристрастия. Это позволило школе сыграть значительную роль в польской науке и культуре перв. пол. 20 в., выдвинуть польскую философию, логику и математику на видное ме-

сто в мировой науке, создать устойчивую традицию и стиль философских исследований, образования и коммуникации в философском научном сообществе. Школа распалась в 1939 с началом Второй мировой войны. Некоторые представители школы погибли, другие эмигрировали. После войны часть представителей школы активно участвовала в культурном возрождении страны, в развитии польской высшей школы. Столетний юбилей школы, отмечавшийся мировым философским сообществом в 1995 , показал, что идеи, разработанные школой, остаются актуальными в совр. философии, логике и математике.

Лит.: *Воленьский Я.* Львовско-Варшавская философская школа. М., 2004; *Wolenski J.* Logic and Philosophy in the Lwow-Warsaw school. Dordrecht etc., 1989; *Zamecki S.* Koncepcja nauki w szkole lwowsko-warszawskiej. Wroclaw, 1977.

Люблянская школа – группа словенских интеллектуалов, объединившихся в начале 1980-х гг. вокруг созданного ↑С. Жижеком «Общества теоретического психоанализа», выпускавшего журнал «Проблемы» и книжную серию «Аналекта». Наиболее известными представителями **Л.ш.** являются С. Жижек, М. Божович, М. Долар, А. Зупанчич и Р. Салецл. До конца 1980-х гг. влияние **Л.ш.** ограничивалось гл. о. Словенией, но после публикации на англ. языке «Возвышенного объекта идеологии» (1989) С. Жижека и сборника статей «Все, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока)» (1992) быстро распространилось на англо-, немецко- и испаноязычные страны. Отличительной особенностью Л. ш. служит теоретическая разработка идей позднего ↑Ж. Лакана в различных областях. Принято выделять три сферы приложения усилий представителей **Л.ш.**: (1) лаканианское прочтение философии Нового времени (особенно немецких идеалистов) и совр. философии; (2) развитие лаканианской теории ↑идеологии и ↑власти; (3) лаканианский анализ культуры и искусства.

При рассмотрении западноевропейской философии 17–18 вв. М. Божович утверждает, что узловой точкой, вокруг которой выстраивались представления о бессмертии, творении, природе и ↑желании, служило человеческое ↑тело, полностью зависевшее от взгляда лакановского «большого Другого» – Бога (напр., в окказионализме Мальбранша). М. Долар трактует диалектику Раба и Господина у Г.В.Ф. Гегеля как борьбу за лакановский «объект маленькое *a*», «прибавочное наслаждение» раба, присваиваемое господином, и предлагает «френологическое» прочтение гегелевской «Феноменологии духа»: афоризм «дух – это кость» понимается как свидетельство невозможности целостного субъекта. В работах А. Зупанчич субъект свободы у И. Канта описывается при помощи лакановской логики принудительного выбора, а трансцендентальное Я отождествляется с субъектом бессознательного. Кантовский этический поступок, освобожденный от естественной причинности и «патологических» черт, рассматривается А. Зупанчич как переход от желания к влечению.

При разработке лакановской теории идеологии и власти М. Божович, М. Долар и Р. Салецл основное внимание уделяют «воображаемому» и «символическому» порядкам. М. Божович объявляет паноптикум И. Бентама образцовым воплощением «большого Другого»: его власть и способность дисциплинировать субъектов покоится исключительно на фантазии о всевидящем надзирателе и уверенности в его всемогуществе. Критикуя ↑Л. Альтюссера, М. Долар указывает на существование разрыва между ↑интерпелляцией и материальными ритуалами и утверждает, что идеологическая вера не может возникнуть из простого исполнения ритуала без предварительного предположения о том, что они обладают символическим значением, которое, тем не менее, остается неизвестным субъекту. С т. зр. М. Долара, голос, занимая промежуточное положение между субъектом и господином, служит основным инструментом подчинения, как в интерпелляционном оклике; в то же время «молчаливый голос», возникающий на пересечении буквы и голоса (письмо), становится основой для политического ответа на приказ господина, связанного с сопротивлением, а не с подчинением власти. Помимо анализа механизмов функционирования идеологической фантазии и насилия в социалистических и постсоциалистических странах Восточной Европы Р. Салецл предлагает лакановский подход к демократии, в соответствии с которым своеобразие демократической власти состоит в «желании нежелания (быть абсолютной властью)». А. Зупанчич критикует тезис о «конце идеологии», согласно которому на смену идеологиям, требующим от субъекта самопожертвования во имя какого-то высшего дела, должен прийти принцип реальности, и настаивает на том, что «кризис сублимации» ведет к появлению еще более сильного идеологического давления, так как в этом случае происходит смешение реального и реальности, исключающее возможность возникновения желания.

Произведения искусства и различные явления культуры рассматриваются представителями **Л.ш.** гл. о. как иллюстративный материал, наиболее подходящий для разъяснения отдельных понятий лакановской теории.

Лит.: *Долар М., Божович М., Зупанчич А.* Истории любви. СПб., 2005; *Жижек С.* То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока). М., 2004; *Салецл Р.* (Из)вращения любви и ненависти. М., 1999; *Bozovic M.* An Utterly Dark Spot. Ann Arbor, 2000; *Dolar M.* A Voice and Nothing More. Cambridge, 2006; *Zizek S., Dolar M.* Opera's Second Death. L., 2002; *Zupancic L.* Ethics of the Real. L., 2000; *Zupancic A.* The Shortest Shadow. Cambridge, 2003.

Марбургская школа – см. **Неокантианство**

метафизика – направление мысли, которое вслед за Аристотелем можно охарактеризовать как «первую философию», предмет которой составляют высшие принципы, присущие всем дисциплинам. К ней традиционно относится – в качестве *общей* **м.** – учение о ↑бытии (↑онтология, ↑экзистенция) и категориях (модальность, тождество); в качестве *специальной* **м.** – естественная *теология* (учение о Боге), рациональная *психология* (природа, бессмертие души, ↑свобода личности) и трансцендентальная *космология* (основы физики); все они аргументируют a priori.

Нелегкое положение **м.** в 20 в. может быть понято лишь с учетом ее предыстории. Вплоть до периода рационализма **м.** выступает «царицей наук». Но вместе с тем со времени Ренессанса начинаются возражения против ее статуса; эти аргументы популярно и с предельной остротой формулируются Д. Юмом в эпоху Просвещения. Позднее И. Кант предпринимает свою знаменитую «Критику чистого разума» (1781), чтобы с помощью рефлексии, пояснений и ограничений сделать **м.** точной наукой. И все же **м.** остается проблемной сферой: после того как немецкий идеализм вновь возносит ее на спекулятивную высоту, естественнонаучный ↑позитивизм объявляет ее анахронизмом. Поскольку и такие мыслители, как К. Маркс, Ф. Ницше, В. Дильтей, соглашаются с данной характеристикой, **м.** становится в 19 в. синонимом далеких от жизни спекуляций.

Вследствие подобной печальной славы многие авторы 20 в. исследуют метафизические проблемы под иными названиями или даже совсем отбрасывают их, но последние при этом зачастую все же имплицитно вводятся, так что **м.** в 20 в. осуществляется в скрытой форме или как собственная противоположность. Здесь кроется одна из причин того, почему адекватная история **м.** в 20 в. до сих пор не написана.

Положение **м.** весьма осложнилось на рубеже 19–20 веков. Университетская философия частично еще придерживается **м.** идеализма (см. ↑неогегельянство), а отчасти стремится реформировать себя в ответ на позитивистские нападки. Последнее типично для ↑неокантианства. Правда, оно, согласно тезису «с Кантом, но только строже, нежели он» (П. Наторп), отбрасывает любую догматическую **м.** Однако его обращение к трансцендентальному методу И. Канта само есть **м.**, но именно в критическом кантовском смысле, который истолковывается даже слишком идеалистически.

В ↑прагматизме берется под защиту эмпирически реформируемая **м.** ↑У. Джеймс борется, с одной стороны, с *априори-метафизикой*, под которой подразумевает прежде всего гегелевское учение, но, с другой стороны, стремится утвердить *апостериори-метафизику*, которая в качестве метанауки обязана исследовать и сводить воедино результаты частных наук. ↑Интуитивизм ↑А. Бергсона принципиально отрицает любую системную философию, а с ней – **м.**, однако его учение об интуиции, которая как часть жизненного порыва в «непосредственном созерцании» постигает смысл и сущность вещей, конечно же, метафизично.

Наряду с названными общими теориями есть много оригинальных разработок по отдельным темам, напр., *теория предметностей* ↑А. фон Мейнонга (1904), – специальная онтология, которая трактует содержания психических переживаний как самостоятельные сущности («предметы») и тем самым впервые вовлекает в рассмотрение мир воображаемого.

Именно эта теория инспирирует ex negativo [от противного] первый этап ↑аналитической философии, *логический атомизм*. В своей критике А. Мейнонга ↑Б. Рассел (1905) стремится показать, что языковая форма предложений не может быть их логической формой. Здесь складывается основная установка аналитической философии: подходить к философским вопросам через логический анализ языка. На этом этапе отношение к **м.** двойственное: с одной стороны, Б. Рассел и ↑Дж. Э. Мур (после 1903) борются с **м.** британского неогегельянства, с другой стороны, логический атомизм формирует свою, пусть и скромную, **м.**

Кризис **м.** достигает кульминации в период между мировыми войнами: череде ее модернизаторов противостоят ее острейшие критики. «Модернизаторы» отказываются от **м.** как системы в пользу частных дисциплин. ↑М. Шелер начинает с рациональной психологии и теологии. Он обсуждает априорные основы морали (1913) и феноменологически исследует Я и понятие «священного», причем в сфере абсолютности индивидуального сознания он усматривает указание на существование Бога (1921); в его поздних работах разворачивается идея эволюционного пантеизма (1928–1929).

Апоретическая метафизика ↑Н. Гартмана выдвигает на первый план в качестве основания любой науки реалистическую, т.е. независимую от познающего субъекта онтологию; этот ↑критический реализм является, по Н. Гартману, просто рефлексированной формой здравого смысла (*natürliches Denkens*). ↑М. Хайдеггер подвергает критике то обстоятельство, что традиционная «онтология наличествования» «неверно представляет» временность и историчность «бытия-в-мире»; он делает попытку основать онтологию на изначальном феномене: собственное экзистирование предполагает проект собственного «здесь-бытия» (Dasein). Это «основополагающее конститутивное событие» М. Хайдеггер заявляет в качестве предпосылки всякой **м.** и тем самым как **м.** в содержательном первичном значении слова. В этом смысле **м.** необходимо принадлежит природе человека и есть «понимание бытия», т.е. «само здесь-бытие». Согласно ↑К. Ясперсу, основателю – наряду с М. Хайдеггером – ↑экзистенциальной философии человека подво-

дят к вопросу об абсолютном непознаваемость мира и пограничные ситуации. Это ведет к **м.**, где человек как нечто абсолютное принимает экзистенциальный проект, который все же должен потерпеть крушение. Правда, это крушение раскрывает «собственное бытие», но в то же время отбрасывает человека к исходной ситуации, чем и замыкается круг. Согласно космологической философии процесса ↑А.Н. Уайтхеда (после 1929), реальность складывается из самосозидающих, органически сросшихся друг с другом единичностей (*actual entities*), т.к. они находятся в постоянном движении и взамосвязи со всеми другими, они суть не вещи, а «процессы». «Принцип сращенности», посредством которого они образуются, уравнивается с Богом.

Если «модернизаторы» в той или иной мере критикуют традиционную **м.**, «критики» так или иначе предполагают ее. Наиболее отчетливо это заметно в «Логико-философском трактате» (1921) ↑Л. Витгенштейна. Правда, он выносит за скобки все недоступное логическому языку и т.о. отсылает **м.** в область «невысказываемого». Однако его семантической теории отражения все же требуется онтологический эквивалент, а именно начинающий развиваться логический атомизм, и поэтому фундамент «Трактата» метафизичен.

↑*Венский кружок (после 1923–1924), сложившийся* вокруг ↑М. Шлика, ↑Р. Карнапа и ↑О. Нейрата, – главный представитель ↑логического позитивизма, который выступает вторым этапом аналитической философии. Он ожесточенно атакует **м.** как «бессмысленную», а ее вопросы – как «мнимые проблемы», которые должны устраняться уточнением языка. Разумеется, вводимые при этом критерии сами являются метафизическими положениями, благодаря чему вся чрезвычайно острая критика подрывает саму себя. Также и карнаповское «преодоление **м.** посредством логического анализа языка» (1931) направлено, скорее всего, против М. Хайдеггера, а не против **м.** вообще.

После «поворота» М. Хайдеггер разрабатывает критику **м.** в форме *критики техники*: **м.** как «судьба» западноевропейской философии определяет совр. технику и науку. Исходя из этого, «преодоление» **м.** может «совершаться» лишь самим бытием. Человек может в лучшем случае подготавливать «пришествие» некоего свободного от **м.** образа истины бытия, в котором он (человек) «раз-мышляет» о преодолевшем **м.** бытии.

После кульминации критики **м.** в логическом позитивизме наблюдается повсеместное возвращение к ней. В континентальной философии это обстоятельство находит отражение в бесчисленных и различных по своей направленности течениях; противоположным примером выступает постепенное возвращение к **м.** аналитической философии. Вначале смягчается критика: с введением лингвистического анализа, инициированного «Философскими исследованиями» Л. Витгенштейна, место борьбы с **м.** занимает ее «терапия». Витгенштейновский анализ ↑языковых игр избегает скрытой **м.**, как это было в «Трактате», поскольку она отказывается от нормативности. Более систематично и с тенденцией к нормативизации действует Оксфордская школа обыденного языка Г. Райла (особ. в 1949), который стремится решать классические проблемы **м.** через сведение их с помощью муровского метода анализа понятий к языковым и категориальным ошибкам (см. ↑философия обыденного языка).

Отношение к **м.** меняется, когда ↑У.В.О. Куайн (в 1951–1960) начинает рассматривать онтологические импликации естественных наук с позиции логического позитивизма. Так, он исследует обстоятельства, при которых ученый оговаривает существование предметов класса *x*, и считает необходимым существование лишь отдельных вещей или классов, но никаких других сущностей. ↑П. Стросон создает в традиции лингвистического анализа «дескриптивную **м.**», пытающуся, вслед за И. Кантом, провести систематический, пусть и описательный анализ всеобщих свойств понятийной схемы, с помощью которой мы говорим и мыслим о мире. Другие философы, напр. ↑У. Селларс, обращаются к различным традициям и стремятся по-новому обсуждать помимо прочего и метафизические темы.

Хотя воззрения У.В.О. *Куайна крайне антиметафизичны*, а П. Стросон также весьма далек от **м.** в ее классическом смысле, они опосредованно пробуждают интерес к различным специальным метафизическим вопросам и вызывают продолжительные дискуссии, напр. о сущностных качествах, универсалиях (номинализм) и ↑возможных мирах. Из многочисленных работающих в этом направлении философов особенно часто отмечают усилия ↑С. Крипке по восстановлению «респектабельности» **м.**

В 1980-х гг. слово берет поколение философов, которые не находятся под непосредственным влиянием логического позитивизма и поэтому отваживаются непредвзято обращаться к **м.**, составляя даже концепции общего характера. При этом оказывается затруднительным сохранение влиятельной куайновской чисто экстенсиональной концепции мира и научного знания вместе с его материалистическим монизмом. ↑Д.К. Льюису это удается в рамках его концепции реализма ↑возможных миров, но за счет несомненно метафизических спекуляций относительно истории **м.** Другие авторы, вслед за Р. Чизомом, вновь принимают разные виды сущностей и сближаются с реализмом ↑повседневности, но вместе с тем все же вынуждены заново ставить многие проблемы классической **м.** В обоих случаях можно говорить о возвращении **м.**

В наст. время вновь дискутируются все темы традиционной **м.** Так, усилиями А. Плантинги и Р. Суинберна возрождается даже естественная теология, достигая и Европы (Р. Шпеман). Различия между аналитической и классической **м.** заключаются уже не в тематике и

зачастую даже не в аргументах, но прежде всего в *форме* аргументации. Напряженная история **м.** в 20 в. доказывает ее необходимость. Ее острейшие критики сами нуждаются в метафизических предпосылках; идейные основания любого критикующего отвергаются другими как «метафизический остаток». Существенный вклад в реабилитацию **м.** вносит систематическое изучение трудов И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля (напр., Дитером Хенрихом и †О. Хеффе). При этом позитивистский идеал некоей свободной от **м.** науки обнаруживает свою иллюзорность: любая конкретная форма **м.** может быть отвергнута, но **м.** как таковая, как поиск изначальных принципов действительности остается незаменимой. Это подтверждается принятием классической **м.** именно представителями совр. физики, напр. Ф. фон Вайцзеккером. Поэтому кантовский вопрос о возможности **м.** уже относится только к ее научной форме, ибо ее невозможно избежать, по меньшей мере, в качестве природного дара человека: «та или иная **м.** была всегда, и навсегда останется».

Лит.: Abel G., Salaquarda J. (Hg.) Krisis der Metaphysik. B., 1989; Henrich D., Horstmann R.-P. (Hg.) Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß – 1987. Stuttgart, 1988; *Höffe O.* Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. München, 2004; Kim J., Sosa E. (Ed.) Metaphysics. An Anthology. Malden, 1999; *Loux M. J.* Metaphysics. L., 2002; Loux M. J., Zimmerman D. W. (Ed.) The Oxford Handbook of Metaphysics. Oxford, 2003; *Strawson P. F.* Analysis and Metaphysics. Oxford, 1992; *Inwagen P. van.* Metaphysics. Boulder, 2002.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАРХИЗМ – философско-методологическая концепция, в основании которой лежит утверждение об абсолютной свободе научного творчества, в первую очередь свободе от «методологического принуждения», т.е. от претензий научной методологии на универсальность и объективность. **М.а.** связан гл. о. с идеями †П. Фейерабенда, развитыми в его работах «Против метода. Очерк анархистской теории познания» (1975) и «Наука в свободном обществе» (1978). Эти идеи перекликаются также с некоторыми постмодернистскими (†Постмодернизм) интерпретациями науки и используются в исследованиях «риторики науки». Претензии на методологический диктат, по мнению П. Фейерабенда, являются реликтом идеологии (своеобразной «светской» религии), согласно которой познание направляется к идеалу истины, следуя непреложным законам и правилам, которые универсальны в силу самой природы человеческого разума, его причастности к законам мироздания. Однако это не более чем иллюзия, исчезающая при непредвзятом рассмотрении истории науки. Наиболее важные и плодотворные идеи и результаты в науке (античный атомизм, коперниканская революция, электромагнитная теория поля, совр. физика микромира и т.п.) достигались именно тогда, когда ученые (сознательно или нет) отказывались следовать тому, что в соответствующие эпохи считалось «очевидными» и «бесспорными» методологическими правилами и шли своим оригинальным путем. Безграничное свободное творчество ума, изобретающего способы решения проблем и оценивающего их по успешности результатов, а не по соответствию законам и правилам есть высшая ценность человеческого познания и человеческого бытия в целом.

Сторонники **м.а.** выступают против любых форм †фундаментализма и «джастификационизма» (см. †Джастификация) в теории познания. В науке нет ни фундаментальных теорий, ни непогрешимого «эмпирического базиса». Результаты наблюдений «сами по себе» не имеют эмпирического значения – оно приписывается им теориями, с которыми связаны наблюдения (тезис о теоретической «нагруженности» наблюдений). Следовательно, наблюдения не могут ни подтверждать, ни опровергать теорию; т.н. «решающие эксперименты» на самом деле только указывают на возможность дискуссии между соперничающими теоретическими конструкциями. Сами теории – изобретения, которые по конвенции применяются как инструменты решения проблем. Они не только не опровергаются опытом, но и не могут вступать в логические отношения (следования, противоречия, дедуктивной эквивалентности), поскольку фигурирующие в них термины имеют различные значения (тезис о †«несоизмеримости» научных теорий), поэтому принцип †верификации и принцип фальсификации (†Фальсификационизм) как критерии научной рациональности не имеют смысла. Фундаментальные теории представляют собой особые «взгляды на мир в целом», и переход от одной теории к другой есть изменение мировоззрения, а не логическое развитие научных идей и не накопление истин (тезис антикумулятивизма). Методологическое требование «увеличения эмпирического содержания» является ложным следствием из эмпирицистского фундаментализма и противоречит истории науки (напр., переход от геоцентризма к гелиоцентризму первоначально не увеличил, а, наоборот, уменьшил эмпирическое содержание астрономии), на самом же деле теоретическая новация просто создает новую эмпирическую реальность, которую нельзя количественно сравнивать с реальностями иных теоретических конструкций.

Наиболее эффективна такая конкуренция, доступ к которой не ограничен монополией научных элит (каждая из которых стремится выдать свои концептуальные и методологические средства за универсальный метод); чем больше конкурентов, тем жестче прагматические требования к предлагаемым теоретическим альтернативам (принцип плюрализма и «пролиферации», т.е. размножения теорий), тем меньше опасность догматизма и, следовательно, деградации науки. В этом смысле

«нормальная наука» ↑Т. Куна есть симптом упадка, тогда как «революционная», или «кризисная», наука есть свидетельство расцвета и повышения творческой продуктивности. Единственным универсальным критерием участия в процессе научных инноваций является «вседозволенность» (*anything goes*). В конкурентной борьбе участвуют не только идеи, но и их носители – ↑научные сообщества. Поэтому важными факторами конкуренции в науке являются способы психологического и идеологического воздействия: пропаганда, сознательное замалчивание недостатков и превознесение достоинств защищаемых воззрений, приемы психологической суггестии, апелляция к авторитетам и т.п. В этом смысле наука ничем особенным не отличается от иных форм конкуренции, напр. от политической или идеологической борьбы; ее мораль не выше и не лучше обычной моральной практики в данной культуре.

М.А. не является «методологическим нигилизмом»; отрицается не роль метода, а его «диктатура»; не выбор наилучшей методологии, а свободная конкуренция методов и идей являются стратегией научной рациональности. Эта стратегия соединяет в себе черты ↑прагматизма, ↑инструментализма и ↑релятивизма. Основные тезисы, на которые опирается эта концепция, были подвергнуты критике различными философско-методологическими направлениями: ↑научными реалистами, ↑критическими рационалистами, ↑структуралистами.

Лит.: *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986; *Feyerabend P.* Against Method, L., 1975; *Feyerabend P.* Science in a Free Society. L., 1978; *Feyerabend P.* Three Dialogues on Knowledge. Oxford, 1991.

НАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ – см. **ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ**

НАУЧНЫЙ РЕАЛИЗМ – направление в ↑философии науки, для которого характерно признание независимого от сознания существования ненаблюдаемых объектов, постулируемых научными теориями. Отражая характерное для западной культуры представление о науке как наиболее надежном способе познания мира, раскрывающем внутренние механизмы изучаемых явлений и создающем истинную картину реальности, **Н.Р.** возник как реакция на ↑инструментализм, ↑конвенционализм и феноменализм в трактовке научного знания и его отношения к реальности. Название «**Н.Р.**» закрепилось за направлением после выхода в свет в 1963 книги Дж. Смарта «Философия и научный реализм». Доктрина **Н.Р.** соединяет в себе онтологические, эпистемологические и семантические компоненты. Как онтологическое учение **Н.Р.** утверждает, что постулируемые зрелыми научными теориями объекты (атом, электрон и т.п.) имеют столь же реальное существование, как и предметы нашего непосредственного восприятия, предполагая при этом, что мир имеет независимое от сознания онтологическое строение. Научные теории, по сути, служат описаниями изучаемой (наблюдаемой и ненаблюдаемой) области, которые могут быть истинными или ложными. Теоретические термины зрелой науки референциальны, т.е. если содержащие их теории истинны, то по крайней мере некоторые из этих терминов обозначают реальные структурные компоненты Вселенной, а не просто выполняют роль удобных соглашений или инструментов, используемых для систематизации эмпирических данных. Более того, согласно **Н.Р.**, истина (в том числе и теоретическая) достижима, но это не означает, что наука может обладать полной и окончательной истиной, ибо такая истина – лишь идеал, к которому наука будет постоянно стремиться, обладая на каждом этапе «приблизительно» или «относительно» истинными теориями. Наиболее важный аргумент в пользу **Н.Р.** в формулировке Х. Патнэма звучит так: **Н.Р.** – «единственная философия, которая не делает из успеха науки чудо», т.е. успешность науки в объяснении и предсказании явлений, а также ее методологическую и инструментальную надежность нельзя адекватно понять, если не предположить, что зрелые научные теории являются по крайней мере приблизительно истинными описаниями реальности.

Понятие истины имеет особое значение для **Н.Р.** Подчеркивая, что только с помощью этого понятия можно раскрыть сущность науки и уяснить структуру, динамику развития и цель научной деятельности, научные реалисты определяют истину как соответствие реальности. Однако корреспондентная теория истины сталкивается с рядом серьезных трудностей, обусловленных прежде всего концептуальной непроясненностью отношения соответствия и понятия факта, или реального положения дел, которому должна соответствовать наша мысль, поэтому эта теория стала главной мишенью внешней и внутренней критики **Н.Р.**, а также, по признанию многих, и его «ахиллесовой пятой». Во многом критика **Н.Р.** опиралась на тезис о недоопределенности теорий эмпирическими данными, согласно которому в науке нередко сосуществуют две или более эмпирически эквивалентных теории, т.е. теории, в равной мере подтверждаемые имеющимися эмпирическими данными, но постулирующие разные теоретические объекты и дающие разное теоретическое описание изучаемой области. Из факта существования таких теорий критики делали вывод о бессмысленности каких-либо разговоров об истинности этих теорий, ибо при выборе между ними ученые могут руководствоваться лишь прагматическими критериями (экономичностью, простотой и т.п.). Еще одно серьезное возражение против **Н.Р.**, получившее благодаря Л. Лаудану название «пессимистическая индукция», состоит в том, что предлагаемое научными реалистами объяснение успешности науки разрушается самой историей науки, знающей немало теорий, которые в течение долгого време-

ни были эмпирически успешными, но в конечном счете оказались ложными. Отсюда методом индукции можно заключить, что и нынешние успешные теории, вероятно, являются ложными, а стало быть, между эмпирической успешностью и истинностью теорий нет той связи, на которую указывают научные реалисты. Важную роль в критике **н.р.** сыграл и тезис о теоретической нагруженности эмпирических фактов, истолковываемый как свидетельство зависимости процедуры эмпирической проверки теорий от самих теорий, которая, т.о., не может говорить в пользу истинности теорий. Серьезной инструменталистской критике **н.р.** был подвергнут сторонниками «историцистской» философии науки (↑Т. Куном, ↑П. Фейерабендом и др.), выдвинувшими тезис о несоизмеримости научных теорий, который предполагает, что каждая теория опирается на свою задаваемую ею «онтологию».

Уязвимость **н.р.** перед критикой стала для многих его сторонников доказательством его «метафизичности» и «догматичности» и послужила поводом для поиска «реалистических» концепций, отвечающих духу науки, но не связанных с трактовкой истины как соответствия реальности. Так, Я. Хакинг и Н. Картрайт отвергают истинность научных теорий, но признают существование объектов, постулируемых этими теориями, на том основании, что эти объекты действуют как причинные факторы, фиксируемые в экспериментальной работе ученых, которые могут манипулировать ими, заставляя их порождать определенные эффекты. Дж. Уоррол защищает концепцию «структурного реализма», согласно которому единственными реалистически интерпретируемыми элементами теорий являются математические формализмы, отражающие структуру ненаблюдаемого мира. Ряд философов (↑Х. Патнэм, ↑М.Б. Хессе, А. Масгрейв и др.) предложили концепции «реализма» («внутреннего», «прагматического», «умеренного» и т.п.), сочетающие когерентную трактовку истины с различными прагматистскими и верификационистскими критериями («рациональной приемлемостью», «оправданной утверждаемостью» и т.п.). А. Файн, занимающий нейтральную позицию в споре между научными реалистами и их противниками, называет ее «естественной онтологической установкой» и объявляет все философские истолкования истины «чужеродными дополнениями» к науке. Б. ван Фраассен в противоположность **н.р.** разрабатывает концепцию «конструктивного эмпиризма», настаивая на том, что подлинной целью науки является не теоретическая истина, а эмпирическая адекватность теорий.

Некоторые философы (Р. Бойд, Д. Папино, Р. Миллер и др.) считают неприемлемым усовершенствование «реализма» путем отказа от понимания истины как соответствия реальности. С их т. зр., **н.р.** дает наиболее адекватную картину функционирования и развития науки именно благодаря тому, что представляет собой единый «пакет» взаимосогласованных и взаимоподдерживаемых философских концепций, включающий в себя, помимо всего прочего, корреспондентную теорию истины, натуралистическое истолкование знания, представление об объективной естественно-классовой структуре реальности и каузальную теорию референции, объясняющую инвариантность референции научных терминов при смене теорий.

Пик дискуссий вокруг **н.р.** пришелся на 1960–1970-е годы, и хотя затем интерес к нему стал убывать, он продолжает оставаться одним из направлений в совр. философии науки.

Лит.: *Bhaskar R.* Realist Theory of Science. Sussex, 1978; *Harre R.* Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences. Oxford, 1986; *Psillos S.* Scientific Realism: How Science Tracks Truth. L., 1999; *Putnam H.* Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers. Vol. 1. Cambridge, 1975; *Smart J.* Philosophy and Scientific Realism. L., 1963; *Smith R.* Realism and the Progress of Science. Cambridge, 1981.

НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ – различные философские направления, использующие идеи Аристотеля. При этом к **н.** не относятся разнообразные исследования работ Аристотеля, представляющие собой пеструю смесь историко-филологических и систематических штудий. **Н.** называются лишь те направления, которые, возвращаясь к идеям Аристотеля, в то же время вносят собственный систематический вклад. В перв. трети 20 в. англоязычная философия в некоторых областях шла по иному пути, нежели философия континентальная. Данное обстоятельство не касается **н.**, поскольку он развивался в обеих традициях, как правило, независимым образом.

К аристотелевской ↑онтологии обращался уже Ф. Брентано, один из основателей совр. ↑феноменологии и предшественник ↑Э. Гуссерля. Польский логик ↑Ян Лукасевич обязан развитием своей многозначной логики интенсивным исследованиям трудов Аристотеля. ↑А.Н. Уайтхед в своем выдающемся наброске космологии 20 в., хвалит мастерский анализ Аристотелем понятия «порождение». Еще в большей степени черпает импульсы из работ Аристотеля ↑М. Хайдеггер. Хайдеггеровский анализ неискаженного мироперевживания, представленный им в «Бытии и времени» (1927), в большой части восходит к аристотелевскому анализу морально-практической способности суждения (*phronēsis*), хотя при этом и утрачивается его внутренняя связь с этическими добродетелями. Обширная полемика М. Хайдеггера с Аристотелем находит отражение в его лекциях «Основные понятия аристотелевской философии» (летний семестр 1924), «Основные понятия античной философии» (летний семестр 1926) и «Аристотель. Метафизика. Кн. 1–3. О сущности и действительности силы» (летний семестр 1931). Однако хайдеггеровское

мышление слишком независимо, чтобы относить его исключительно к **н.** В «Бытии и времени» место относительно самостоятельного аристотелевского анализа философского и морально-политического ↑бытия (так же как разделения онтологии и ↑этики) занимает возвысившийся до онтологии и фундаментальной философии анализ дофилософского бытия.

Под лозунгом «антиэссенциализма» ↑У.В.О. Куайн отвергает восходящую к Аристотелю метафизику субстанции. В своем «Опыте дескриптивной метафизики» в книге «Индивиды» (1959) Питер Стросон подвергает анафеме субстанциальную теологию и объявляет себя готовым к «доброму старому аристотелевскому эссенциализму». При этом он удовлетворяется описанием фактической структуры нашего мышления, в котором прослеживается близость к кантовской теории опыта. Дэвид Виггинс в своей работе «Сходство и тождество» (1980) с помощью так называемых сорталов (субстантивных высказываний, говорящих о том, *чем* является предмет) реабилитирует аристотелевское понятие предиката субстанции. Его идея «естественных видов» как элементарного класса сорталов также отсылает нас к Аристотелю.

Еще большее значение **н.** приобретает в *практической философии*, причем как в философской ↑теории действия, так и в философской этике и ↑политической философии. Х. Перельман, Т. Фивег и У. Хеннис в своей попытке определить характерный и отличный от естественных наук метод правовых и политических наук, обращаются к традиции топики и риторики, в том числе и к Аристотелю. В работах Иоахима Риттера, бывшего ассистента ↑Э. Кассирера, **н.** соединяется с ↑неогегельянством и, будучи направленным против И. Канта, обосновывает обновление практической философии («Метафизика и политика», 1969). Грозящей совр. миру опасности со стороны субъективности и свободы И. Риттер противопоставляет аристотелевско-гегельянскую философию нравственности в значении институтов свободы. При «учениках» Риттера – Германе Люббе, Одо Маркварде и, в меньшей степени, Роберте Шпемане – это направление **н.** завоевывает едва ли не главенствующую роль примерно на двадцать лет. В рамках полемики учеников И. Риттера с Германом Крингсом и его учениками (↑О. Хеффе и А.М. Пипер), а также с дискурсивной теорией ↑К.-О. Апеля и ↑Ю. Хабермаса – Аристотель и Г.В.Ф. Гегель становятся противовесом кантианским подходам.

Оксфордская школа аналитической философии языка (*ordinary language philosophy*) не полностью принадлежит **н.** в узком смысле слова. Однако аристотелевский дух оказал на нее сильное влияние в исследовании элементарных многозначностей, в теории критики языка и в дискуссии об апориях. Впрочем, стремление разрешить философию с помощью языковой терапии отличает ее от Аристотеля.

Гертруда Э.М. Энском, ученица ↑Г. Райла и ↑Л. Витгенштейна, в своей основной работе «Интенция» стремится к обновлению практической философии из аристотелевского духа. При этом она противопоставляет себя совр. эмпирической традиции, начинающейся с Д. Юма; кантовская философия морали и права остается ей чуждой и по сути дела неизвестной. В центре «Интенции» находится изначальное практическое знание, которое, в противоположность знанию теоретическому, не основано на наблюдениях и по аналогии с аристотелевским практическим силлогизмом может быть реконструировано на основе комбинации намерения (*intention*) и способов его достижения. «Логический вывод» Г.Э.М. Энском состоит не в высказывании, а в осуществлении действия.

Яростно критикуя консеквенциализм, Г.Э.М. Энском развивает инспирированную Аристотелем и Фомой Аквинским ↑этику добродетелей. По этому же пути идет и Георг Хенрик фон Вригт, установивший различие между добродетелями, ориентированными на собственное ↑благо, и добродетелями, направленными на благо других. Филиппа Фут противопоставляет добродетелям, ограничивающим действие определенных аффектов (смелость, благоразумие), добродетели, компенсирующие дефицит мотивации (справедливость, благотворительность). В своей работе «Естественная добродетель» (2001) она защищает морально-философский натурализм, на который, в свою очередь, оказал влияние аристотелевский аргумент *ergon tou anthrōpou* (дела, характерного для человека). По ее мнению, добродетели играют в жизни человека столь же важную роль, «как жала в жизни пчел».

Пожалуй, самый сильный импульс для новой этики добродетели исходит от инспирированной Аристотелем и Фомой Аквинским критики ↑А. Макинтайра в адрес Просвещения, дарующего произвольность выбора моральной позиции. Для его преодоления нужно сохранять те традиции, которые вырабатывают необходимую историческую взаимосвязь для форм действий и жизненных форм. В то же время защищаемый А. Макинтайром релятивистский ↑коммунитаризм противоречит универсальной по своим масштабам эвдаймонистической этике Аристотеля. Подобно О. Хеффе нерелятивистскую аристотелевскую этику добродетели, соединяющуюся с «аристотелианской социал-демократией», разрабатывает и Марта С. Нуссбаум. Философская этика О. Хеффе сильнее ориентирована на самого Аристотеля. Он возрождает не только аристотелевские методические идеи о знании-плане, но и определяемую принципом счастья и настойчиво претендующую на универсализм этику добродетели. Однако О. Хеффе рассматривает такую этику не как альтернативу И. Канту, видя в кантовской этике автономии важное дополнение и углубление этики Аристотеля. В своей политической философии О. Хеффе реабилитирует аристоте-

левскую кооперационистскую модель политики, однако опять-таки не как единственную, а как дополнительную по отношению к теории договора Т. Гоббса и ее развитию у И. Канта и ↑Дж. Ролза.

Лит.: *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1996; *Хеффе О.* Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. М., 1994; *Anscombe G.E.M.* Intention. Ithaca, 1958; *Hennis W.* Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft. Neuwied etc., 1963; *Höffe O.* Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles. Regensburg, 1971; *Höffe O.* Lebenskunst und Moral. München, 2007; *MacIntyre A.* After Virtue. Notre Dame, 2007 (3 ed.); *Nussbaum M.* Gerechtigkeit oder das gute Leben. Fr./M., 1999; *Perelman Ch., Olbrecht-Tyteca L.* Traité de l'argumentation. P., 1958 ; *Riedel M.* Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur neuzeitlichen Sprache der politischen Philosophie. Fr./M., 1975; *Ritter J.* Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel. Fr./M., 1967; *Viehweg Th.* Topik und Jurisprudenz. München, 1953.

НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО – первоначально – собирательная характеристика философских течений в (1) Германии, (2) Италии, (3) Франции, (4) англосаксонской культуре и (5) Нидерландах, которые существовали на рубеже 19–20 в. и опирались на философию Г.В.Ф. Гегеля. В наст. время как **н.** рассматривают неопрагматическое (см. ↑Неопрагматизм) истолкование Г.В.Ф. Гегеля (6).

(1) Критическое рассмотрение философии Г.В.Ф. Гегеля в Германии (в отличие от других стран) являет собою важный поворотный момент. Возникшие на волне индустриальной революции прагматические настроения привели как к широкой маргинализации идеалистического системного мышления, так и к релятивистскому ↑историзму. Впервые позитивное истолкование в Германии философия Г.В.Ф. Гегеля получила у В. Дильтея. В своей работе «Возрождение гегельянства» (1910) В. Виндельбанд обращается к изданным Г. Нолем ранним теологическим работам Г.В.Ф. Гегеля. На их основе гегелевская философия не предстает более как рационалистическая ↑метафизика и оказывается весьма полезной для ↑философии культуры, ибо в таком виде **н.** не составляет конкуренцию господствующему в это время ↑неокантианству. Для **н.** характерно постоянное переключение внимания с системно-метафизических моментов, как то концентрации на ↑феноменологии и философии объективного духа, – на проблему удовлетворения, согласно формуле В. Виндельбанда, «мировоззренческого голода, охватившего молодое поколение». В этой связи, напр., Г. Лассон разрабатывает узко религиозную интерпретацию Г.В.Ф. Гегеля. О систематическом развитии философии от И. Канта к Г.В.Ф. Гегелю впервые стал говорить Р. Кронер. Наметившемуся уже у Т. Геринга и в особенности проявившемуся у Ю. Биндера и К. Ларенца злоупотреблению философией Гегеля в интересах фашистской идеологии, опирающемуся на гегелевское понятие «народного духа», противостоит точка зрения Т. Литта с его либеральной интерпретацией, ориентирующейся на философию культуры В. Дильтея, а также позиция И. Риттера.

(2) В Италии **н.**, возникшее на основе более раннего неаполитанского гегельянства А. Веры и Б. Спавенты, основное внимание сосредотачивает на систематических притязаниях Г.В.Ф. Гегеля. Однако при этом выносятся за скобки рационально-метафизические моменты философии Г.В.Ф. Гегеля, о чем свидетельствует и заглавие основной работы Б. Кроче «Что живо и что умерло в философии Гегеля» (1907). Б. Кроче подхватывает тезис о самообъективации абсолютного духа в социальной и культурной жизни, но при этом отвергает панлогизм, а в своей эстетике, находящейся под влиянием Канта, не признает гегелевское подчинение искусства религии и философии, равно как и тезис о смерти искусства. Дж. Джентиле более решительно, чем Б. Кроче, разрабатывает идею самоманифестации абсолюта, укореняя ее, в противоположность Г.В.Ф. Гегелю, не в чистом мышлении, но, примыкая в этом к И.Г. Фихте, в чистом акте (atto puro).

(3) Во Франции, благодаря Ж. Валю (1929), ˆА. Койре (1939) и Ж. Ипполиту (1946), философия Г.В.Ф. Гегеля обрела значительное влияние. В центре гуманистической интерпретации феноменологии у ↑А. Кожева, ориентирующегося на ↑М. Хайдеггера и К. Маркса, находится диалектика отношений господина и раба. Эта интерпретация, которую разделяют и слушатели А. Кожева – ˆМ. Мерло-Понти, ↑Ж. Батай и ˆЖ. Лакан, – вопреки или из-за знаменитого изречения Ж. Валя, полагающего, что она «явно ложна, но очень любопытна», ответственна также за заметное и сегодня во французской философии усвоение гегелевских мотивов мышления и мыслительных форм, позволяющее этой философии сохранять самостоятельность. В то время как А. Кожев, вслед за К. Марксом, исходит из того, что Г.В.Ф. Гегель рассматривает труд как сущность человека, Ж. Ипполит, хотя и следует Ж. Валю в определении феноменологии как собственно центра гегелевской философии, тем не менее придерживается мнения, что ее фундаментальной темой является «несчастное сознание»: «Счастливое сознание – это или наивное сознание, еще не осознавшее свою несчастность, или сознание, преодолевшее свою дуальность и обретшее целостность по ту сторону разделения».

(4) Американец Дж. Ройс, споря с ↑прагматизмом и опираясь преимущественно на ранние работы Г.В.Ф. Гегеля, создал свою «логику страсти», призванную показать неразрывность мышления и воли у Г.В.Ф. Гегеля. В Англии в центре внимания оказалось критическое истолкование гегелевской практической философия. При этом как Т.Х. Грин, так и ↑Ф.Г. Брэдли заняли амби-

валентную в отношении Г.В.Ф. Гегеля позицию. Брэдлевской критике логики как «непостижимого балета обескровленных категорий» противостоит позиция Дж. Э. Мак-Таггарта, представляющего логику как чистое категориальное учение, которое должно продемонстрировать, насколько недостаток обычного употребления категорий отсылает нас к более высокой форме мышления.

(5) Особое развитие **н.** получило в Нидерландах, где не остались вне поля зрения метафизические притязания Г.В.Ф. Гегеля. Г. Болланд предложил версию сильно модифицированной и обновленной гегелевской системы, дальнейшее развитие которой осуществил К.Ж. Пен, а И.Б. Вигерсма довел эту линию до натурфилософского упразднения естественных наук. Однако эта школа по причине своей антисемитской позиции потеряла влияние после Второй мировой войны.

(6) В отличие от Германии и Италии (главных стран, в которых получило распространение **н.**), где в последние годы вновь становится предметом рассмотрения раньше остававшийся в тени метафизический момент гегелевского мышления, – на родине прагматизма сегодня приобрела влияние гуманистическо-прагматическая интерпретация Г.В.Ф. Гегеля, предложенная †У. Селларсом в его «Гегелевских медитациях» (1953) и в дальнейшем развитая Р. Брандомом, Дж. Макдауэлом, Т. Пинкардом и Р. Пиппином. Наряду с критикой †У.В.О. Куайном и У. Селларсом «непосредственности» и с переходом к †холизму, решающее значение здесь имеет критика †Д. Дэвидсоном дуализма «схема–мир», а также кризис эпистемологического реализма.

Лит.: *Bolland G. J. P. J.* Zuivere rede en hare werkelijkheid, een boek vor vrienden der wijsheid. Leiden, 1904; *Croce B.* Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel. Bari, 1907; *Gentile G.* L'atto del pensare come atto puro. Bari, 1912; *Haering Th.* Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Leipzig, 1929; *Hyppolite J.* Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. P., 1946; *Koyré A.* Note sur la langue et la terminologie hégélienne [1931] // Études d'histoire de la pensée philosophique. P., 1971. P. 190–224; *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1924; *Lasson G.* Was heißt Hegelianismus? B., 1916; *Litt Th.* Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung. Heidelberg, 1953; *McTaggart J.* A Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910; *Ritter J.* Hegel und die französische Revolution. Köln, 1956; *Royce J.* Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919; *Sellars W.* Empiricism and the Philosophy of Mind // Feigel H., Scriven N. (Hg.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. 1. Minneapolis, 1956; *Wahl J.* Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel, P., 1929; *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus. Heidelberg, 1910.

НЕОКАНТИАНСТВО – одно из ведущих направлений философии нач. 20 в. Понятие **н.** окончательно оформилось у Отто Либмана в его книге «Кант и его эпигоны» (1865): несмотря на существование предшественников, именно в ней закладывается начало **н.** Целеполагание в **н.** может быть описано посредством двух максим: «Необходимо вернуться к Канту» (О. Либман) и «Понять Канта значит выйти за пределы его философии» (В. Виндельбанд). С одной стороны, **н.** ставит своей задачей переосмысление содержания и метода кантовского мышления. С другой стороны, неокантианцы подчеркивают систематическую взаимосвязь кантовских «Критик» и распространяют кантовский критический взгляд в направлении трансцендентальной философии культуры. Переосмысление содержания предполагало также филологическое исследование текстов, которое в 1894 увенчалось выходом инициированного В. Дильтеем и Э. Целлером академического издания работ, писем, лекций и рукописного наследия И. Канта. Гарантией новых исследовательских результатов послужило основанное в 1897 Х. Файхингером издание журнала *«Kant-Studien»*.

Уже в раннем **н.**, до О. Либмана, существовал целый ряд отдельных мыслителей, которые после заката «объективного идеализма» гегелевского типа обратились к критическому идеализму И. Канта. Здесь стоит упомянуть Фридриха Эдуарда Бенеке, Христиана Германа Вайссе и, конечно же, Куно Фишера с его оказавшим большое влияние представлением И. Канта в работе «История новейшей философии» (1860). Во Франции и Италии также произошло повторное открытие И. Канта благодаря Шарлю Ренувье, Феличе Токко и Карло Кантони. Однако решающий импульс новой рецепции И. Канта был придан О. Либманом, а также Ф.А. Ланге благодаря главе об И. Канте в его широко известной работе «История материализма» (1865, в 2-х тт.). В дальнейшем важными стимулами развития **н.** оказались размышления таких естествоиспытателей, как Герман фон Гельмгольц, над априорными основаниями своей работы.

Н. берет начало в теоретико-познавательном обосновании научного познания. Особое значение придавалось трансцендентальному методу, который понимался лишь аналитически, в связи с вопросом об условиях возможности понимания уже имеющихся фактов. Для большей части представителей **н.** речь шла о критико-метафизической позиции, направленной в особенности против кантовского учения о «вещи в себе». Т.К. Остеррайх в 1916 разграничивает шесть различных направлений **н.**: «1. Физиологическое направление (Г. Гельмгольц, Ф.А. Ланге); 2. Метафизическое направление (О. Либман, И. Фолькельт); 3. Реалистическое направление (А. Риль, О. Кюльпе); 4. Логистическое направление (Г. Коген, П. Наторп, †Э. Кассирер – Марбургская школа); 5. Ценностно-теоретический критицизм (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Мюнстерберг); 6. Релятивистское преобразование критицизма (†Г. Зим-

мель)». В 1923 Т.К. Остеррайх добавил к ним седьмое, «психологическое» направление, к которому он относит школу Я.Ф. Фриза и в особенности школу Л. Нельсона. Данной классификации противостояло различие, на котором вскоре сосредоточилось профессиональное и общественное внимание: противопоставление Марбургской и Юго-западной (иногда называемой Баденской) школами **н.** Преимущество классификации Т.К. Остеррайха в том, что она охватывает весь спектр неокантианского мышления.

Формирование *Марбургской школы* связано с работами Германа Когена и Пауля Наторпа. Сначала Г. Коген публикует свои интерпретативные комментарии к «Критикам» И. Канта («Теория опыта Канта», 1871), «Обоснование Кантом этики» (1877), «Обоснование Кантом эстетики» (1889). На базе этих работ он осуществляет самостоятельную ревизию кантовского учения, в результате которой появляются «Логика чистого познания» (1902), «Этика чистой воли» (1904) и «Эстетика чистого чувства» (1912, в 2-х тт.). Мышление представителей Марбургской школы отмечено сильной установкой на логику (логицизм), понимаемую как учение о правилах применения разума в важнейших областях культуры. Для обеспечения чистоты применения разума необходимо изучение не феноменов ↑жизненного мира, а наук, занимающихся ими. Темой «Логики чистого познания» является математика как логическое основание естественных наук; темой же этики должно стать правоведение, играющее роль «математики наук о духе» и заботящееся о понятийной точности. В сфере эстетики не хватает методически обеспеченной науки, поэтому Г. Коген обращается к эстетическому сознанию, определяемому им как «чистое чувство».

В работе «Кант и Марбургская школа» (1912) П. Наторп показал себя, прежде всего, как хороший интерпретатор когеновских идей. Однако в «Общей психологии согласно критическом методу» (1912) он удаляется от позиций Г. Когена. Ориентация на науки кажется ему недостаточной. Объективную перспективу логики он дополняет субъективной перспективой общей трансцендентальной психологии, направленной на своего рода единство сознания культурного созидания. Правда, П. Наторп остается верен логицизму Марбургской школы постольку, поскольку для него речь идет об идее *чистой* субъективности, осуществление которой ведет к полному определению реальности в качестве трансцендентального единства общенаучного мышления и индивидуально переживаемого бытия.

При обсуждении логицизма Марбургской школы необходимо иметь в виду, что он связан не с созданием «реальной» природы, опытно постигаемой в рамках жизненного мира, но с «законосообразностью природы» как предмета естественных наук. Марбургское **н.** представляло собой сциентистское заострение кантовского тезиса, что предмет должен следовать за познанием. С отказом от кантовского учения о двух стволах познания – чувственности и рассудке как двух познавательных источниках – проблема отношения познания и познаваемого предмета остается нерешенной. Из Марбургской школы происходят такие крупнейшие мыслители, как ↑Э. Кассирер, Альберт Герланд и ↑Н. Гартман.

Развитие *Юго-западной (Баденской) школы* определили два ее ведущих мыслителя: В. Виндельбанд и Г. Риккерт. Названием школа обязана тому обстоятельству, что оба исследователя долгое время преподавали в унтах Фрейбурга и Гейдельберга. Мышление В. Виндельбанда было сформировано под влиянием его учителя Рудольфа Германа Лотце, чье различение бытия и значимости сыграло важную роль для ориентации Баденской школы на философию ↑ценностей. В инспирированной И.Г. Фихте и Р.Г. Лотце интерпретации кантовского примата практического разума В. Виндельбанд говорит о примате должного, связанном с воплощением истины, ↑блага и прекрасного как ценностей разума, конституируемых в логике, этике и эстетике. Показательными в плане культурфилософской систематики Юго-западной немецкой школы являются сочинения «Святое» (1907) и «Философия культуры и трансцендентальный идеализм» (1910) в последнем издании «Прелюдий», собрания сочинений и докладов (в 2-х тт.). Здесь же опубликована и Страсбургская ректорская речь «История и естествознание» (1894), где В. Виндельбандом предпринято разграничение между «номотетическим» (↑Номотетический метод) познанием, направленным на познание общих законов природы, и «идеографическим» (↑Идеографический метод), направленным на индивидуальную форму отдельных предметов культуры, исследуемых в исторических науках о духе и культуре. Данное различие оказывается продуктивным, поскольку с ним связан тезис о методологическом своеобразии ↑наук о духе.

Г. Риккерт воспринял импульсы В. Виндельбанда, придав им более строгую систематическую форму. Его габилитационная работа «Предмет познания» (1891), которую он, как и другие главные свои работы, существенно перерабатывал для каждого нового издания, опирается на виндельбандовский принцип примата должного. Предмет, лежащий в основе объективного познания, оказывается «трансцендентным должным», которое, являясь идеальной «нормой утверждения и отрицания», должно быть достигнуто в суждении посредством правильной связи формы и содержания. При этом познание выступает как свободное воззрение в отношении абсолютной ценности истины. Данная позиция получает важное развитие в сочинении «Два пути теории познания», опубликованном в 1909 в журнале «*Kant-Studien*». В нем Г. Риккерт различает трансцендентально-психологический и трансцендентально-логический путь. Если началом субъективного пути

является акт суждения, то объективный путь берет начало в самом смысле истинного суждения. В своих методологических работах «Границы естественнонаучного образования понятий» (1896–1902) и «Наука о культуре и наука о природе» (1899) Г. Риккерт углубляет различие между номотетическими науками о природе и идиографическими науками о культуре. В то время как естественнонаучный метод нацелен на выработку родовых понятий и понятия закона, исторические науки о культуре должны быть «связаны с ценностями», чтобы высвобождать смысл или, иными словами, ценностное содержание их предметов. В мировоззренческом учении, развитом в работе «Общее обоснование философии» (1921), культура анализируется как система ценностей и благ. Последние работы Г. Риккерта отчасти посвящены полемике с такими новыми направлениями, как †философия жизни, †онтология и антропология (†Философская антропология).

Важными представителями Юго-западной немецкой школы являются также Эмиль Ласк, Гуго Мюнстерберг, Йонас Кон, Бруно Баух и Р. Кронер. Кроме того, философия Г. Риккерта оказала явное влияние на таких разных мыслителей, как †М. Вебер, Густав Радбрух, Ганс Кельзен, †Д. Лукач и †М. Хайдеггер.

После Первой мировой войны **н.** медленно, но верно теряет свое влияние. На фоне философских направлений, исходящих из неопосредованности бытия и экзистенции, таких как философия жизни, (фундаментальная) онтология и философская антропология, **н.** с его сложным системосозиданием и тонкими понятийными дифференциациями казалось многим бескровной «кафедральной философией». Дополнительной причиной был уход из жизни важнейших представителей **н.**, а также то обстоятельство, что наиболее известные его последователи (напр., Н. Гартман и Э. Кассирер) отвернулись от традиции школы. Долгое время прямыми последователями **н.** оставались лишь отдельные мыслители, такие как Ганс Вагнер и Вернер Флаш. Однако в последние десятилетия, при возрастающем внимании к понятию культуры, вновь возрождается серьезный интерес к философии культуры **н.**, что находит свое выражение в появлении обширной исследовательской литературы.

Лит.: *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. М., 1995; *Наторп П.* Избранные работы. М., 2007; *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998; *Cohen H.* Werke. Hg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim, 1977; Heinz M., Krijnen Chr. (Hg.) Kant im Neukantianismus. Fortschritt oder Rückschritt? Würzburg, 2007; *Holzhey H.* Der Neukantianismus // *Holzhey H., Röd W.* Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 2 (Geschichte der Philosophie – XII). München, 2004. S. 11–120; *Holzhey H.* Cohen und Natorp. 2 Bde. Stuttgart, 1986; *Köhnke K. Chr.* Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Fr./M., 1993; *Natorp P.* Philosophische Systematik. Hamburg, 2004; *Ollig H.-L.* Der Neukantianismus. Stuttgart, 1979; Ollig H.-L. (Hg.) Materialien zur Neukantianismus-Diskussion. Darmstadt, 1987; *Philonenko A.* L' Ecole de Marbourg. Cohen – Natorp – Cassirer. P., 1989; *Renz U.* Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer. Hamburg, 2002; *Rickert H.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Hg. von F. Vollhardt. Stuttgart, 1986; *Rickert H.* Philosophische Aufsätze. Hg. von Rainer A. Bast. Tübingen, 1999.

НЕОМАРКСИЗМ, или «западный марксизм», – одно из основных направлений западной философии 20 в., возвращающее марксизму его философское содержание. Приставка «нео-» объясняется отмежеванием от ортодоксального марксизма, господствовавшего во вт. пол. 19 – нач. 20 в. В частности, лидеры II Интернационала (1889–1914) трактовали марксизм либо в позитивистском, либо в неокантианском ключе. В результате учение К. Маркса представлялось в форме «железных» законов истории (К. Каутский, Р. Гильфердинг); объективное, «научное» содержание марксизма жестко отделялось от его субъективного, «этического» содержания (М. Адлер, О. Бауэр и др.). **Н.**, опираясь вначале на работы В. Ленина, а позднее на вновь найденные ранние рукописи К. Маркса, отверг эту вульгарную трактовку и восстановил критическое (в кантовском смысле) содержание работ К. Маркса и частично Ф. Энгельса, а именно раскрываемую в этих работах *взаимную детерминацию* действительности и познающего ее сознания.

Наименование «западный марксизм» объясняется, напротив, возникшим в начале 1930-х гг. противостоянием между линией **н.** и версией марксизма, победившей в СССР, которая (во многом благодаря философской непоследовательности В. Ленина) вернулась к ортодоксии II Интернационала. Этот возврат проявился, в частности, в догматически-позитивистской трактовке истории.

Историю **н.** принято отсчитывать с 1923, когда на немецком языке одновременно вышли две программные работы – «Марксизм и философия» К. Корша и «История и классовое сознание» †Д. Лукача. Эти работы, несопоставимые по объему и масштабу (Д. Лукач фактически реализовал программу, только намеченную К. Коршем), объединял общий пафос: призыв рассматривать марксизм не как сумму эмпирического знания, а как философское учение, продолжающее и развивающее вершинную философию Нового времени – немецкий идеализм. Действительно, по мнению обоих авторов, невозможно совершить настоящую социальную революцию без того, чтобы эта революция произошла также и в головах. В головах же большинства марксистов того времени царили рассудочный эмпиризм и

прекраснодушный морализм, т.е. детерминированная капитализмом *буржуазная* ↑*идеология*, не выйдя за рамки которой можно рассчитывать только на латание дыр, но не на реальную трансформацию сущего. Преодоление этой идеологии, как пишет Д. Лукач, тем более важно, что адекватное осознание действительности является необходимым условием революции: без такого осознания – по необходимости также и классового *самосознания* – пролетариат никогда не превратится из класса в себе в класс для себя. Революционная практика неотделима от философского понимания действительности. Задача интеллектуала (партийного интеллектуала, конечно) состоит в том, чтобы актуализировать и предъявить пролетариату те предпосылки революции, которые заложены в самом ↑бытии – а именно в собственном бытии пролетария, который в капиталистической экономике является одновременно субъектом и объектом (товаром) – точкой спекулятивного тождества. Только с т. зр. пролетариата – т.е. с т. зр. самопреображения общества, неизбежно спроецированного в будущее, – возможно адекватное, а именно *тотальное*, целостное видение общества во всех его противоречиях (с любой внутрисистемной точки зрения, напр., ↑неокантианской или ↑позитивистской, оно кажется непостижимо разорванным на абстрактные противоположности: субъект и объект, капитализм и демократию, мораль и технику и т.д.).

В философском учении Д. Лукача налицо две основные составляющие: критика абстрактной фетишистской идеологии капиталистического общества и ↑онтология пролетариата как точка зрения практического и теоретического преодоления этой абстракции. При этом Д. Лукач опирается на И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, но зачастую трактует этих авторов через призму неокантианской социологии. В частности, у ↑М. Вебера и ↑Г. Зиммеля он заимствует представления о «рационализации» совр. общества, о сознании, «вмененном» субъекту капиталистической экономикой, об идеальном, а не эмпирическом характере общественного сознания и т.д.

Сформулированное в момент острого кризиса, переживаемого европейским левым движением и западным обществом в целом, неомарксистское учение сразу завоевало большое влияние в среде левой интеллигенции. Однако оно было отвергнуто находящимся под советским контролем Коминтерном, и Д. Лукач вскоре отошел от высказанных в «Истории и классовом сознании» идей. Тем не менее близкую к Д. Лукачу и К. Коршу позицию несколько позднее занял просоветский итальянский коммунист ↑А. Грамши, прошедший гегельянскую школу у Б. Кроче. В своих «Тюремных тетрадях», написанных во время тюремного заключения в фашистской Италии, А. Грамши, анализируя поражение коммунистов на Западе, предложил считать главной задачей марксизма (называемого им «философией праксиса») завоевание гегемонии, понимаемой не только как политическое лидерство в революции, но и как общественное сознание, успешно претендующее на универсальность. Гегемония позволяет революционной силе победить не только в государстве, но и в его органичном «аппарате» – гражданском обществе. Гегемония общественной силы означает ее способность перевести на свой язык позиции всех остальных сил. Гегемония революционного сознания может быть обеспечена не сверху вниз, а снизу вверх, благодаря деятельности «органических интеллектуалов», которые универсализируют и реализуют мыслительный потенциал, присущий производительному труду, интегрируя тем самым освободительные силы общества в «исторический блок». Идеология относится к материальным практикам общества не как «надстройка» к «базису», а как форма к содержанию. Т.о., А. Грамши, как и Д. Лукач, делает акцент на гегельянскую тотальность, но рассматривает последнюю (под видимым влиянием Р. Люксембург) более органично и демократично, чем Д. Лукач. А. Грамши оказал большое влияние на стратегию левых партий в Европе. Правда, эти партии постепенно отказались от марксизма вообще. Отсюда интерес, проявляемый к А. Грамши в либеральной политологии, которая сегодня широко использует грамшианские термины «гражданское общество» и «гегемония» уже вне контекста антагонистической борьбы.

К раннему **н.** примыкает еще один крупный мыслитель другого поколения и другой философской школы: ↑Ж.-П. Сартр. В 1960-е гг., когда обострился раскол между (экономически мыслящим, все более конформным) рабочим движением и активистским, но анархическим студенчеством, Ж.-П. Сартр перешел с феноменологических (↑Феноменология) позиций на марксистские, попытавшись совместить материалистическую онтологию с экзистенциалистской ↑антропологией безосновной свободы. В «Критике диалектического разума» (1960) Ж.-П. Сартр выстроил материалистическую систему человеческой практики, которая восходит от пассивных, детерминированных инертной материей действий, к подлинно активным, самопреобразующим формам солидарной деятельности («группы слияния»). Эти формы институционализуются, но тем самым вновь возникает риск инерции и пассивности, на этот раз на уровне институциональных практик. На каждом следующем уровне происходит более полная интеграция или «тотализация» общественного бытия – но каждый раз вновь возникает конфликт между инертной материальностью и творческой активностью, который не может быть полностью преодолен. Ж.-П. Сартр распределяет по уровням своей системы и подробно описывает самые разные феномены общественной практики, известные из истории и из совр. опыта.

Почти одновременно с Д. Лукачем и К. Коршем в Германии возникло еще одно направление в рамках **н.**

Оно представлено работами ↑Э. Блоха и, позднее, ↑В. Беньямина. Блох использовал активистский пересмотр Г.В.Ф. Гегеля К. Марксом, чтобы выстроить своеобразную онтологию, в которой будущее и реально возможное имеет приоритет над настоящим, эмпирически наличным. Утопическая «надежда», по Э. Блоху, является двигателем истории и конститутивной частью человеческого мира. Предметом этой надежды является абсолют, в котором воссоединяются субъект и объект. Т.о., Э. Блох (в духе Л. Фейербаха) увидел в революционном учении марксизма светскую матрицу принципа, ранее понимавшегося религиозно.

В. Беньямин перешел на марксистские позиции только в 1930-е гг. В своих «Пассажах» и других трудах того периода В. Беньямин, опираясь на «Капитал» К. Маркса и на работы Г. Зиммеля, реконструирует единую систему бытия и сознания (труд, развлечение, время, пространство и т.д.), характерную для Парижа сер. 19 в. Цель В. Беньямина, однако, заключается не в анализе культуры, а в разработке оригинального учения об историческом времени. В центральной из своих поздних работ «О понятии истории», возникшей в качестве реакции на немецко-советский пакт о ненападении 1939 г., В. Беньямин рассматривает марксистский «мессианизм» как направленный не из настоящего в будущее, а из прошлого в настоящее. В. Беньямин подвергает острой критике подход к историческому времени как к однородной бесконечности, характерный для советского марксизма и для II Интернационала. В таком понимании времени отражается подход господствующего класса. К. Маркс, по В. Беньямину, осознает конечность истории, в которой действовать необходимо здесь и теперь, во имя всех упущенных в прошлом возможностей. Революция – не локомотив истории, а тормоз на ее пути к катастрофе. Как и Э. Блох, В. Беньямин вскрывает скрытое «теологическое» ядро марксизма и придает ему онтологический (в противовес теологическому) смысл. Вместе с тем он резко критикует Э. Блоха и близкого к нему в этом пункте М. Хайдеггера за культ будущего, который, по сути, носит пассивный, оппортунистический, демобилизующий характер. Можно сказать, что В. Беньямин возвращает **н.** к Г.В.Ф. Гегелю, освобождая его от влияния И.Г. Фихте.

На пересечении тенденций, идущих от Д. Лукача и В. Беньямина, а также от ↑психоанализа, в 1920–1930-е гг. появляется группа авторов, объединяемых в рамках ↑Франкфуртской школы. Один из ее лидеров, ↑М. Хоркхаймер, обозначил программу школы как ↑«критическую теорию», т.е. теорию, исходящую из необходимости трансформации общества, а потому не боящуюся внутренних противоречий в анализе настоящего. Эта точка зрения, по сути дела, близка Д. Лукачу (чья «тотальность» – тотальность противоречивого), но выражена прямо противоположным образом. Так же как и М. Хоркхаймер, другие ведущие авторы этого направления, ↑Т. Адорно и ↑Г. Маркузе, строят свой анализ общества на конститутивной негативности, «разорванности» и неполноте бытия, отказываясь от построения утопий и критикуя всякую «тождественность». Тем самым они продолжают линию младогегельянства.

Франкфуртская школа предложила синтез марксистских понятий идеологии и отчуждения с фрейдовской категорией «рационализации» и с представлениями психоанализа о психической структуре. ↑Э. Фромм показал глубокую связь фрейдовского невротического субъекта с капиталистическим обществом. Альфред Зон-Ретель, развивая идеи Д. Лукача, возвел к капитализму саму форму трансцендентального субъекта. Т. Адорно создал оригинальную эстетику, демонстрирующую процесс, в котором общественные антагонизмы преломляются в конфликте художественных форм, и тем самым выявляющую скрытый политический радикализм модернизма. Авторы Франкфуртской школы внесли важный вклад в анализ фашизма, показав тесную связь этого феномена с Просвещением и капитализмом.

В целом Франкфуртская школа пессимистически оценивала возможность революции и поэтому, не отрицая необходимость трансцендирующей практики, в основном сосредоточилась на культурной критике. Исключением стал Г. Маркузе, который в 1950–1960-е гг. всерьез поставил вопрос о революционном субъекте и революционной программе. Разочаровавшись в пролетариате, Г. Маркузе выдвинул в качестве субъекта общественных маргиналов, а в качестве программы – «великий отказ» от ценностей буржуазного общества. Более поздние представители Франкфуртской школы (↑Ю. Хабермас и др.) отошли не только от марксизма, но и от радикальной политической критики, перейдя и в теории, и в практике на позиции либерализма.

Последний по времени, но не по значению, теоретический синтез **н.** произошел в 1960–1970-е гг. благодаря деятельности ↑Л. Альтюссера. Будучи одним из теоретиков Французской коммунистической партии, Л. Альтюссер развернул полемику с предшествующим **н.**, включая позиции Д. Лукача и Ж.-П. Сартра. Последних он упрекал в гуманизме фейербаховского толка, т.е. в фетишистском гипостазировании сущности человека, якобы кем-то «отчужденной». Эта критика была справедливой по отношению к отдельным французским марксистам 1960-х, увлекшимся ↑персонализмом. Л. Альтюссер отвергает ранние произведения К. Маркса с их критикой отчуждения и идеей «человеческой эмансипации». Взамен он выдвигает структурную логику «Капитала», запрещающую приписывать самой вещи ее системные свойства. Л. Альтюссер также критикует понятие субъекта как, по сути, идеологическое, иллюзорное отношение человека к действительности, необходимое для воспроизведения status quo. Поэтому он отвергает гегельянское прочтение К. Маркса у Д. Лукача и Ж.-П. Сартра и предлагает его прочтение сквозь приз-

му идей Б. Спинозы (трактовка общества как безличной тотальности). Диалектику К. Маркса Л. Альтюссер также прочитывает как принципиально отличную от гегелевской: если в бесконечной диалектике Г.В.Ф. Гегеля противоречия преодолевают и сменяют друг друга, то в конечной диалектике К. Маркса они друг на друга накладываются. Переход от логики к существованию возникает в результате его ↑сверхдетерминации несколькими противоречиями.

Несмотря на всю полемичность по отношению к своим предшественникам, Л. Альтюссер делает интеллектуальный жест, похожий на жест Д. Лукача: он утверждает тотальность бытия и отвергает наивное прекраснодушие. Кроме того, Л. Альтюссер подмечает чрезвычайно важный сдвиг, произошедший внутри капитализма к 1960-м гг.: капитализм подхватывает гуманистический культ свободной субъективности и начинает эксплуатировать саму человеческую субъективность, которая в этой ситуации становится идеологемой.

Ряд учеников и последователей Л. Альтюссера отошли от марксизма в сторону ↑постмарксизма – общей левой ориентации, отказывающейся от учения о классовой борьбе и делающей ставку на «радикальную демократию» и/или на политического субъекта (↑А. Бадью, Э. Лаклау, Ш. Муфф, Ж. Рансьер и др). Из идей альтюссерианцев вышла, однако, и ориентированная на экономический анализ *Regulation School* (Р. Буайе, А. Липьец, М. Альетта), изучавшая институциональные структуры, при помощи которых капитализм сдерживает революционные движения угнетенных, в частности «фордизм» и «постфордизм».

Под сильным влиянием Л. Альтюссера и «Школы регулирования» (*Regulation School*) сформировалась и та школа, которая сегодня остается наиболее живой ветвью **н.** К ней принадлежат бывшие итальянские «операисты» Антонио Негри, Паоло Вирно и Маурицио Лацарато. Эти авторы подчеркивают специфику совр. «постфордистского» капитализма, в котором меру задает «нематериальный труд», созидающий отношения и потенциальности. В подобном труде заложен громадный утопический потенциал освобождения, однако в нынешней ситуации этот потенциал нещадно эксплуатируется капиталом. Совр. итальянские марксисты подчеркивают диалектику истории: чем свободнее труд, тем тотальнее его эксплуатация. Спинозистская онтология свободного труда сочетается у них с подозрением по отношению ко всем видам трансцендентальной философии и политической репрезентации. Они усматривают в нашем времени реальную возможность революционного освобождения труда и перехода к системе самоуправления.

Отдельно следует упомянуть школу миросистемного анализа Иммануила Валлерстайна. Собственно философское содержание его теории невелико, однако ее основное преимущество заключается, опять же, в принципе тотальности и глобальности по отношению к экономике (принцип этот, очевидно, унаследован от Р. Люксембург). И. Валлерстайн демонстрирует, что описанные К. Марксом в 19 в. антагонизмы не растворились в либеральном консенсусе, а приобрели географический характер. И. Валлерстайн также указывает на глубокий кризис, в котором сегодня находятся как либеральная идеология, так и политико-экономический порядок. Этим кризисом обусловлена необходимость живого обсуждения и развития марксистской мысли.

Лит.: *Альтюссер Л.* За Маркса. М., 2006; *Бадью А.* Манифест философии. СПб., 2003; *Блох Э.* Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление. М., 1991; *Валлерстайн И.* После либерализма. М., 2003; *Валлерстайн И.* Введение в миросистемный анализ. М., 2006; *Грамши А.* Тюремные тетради. В 3 тт. Т. 1. М., 1991; *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата. Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. 1920–1930-е гг. СПб., 2004; *Лукач Г.* История и классовое сознание. М., 2003; *Негри А., Хардт М.* Империя. М., 2004; *Негри А., Хардт М.*. Множество. М., 2006; *Рансьер Ж.* На краях политического. М., 2006; *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. М., 1997.

НЕОПОЗИТИВИЗМ – см. **ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ**

НЕОПРАГМАТИЗМ – обозначение стадии развития ↑прагматизма после ↑«лингвистического поворота» ↑аналитической философии вт. пол. 20 в. На этом этапе заново формулируются и расширяются следующие основные положения ↑прагматизма: (1) семантический ↑холизм ↑Ч.С. Пирса, (2) теоретико-познавательный антифундаментализм, (3) ↑натурализм, (4) антидуализм по отношению к фактам и ↑ценностям и (5) практическая ориентация философского мышления.

В ходе лингвистического поворота произошла смена основного предмета философского интереса – место онтологических и гносеологических вопросов занял анализ языковых структур. Направление мысли, зародившееся еще на рубеже веков, к сер. 20 столетия было радикализировано и развито благодаря работам ↑Л. Витгенштейна (концепция «языкового значения как употребления», понятие «языковой игры»), ↑Дж. Остина (теория ↑речевых актов) и ↑Уилфрида Селларса (критика мифа данного). Фокус исследования сместился со структуры речевых высказываний к практической функции речи. Переформулирование и прагматистское решение проблемы индукции, осуществленное ↑Н. Гудменом, также способствовало утверждению нового понимания прагматизма.

В статье ↑У.В.О. Куайна «Две догмы эмпиризма» (1951) центральными пунктами обсуждения становятся семантический холизм, теоретико-познавательный антифундаментализм и натурализм. В противовес теоретико-познавательному редукционизму У.В.О. Куайн

утверждает, что невозможно расчленить теории на отдельные высказывания, каждое из которых было бы эмпирически доказуемо (тезис Дюэма–Куайна). Подход представителей классического прагматизма – Ч.С. Пирса, ↑У. Джеймса и ↑Дж. Дьюи, подчеркивавших практическое целеполагание инструменталистских и натуралистических ↑теорий познания и концепций истины, – получает развитие в работах ученика У.В.О. Куайна ↑Д. Дэвидсона. Отвергая всякое определение понятия истины, он ставит на его место анализ языковых и социальных условий, позволяющих различать «истинное» и «ложное».

↑Х. Патнэм соединяет антискептицизм Д. Дэвидсона с прагматическим принципом, согласно которому сомнения нуждаются в обосновании в той же мере, сколь и убеждения. Он выступает защитником модифицированной формы прагматической теории истины Ч.С. Пирса: в конце истории науки «истину» следует отождествлять с представлением о ней идеализированного исследовательского сообщества. Не принимая такое определение истины полностью, Х. Патнэм, тем не менее, рассматривает его в качестве регулятивного идеала. При этом он упорно отмежевывается от релятивизма, поскольку, по его мнению, ценности, определяющие наши интересы, столь же объективны, сколь и научные теории. Здесь Х. Патнэм ссылается на антидуализм ↑Дж. Дьюи по отношению к фактам и ценностям. У Ч.С. Пирса Х. Патнэм также заимствует научно-теоретический ↑фаллибилизм.

↑Р. Рорти, напротив, объявляет себя сторонником релятивизма, из которого, по его убеждению, вытекает необходимость демократической формы жизни. Коль скоро разные люди разделяют различные ценности, интересы и убеждения, демократическая форма жизни предлагает соответствующие рамки, в которых каждый человек может попытаться провести свои взгляды мирными и рациональными способами. Связь прагматизма и демократии, получившей в классическом прагматизме наибольшее отражение в работах Дж. Дьюи, Р. Рорти расширяет, обращаясь к мидовской концепции человеческой природы как сугубо социальной, из чего вытекает возможность антикантианской этики, т.е. этики без обязанностей. Если человек по сущности своей социален, то его личное счастье не противоречит счастью другого.

Другим влиятельным совр. представителем **н.** является ↑Ю. Хабермас, соединивший прагматизм с социальной теорией ↑Франкфуртской школы. На место классической теории познания Ю. Хабермас ставит теорию коммуникативного действия (↑коммуникация), которая исходит из понимания истины как результата дискурса (↑этика дискурса) и стремится к демократическому регулированию процесса познания. При этом Ю. Хабермас анализирует условия дискурса, всегда предпосланные аргументации. К ним относятся четыре требования, касающиеся любой аргументации: (1) я имею право утверждать только то, что мой собеседник, предположительно, воспримет как истину; (2) я должен стараться выражаться понятно; (3) я должен говорить то, что я действительно имею в виду; (4) я должен опираться на общепринятые нормы.

Тем самым этика дискурса и аргументации, защитником которой выступают Ю. Хабермас и ↑К-О. Апель, соединяет общую этику с прагматическим фундаментом познания. К.-О. Апель, опираясь на И. Канта, называет свою позицию трансцендентальной прагматикой и предпринимает попытки модифицировать основные понятия ↑трансцендентальной философии И. Канта (напр., «субъект», «вещь в себе») в свете этой трансцендентальной критики.

Лит.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001; *Гудмен Н.* Способы создания миров. М., 2001; *Дэвидсон Д.* Исследования истины и интерпретации. М., 2003; *Куайн У.В.О.* С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. Томск, 2003; *Патнэм Х.* Разум, истина и история. М., 2002; *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; *Apel K.-O.* Transformation der Philosophie. 2 Bde. Fr./M., 1973; *Apel K.-O.* Der Denkweg von Charles Sanders Peirce – Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus. Fr./M., 1975; *Habermas J.* Wahrheit und Rechtfertigung. Fr./M., 1999; *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns (Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft). Fr./M., 1981; *Nagl L.* Pragmatismus. Fr./M., 1998; *Quine W.V.O.* Word and Object. Cambridge, 1960; *Rorty R.* Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982.

НЕОРАЦИОНАЛИЗМ – течение в методологии и ↑философии науки, сложившееся в перв. пол. 20 в. во Франции и Швейцарии. Основные его представители – ↑Г. Башляр, ↑Ф. Гонсет, ↑Э. Мейерсон. К этому направлению иногда относят также ↑Ж. Пиаже, Ж. Ульмо, представителей ↑критического рационализма в англо-амер. философии и методологии науки, фр. ↑структурализм, общенаучные методологические построения типа общей теории систем и др. Главная организация **н.** – «Союз рационалистов», основанный в 1930 и существующий до сих пор. **Н.** ставил задачу формирования «нового научного разума» путем осмысления практики совр. естественнонаучного познания и, в частности, роли дедуктивных наук в его развитии. Образцом такого нового разума в действии служит для **н.** физика 20 в. с ее фундаментальными открытиями: она призвана вести за собой все другие науки, а также философию – в той мере, в какой она способна избавиться от метафизических и иррационалистических предрассудков.

Н. складывался в эпоху кризиса культуры, господства скептических и мистических умонастроений после Первой мировой войны. В этой атмосфере **н.** ставил

своей задачей возобновление преемственной связи с веком Просвещения, защиту науки как прогрессивной социальной силы, распространение нового научного духа на различные сферы человеческой жизни. В противоположность классическому рационализму, который опирался на априорные схемы обоснования знания, **н.** исходит из исторически меняющихся предпосылок познания и применяет в области историко-научных исследований диалектические идеи. Отвергая узкоэмпиристские концепции научного познания ↑неопозитивизма, представители **н.** подчеркивают обратную зависимость эмпирических данных от структур теоретического знания, в которых эти данные получают свое объяснение. **Н.** стремится к новому диалогу разума и опыта вне традиционной метафизики с ее субстанциализмом и спекулятивными конструкциями.

К числу основных положений **н.** относятся: онтологический постулат о всеобщей детерминированности реальности; тезис о умопостигаемости «рационализированной» реальности, или «реальности второго порядка»; методологический принцип универсальной значимости широко понимаемого экспериментального метода; отстаивание идеи прогресса в познании и существенного значения рациональной мысли в жизни и развитии общества. Эти принципы лишь очерчивают программу **н.**, но не определяют заранее всех ее деталей, допуская разнообразные исследовательские подходы. Так, **н.** ставит целью изучение социально значимых иррациональных форм мышления и культуры; исследование различных типов и форм рациональности в их зависимости от историко-культурных условий, от степени технического развития и т.д.; анализ способов доказательства, опровержения и аргументации в различных областях практики и познания. Наиболее плодотворными оказались идеи неорационалистов о множественности форм рациональности, об исторической динамике разума, об «эпистемологических разрывах» (Г. Башляр), отделяющих качественно своеобразные этапы мысли и познания друг от друга. Эти идеи были подхвачены и развиты в историко-научных и эпистемологических трудах ↑Л. Альтюссера, ↑М. Фуко, ↑Ж. Деррида, Ж. Кангильема, Д. Лекура и др.

Особое место в Н. занимает проблема обоснования, функционирования и развития теоретического знания. Однако теоретизм **н.** – это не новый априоризм. Разум в **н.** не исключает динамику, риск, творческую интуицию. Новый научный разум шлифует свою «утонченную чувствительность» на весьма разнородном материале – не только собственно познавательном, но и связанном с работой художественного воображения, интуиции и т.п. Для **н.** важна не одна лишь мощь познающего разума, но и «красота науки» и тех моральных идей, которые лежат в основе разумной деятельности.

Лит.: Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987; *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы: рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века. М., 1974; *Федорюк Г.М.* Французский неорационализм. Ростов-на-Дону, 1983.

НЕОТОМИЗМ – течение в совр. католической философии, основывающееся на учении Фомы Аквинского. Получило статус официальной философской доктрины Ватикана после опубликования в 1879 энциклики папы Льва XIII «*Aeterni patris*». К числу крупных центров, ориентированных на разработку и распространение учения **н.**, относятся Академия св. Фомы в Ватикане, Католический ин-т в Париже, Пуллахский ин-т (близ Мюнхена), ун-т Нотр-Дам (США) и др. Ведущие представители **н.** – ↑Э. Жильсон, ↑Ж. Маритен во Франции, ↑Э. Корет, И. Месснер в Австрии, Ю.М. Бохеньский в Швейцарии, В. Бруггер, А. Демпф, И.Б. Лотц, М. Мюллер, Й. Пипер, К. Ранер в ФРГ, Д. Мерсье, А. Дондейн, Ж. Ладрьер, Л. де Реймекер, Ф. Ван Стеенберген в Бельгии, М. Кромпец, К. Войтыла (папа Иоанн Павел II) в Польше, Ф. Ольджати, У. Падовани, К. Фабро в Италии.

Еще в перв. пол. 20 в., наряду с тенденциями по сохранению в неприкосновенности основоположений философии Аквината, имели место попытки ее модернизации путем обращения к наследию И. Канта и новейших школ западной мысли. После II Ватиканского собора (1962–1965), санкционировавшего курс католического обновления («аджорнаменто»), отчетливо обозначилась антропоцентрическая переориентация **н.**, выразившаяся в усвоении им инструментария ↑феноменологии, экзистенциальной ↑герменевтики, нем. ↑философской антропологии, ↑персонализма. Защищая религиозное видение универсума и человека, представители **н.** утверждают предустановленное свыше непротиворечивое единство данных веры и разума, нерасторжимую взаимосвязь теологии откровения, рационального богословия и метафизики. Поскольку метафизические тезисы понимаются в качестве совершенно автономных и не подлежащих коррекции со стороны науки, философское умозрение в истолковании **н.** ориентируется на собственные критерии рациональности.

В сфере ↑онтологии теоретики **н.** опираются на положения аристотелевско-томистской традиции. Отстаивая принцип креационизма (божественного сотворения мира), представители **н.** утверждают первичность тотальности чистого божественного бытия. Последнее трактуется как невыразимое посредством категорий и фиксируемое лишь с помощью специфических надкатегориальных определений («трансценденталий»), к числу которых относятся основные «лики Божества» – Единство, Истина, Благо и Красота. Сопричастный Богу сотворенный мир природы и культуры также изначально наделяется ценностным измерением.

↑Метафизика **н.** предлагает подробное рассмотрение отношения Бога к сотворенному бытию. В Боге имеет место тождество сущности и существования. В

сфере сотворенного бытия существованию предшествует сущность. Следуя тезису Аквината, согласно которому в разуме Творца заложены сущностные образы – формы вещей, приверженцы **н.** полагают, что Бог, создающий мир из ничего, изливает в него собственную экзистенциальную полноту и одновременно строит его сообразно с определенными сущностными образцами. Одновременно **н.** не отвергает существования в мире автономных «вторичных» причин, дополняющих первичные первопричины, заданные свыше сообразно с волей Бога. Экзистенциальная интерпретация связи божественного бытия и царства творения, предпринятая Э. Жильсоном и Ж. Маритеном, становится сегодня общепринятой в **н.** Многообразие сотворенного бытия **н.** истолковывает при помощи идеи *гилеморфизма:* каждое конкретное образование (субстанция) состоит из материи и духовной формы. Материя есть пассивное начало, возможность, требующая для своей актуализации наличия формы. Иерархическая упорядоченность – важнейшая черта картины сотворенного бытия. Первоматерия, неорганическая природа, мир растений и животных, человек и царство «чистых духов», ангелов – таковы ступени иерархии творения.

Н. утверждает существование аналогии Бога и его творения. Творец противоположен миру, но его создание позволяет в некоторой степени судить и о нем самом. Принцип «аналогии бытия» служит опорой традиционных доказательств бытия Бога. Сегодня весьма популярны и доказательства, опирающиеся на экзистенциальный опыт личности, на идею изначальной *теономичности* человека, его сопряженности с Абсолютом. Они встречаются уже в философии Ж. Маритена, а в послесоборный период – у большинства теоретиков трансцендентального **н.**, пытающихся реформировать его в антропологической перспективе.

Гносеология томизма и **н.** выдержана в духе умеренного реализма. Вслед за Аквинатом истина трактуется в **н.** учении прежде всего в онтологическом ключе как соответствие вещи ее форме, заданной в разуме Бога. В гносеологическом измерении истина – соответствие познавательного образа в человеческом интеллекте реально существующим вещам. В учении Аквината познание предстает как созерцательный по своей природе процесс, не предполагающий активности человеческого субъекта в посткантовском ее понимании. Однако, согласно гносеологии Аквината, сознание обладает интенциональностью – направленностью на объект. В силу этого каждый материальный объект, вещное образование, может рассматриваться под различными углами зрения, т.е. представать как формальный объект, интересующий познающего субъекта. Подобное разграничение позволяет утверждать возможность взаимодополнительности обыденного, научного, философского и богословского видения одних и тех же материальных объектов. Познание характеризуется как процесс последовательной дематериализации содержания, полученного субъектом при отображении реальности. При этом вступают в действие различные способности души индивида. «Познавательные формы» чувственного порядка варьируются по степени обобщенности и являют собой итог деятельности совокупности внешних и внутренних чувств. Активный интеллект осуществляет обработку чувственных образов и приводит к образованию «познавательных форм» высшего порядка – понятий.

Теоретики **н.** спорят между собой о механизме опосредования в процессе познания. Если сторонники *умеренно-непосредственного реализма* (Э. Жильсон, Ж. Маритен и др.) отрицали возможность принятия в границах гносеологии **н.** учения И. Канта и иных модификаций трансцендентальной философии, ищущих априорные (доопытные) основания не только познания, но и бытия человека, то приверженцы *умеренно-опосредованного реализма* (Э. Корет, К. Ранер и др.) активно усвоили методологический инструментарий и категориальный аппарат кантианства, ↑феноменологии и ↑герменевтики. Эта версия неотомистской гносеологии доминирует в наши дни. Целостность человеческого знания предстает в гносеологии **н.** как обладающая иерархическим строением и никоим образом не противоречащая откровению. Описывая ступени умозрительно-теоретического постижения мира, приверженцы **н.** обычно располагают на первой из них естествознание и философию природы. Для характеристики естественных наук они зачастую заимствуют конструкции из арсенала ↑логического позитивизма, ↑постпозитивизма, фр. ↑неорационализма и герменевтики. Наука истолковывается как дающая лишь фиксацию и объяснение эмпирических феноменов, тогда как философия природы притязает на мировоззренческий синтез ее данных. Вторая ступень отводится математике как знанию о чистом количестве, третья – метафизике, анализирующей проблемы бытия. Метафизика лишь частично совпадает с теологией, ибо содержит в себе рациональную теологию. Теология откровения, хотя и питает метафизику мистическим опытом, но не входит в нее. Теология выступает в рамках **н.** как пример единства познавательного и практического отношения к миру. К практическому, заинтересованному познанию относятся также мораль, искусство и гуманитарные науки. Над ними возвышаются религиозная этика, эстетика, философия истории и прочие отрасли философского знания, занимающие подчиненное положение по отношению к метафизике и теологии, а следовательно, зависимые от откровения веры.

Человек в антропологии **н.** понимается как сложная субстанция, состоящая из двух простых субстанций – души и тела. Душа – формообразующий по отношению к телу принцип – предстает основой личности, а телесное начало связывается с индивидуальностью.

Универсальная цель, смысл существования личности состоит в созерцании божественного ↑блага. Личность направляема в своих деяниях «естественным законом», предписывающим творить добро и избегать зла. Стремясь к благу, личность обретает совокупность интеллектуальных, моральных и теологических добродетелей, на культивирование которых и должна быть ориентирована общественная жизнь. Вопрос о творческой активности человека, созидающего культурно-исторический мир, привлекает особое внимание теоретиков трансцендентального **н.**, сочетающих традиционную томистскую антропологию с идеями ↑М. Хайдеггера, ↑Г.-Г. Гадамера, ↑М. Шелера, ↑Г. Плеснера, ↑П. Рикера. В числе его ведущих представителей – К. Войтыла, Э. Корет, И.Б. Лотц, К. Ранер, М. Мюллер и др. Сторонники трансцендентальной антропологии **н.** стараются снять традиционное томистское противопоставление созерцательного характера познания и практической деятельности, рисуя человека как всецело деятельное существо, чья культурная активность предопределена порывом к Абсолюту и стремлением воспроизвести его ценностные лики в земной жизни.

Н. сочетает характерное для христианской религиозной философии провиденциально-эсхатологическое видение общества и истории с анализом актуальных социальных проблем. Общество понимается и как совокупность отдельных индивидов, и как «сверхличность». Уже в трудах Ж. Маритена была сформулирована идея о взаимодополнительности сакральной и мирской истории, церкви (Града Божьего) и общества (Града земного), наличии имманентного гуманистического смыслового содержания процесса развития человечества, заключающегося в его нравственном совершенствовании. К. Ранер и др. представители школы трансцендентального **н.** заговорили о возможности религиозно-критической философии истории, обозревающей динамику социокультурного развития в свете абсолютного гуманизма христианства и радикальной эсхатологии. В своей эволюции общество, согласно социальной теории **н.**, должно следовать вечным нормативным принципам, которые могут по-разному толковаться в различных ситуациях. Осуществление этих принципов призвано обеспечить примирение противоречий между социальными слоями, политический плюрализм и соблюдение прав и свобод граждан. Отдавая приоритет общечеловеческим ценностям, представители **н.** проводят мысль о необходимости «третьего пути», лежащего между «капиталистическим индивидуализмом» и «марксистским коллективизмом». Диалог церкви и общества понимается как средство привнесения высших религиозно-нравственных ценностей в культуру современности. **Н.** придает большое значение экуменическому движению как средству сближения религий и смягчения трагических противоречий совр. общества.

Лит.: *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М., 2004; *Коплстон Ф.* Аквинат: Введение в философию великого средневекового мыслителя. Долгопрудный, 1999; *Корет Э.* Основы метафизики. Киев, 1998; *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988; *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004; *Coreth E.* Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Innsbruck etc., 1973; *Gilson E.* God and Philosophy. New Haven, 1960; *Gilson E.* Christianisme et philosophie. P., 1949; *Lonergan B.* Insight. A Study of Human Understanding. N. Y., 1958; *Lotz J.-B.* Martin Heidegger und Thomas von Aquin: Mensch, Zeit, Sein. Pfüllingen, 1975; *Maritain J.* Humanisme intégral. P., 1936; *Maritain J.* Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir. P., 1932; *Müller M.* Existenzphilosophie von der Metaphysik zur Metahistorik. Freiburg i. Br., 1986; *Müller M.* Der Kompromiss, oder, Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Freiburg i. Br., 1986; *Overhage P., Rahner K.* Das Problem der Hominisation. Freiburg i. Br. etc., 1965; *Rahner K.* Geist in Welt. München, 1957; *Rahner K.* Hörer des Wortes. Freiburg i. Br., 1971; *Vries A. de.* Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt, 1980; *Wojtyla K.* Personne et acte. P., 1983.

НЕОФРЕЙДИЗМ – направление в совр. ↑психоанализе, получившее распространение гл. о. в США. Наиболее известные представители: К. Хорни, Г.С. Салливан, ↑Э. Фромм и другие. Возник в 1920–1930 гг. Лидеры **н.**, подвергнув критике ряд фундаментальных утверждений ↑З. Фрейда (в частности, теорию ↑либидо), акцентировали роль социальных и культурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества. **Н.** сформировался в процессе соединения психоанализа с трудами американских социальных антропологов (в частности, школой культурантропологии). Так, Рут Бенедикт показала, что каждая культура обладает твердой идеологической структурой, оказывающей определяющее воздействие как на воспитание детей, так и на общественные функции взрослых людей. Абрахам Кардинер, психиатр и этнолог, совместно с антропологом Ральфом Линтоном разработал концепцию «базовой личности» в развитие тезиса Р. Бенедикт о культурном этосе. По мнению Карен Хорни, осознание громадной важности влияния культурных факторов на неврозы оттесняет на задний план те биологические и физиологические условия, которые рассматривались З. Фрейдом как лежащие в их основе. В частности, она выделяет характерное для совр. западной культуры противоречие между соперничеством и успехом, с одной стороны, и братской любовью и человечностью – с другой. В книге «Невротическая личность нашего времени» она описывает невротика как жертву этого распространенного конфликта ценностей. У Э. Фромма и формирование невроза, и избавление от него детерминируется социальной реальностью.

Социокультурная ориентация **н.** привела к перестройке психоанализа: центр тяжести переносится с внутрипсихических на межличностные отношения. По мнению Э. Фромма, человек в процессе исторического развития утрачивает инстинктивные (естественные) связи с природой, что приводит к возникновению экзистенциальных и социальных дихотомий (противоречий). Э. Фромм развивает учение о характере как «второй природе» человека, заменившей недостающие ему инстинкты, а его ядром являются черты, детерминируемые социальной средой. Он вводит понятие социального характера как совокупности черт, общей для большинства членов данного общества и способствующей его функционированию; характер задает способ восприятия идей и ценностей, отношения к миру и другим людям.

Н. не представляет собой единого целостного учения. Если для Э. Фромма на первом плане стояли социальные проблемы совр. американского общества, которые он пытался решить путем соединения фрейдистской психологии и неомарксистской социологии, развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма», то для психологов К. Хорни и Г.С. Салливана главными были вопросы психопатологии и психотерапии. При этом Г.С. Салливан рассматривает личность лишь как сумму отношений между искаженными или фантастическими образами («персонификациями»), возникающими в процессе социального общения. Согласно Г.С. Салливану, ребенок оценивает себя в соответствии с оценкой значимых взрослых. Вследствие недостаточного развития его психики для формирования правильного представления о себе единственным ориентиром являются его реакции на других лиц, т.н. «отраженные оценки». Самоуважение поэтому вытекает первоначально из отношения тех людей, которые ухаживают за ребенком на ранних стадиях его жизни. Приобретенное в раннем возрасте отношение к себе проносится затем через всю жизнь, лишь в некоторой степени подвергаясь изменениям под влиянием экстраординарных обстоятельств и последующего опыта. К. Хорни, со своей стороны, признает наличие в человеке «стремления к самореализации». В ее трудах проблемы психопатологии и психотерапии получили наиболее полное освещение. **Н.** оказал определенное влияние на работы чикагской группы психоаналитиков (Ф. Александер, Т. Френч и др.).

Лит.: Решетников М. М. Интерперсональный анализ Гарри Салливана // Психоаналитический вестник. 1999, № 1(7); *Хорни К.* Собрание сочинений в трех томах. М., 1997; *Хржановски Г.* Психоаналитические теории Карен Хорни, Гарри Стека Салливана и Эриха Фромма // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 3. М., 2002.

онтология (от греч. *on* – сущее и *logos* – учение) – учение о бытии, о сущем, о его формах и фундаментальных принципах, о наиболее общих определениях и категориях бытия. Термин был введен Р. Гоклениусом в 1613, но уже в античной философии сформировались различные варианты **о.** как учения о бытии как таковом, которое было связано с различением бытия и небытия, подлинного бытия и неподлинного существования. Принципиальный поворот в понимании **о.** был осуществлен И. Кантом, который подверг традиционную **о.** критике за догматизм и натуралистическое понимание бытия и предложил трактовать ее как «аналитику рассудка», выявляющую фундаментальные принципы *полагания* реальности человеком.

В 20 в. основные достижения в **о.** связаны с работами философов феноменологической школы (↑Феноменология) в ее широком понимании – ↑А. фон Мейнонга, ↑Э. Гуссерля, ↑М. Шелера, ↑М. Хайдеггера, Н. Гартмана, Р. Ингардена, а также представителей ↑аналитической философии, среди которых выделяется своими трудами ↑У.В.О. Куайн. В первом направлении новая постановка онтологических проблем была связана прежде всего с идеей ↑интенциональности. Это проявилось и в «теории предметов» А. фон Мейнонга, и в онтологических анализах Э. Гуссерля. Понимая интенциональность как «сознание о ...» и различая в нем акты и их содержание, Э. Гуссерль первоначально трактовал **о.** как всеобщую феноменологию предметностей сознания, данных в актах переживания, созерцания, понимания. Затем он обратился к анализу изначальных актов *конструирования* этих предметностей сознания, а позднее отождествил **о.** с телеологией и миром возможностей. Онтологическая переориентация в философии, осуществленная Э. Гуссерлем, предполагает «очищение» сознания от различного рода натуралистических привнесений, целью чего является достижение созерцания «самих сущностей». В ↑аксиологии М. Шелера ставится вопрос о способе бытия ценностей в их соотнесенности с актами познания и оценки. В своей «критической онтологии» Н. Гартман не принял гуссерлевского отождествления **о.** с анализом конституирующих актов трансцендентальной субъективности и занял более реалистическую позицию. Сходная установка воплощена и в трактате Р. Ингардена «Спор о существовании мира», в котором соединены феноменологический подход, гносеологический реализм и тщательный анализ идущей от Аристотеля традиции онтологической мысли.

Понимание **о.** как прежде всего анализа структур человеческого бытия ввел М. Хайдеггер, называвший свою философию «фундаментальной онтологией». Он подверг критике прежнюю философию за забвение ↑бытия, ввел в качестве основного экзистенциал «бытие-сознание», провел новое различие между подлинным и неподлинным бытием. Подлинное бытие заключается в трансценденции, в постоянном преодолении любых форм предметно-сущего. Онтологической основой трансценденции является *ничто*; вопрос о ничто, со-

гласно М. Хайдеггеру, охватывает всю полноту онтологического вопроса.

↑«Лингвистический поворот», характерный для аналитической философии, переводит онтологическую проблематику в план анализа «концептуальных каркасов». В логическом эмпиризме традиционные виды **о.** рассматривались как проявления ↑метафизики. Отрицая содержательный характер **о.**, ↑Р. Карнап трактовал ее как «формальную семантику», выявляющую «языковые каркасы», в рамках которых высказываются суждения о вещах. Куайн называет **о.** сферу экзистенциальных допущений используемого нами языка. Эта сфера определяется областью действия «связанных переменных» этого языка, что отразилось в его известном афоризме: «Быть – значит быть значением связанной переменной». Исходя из понимания существующих языков как целостных систем, связанных с реальностью различными и неоднозначными способами, У.В.О. Куайн отстаивал тезис о неопределенности перевода, что привело его к вызвавшей продолжительные дискуссии концепции «онтологической относительности».

В последние десятилетия в связи с громадным ростом идеальных объектов научных теорий, утратой их эмпирической проверяемости и расхождением между онтологическими моделями и эмпирическими референтами остро встает вопрос об **о.** науки, которая включает в себя построение онтологических моделей, которые сначала обладают интерсубъективным статусом и лишь позднее обретают статус существования и объективности. Расхождение между онтологическими моделями (напр., между полевыми и атомистическими в физике, между отношением «хищник–жертва» и коадаптацией организмов в биогеоценотической экологии) затрудняет их синтез и формирование научной картины мира, различающей уровни организации природного, социального и духовно-культурного бытия. Многообразие онтологических моделей и схем, конструируемых наукой, может быть упорядочено в соответствии с определенными методологическими принципами, принимаемыми в научных дисциплинах и теориях: континуальных и дисконтинуальных, пространственных и темпоральных. В общем виде движение **о.** науки можно представить как наращивание региональных **о.**, как смену различных оснований **о.**, как переход от естественного или искусственного тела, или вещи к природным и социальным процессам, от них – к природным и социальным системам, а от их структуры – к развитию во времени и к саморазвитию, включающему в себя разрывы и катаклизмы.

Поворот к **о.** в 20 в. привел к построению исторической **о.**, т.е. различных вариантов (номиналистического и холистского) понимания того, что представляет собой историческая реальность (либо последовательность единичных событий, либо смену социокультурных целостностей – от ↑неокантианства Г. Риккерта до ↑холизма О. Шпанна), социальной **о.** (↑Д. Лукач, ↑Н. Луман), **о.** искусства и культуры как бытия ценностей (↑Аксиология). В **о.** науки вычленяются различные уровни предъявленности предметов опыту и исследованиям – от естественных тел до природных процессов, от естественных и социальных систем до эволюционирующих и саморазвивающихся систем. В то время как классическая **о.** исходила из пространственной предъявленности научному опыту предметов (при разном понимании пространства – геометрического у Р. Декарта, изотропности абсолютного пространства у И. Ньютона, динамически силового у Г.В. Лейбница), неклассическая **о.** обратилась к предъявленности своих объектов во времени (концепции эволюционизма от Ч. Дарвина до теории номогенеза Л.С. Берга, глобальный эволюционизм, термодинамика открытых систем).

Поворот к **о.** нашел свое выражение в различных философских направлениях – в энергетизме В. Оствальда, в философии процесса ↑А.Н. Уайтхеда, в концепциях эмерджентной эволюции (С. Александер и др.).

Лит.: Проблемы онтологии в совр. буржуазной философии. Рига, 1988; *Хайдеггер М.* Бытие и ничто. М., 1997; *Карнап Р.* Эмпиризм, семантика и онтология // *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Куайн У.* Онтологическая относительность // Совр. философия науки. Хрестоматия. М., 1994; *Quine W.* Word and Object. Cambridge(MA) etc., 1960.

ОПЕРАЦИОНАЛИЗМ (от лат. *operatio* – действие) – влиятельное в 1930–1940-е гг. направление в ↑философии науки, основные принципы которого были разработаны ↑П.У. Бриджменом. Возникновение **о.** обусловлено научной революцией в естествознании нач. 20 в. Согласно П.У. Бриджмену, эта революция выразилась не только в смене научных теорий и общих представлений о мире, но и в существенном изменении процедур, посредством которых определяются фундаментальные научные понятия. Если понятийный аппарат классической физики складывался как непосредственно отражающий свойства самих вещей, то создатели теории относительности и квантовой механики ввели основные понятия (одновременность, длина, масса и т.п.) через указание на совокупность *операций*, посредством которых можно экспериментально зафиксировать и измерить эти характеристики реальности. Анализ и обобщение этого методологического шага привели к главной идее **о.**: значение любого подлинно научного понятия должно быть синонимично множеству операций (прежде всего операций измерения), используемых для фиксации соответствующей характеристики объектов. Если понятия нельзя выразить через совокупность реальных операций, то они должны устраняться, элиминироваться из концептуального аппарата науки как лишенные смысла и ненаучные. К такого рода понятиям, с позиции **о.**, следует отнести «абсолютное время»,

«абсолютную одновременность» и ряд других понятий классической физики. Была предпринята попытка применить принципы **о.**, с одной стороны, к анализу философских категорий (относительности, существования, реальности и т.п.), с другой – к исследованию процессов образования понятий в психологии и в социальных науках. При этом наряду с реальными физическими операциями при определении понятий сторонникам **о.** пришлось признать значимость «ментальных», «карандашно-бумажных» операций, что делало доктрину **о.** аморфной и тривиальной. Критики **о.** указывали также на то, что большинство научных понятий получают свой смысл в контексте целостных теоретических систем и не могут сводиться к изолированным измерительным операциям. Операциональность является необходимым, но не единственным аспектом теоретических конструкций.

Лит.: *Bridgeman P. W.* The Logic of Modern Physics. N. Y., 1927; *Bridgeman P. W.* The Nature of Physical Theory. Princeton, 1936; *Bridgeman P. W.* The Ways Things Are. Cambridge, 1959; *Hempel C. G.* Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science. Chicago, 1952; *Carnap R.* Methodological Character of Theoretical Concepts // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1956. Vol. I.

ПЕРСОНАЛИЗМ – теистическая тенденция в философии, в которой личность и ее духовные ценности признаются высшим смыслом земной цивилизации. Считается, что термин «**п.**» впервые употребил Ф. Шлейермахер в книге «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). К **п.** относятся учения Ф. Якоби, А. Олкотта, Ш. Ренувье, Л. Прата. Концепцию этического **п.** разрабатывал †М. Шелер в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1921). Этический **п.** М. Шелера, «критический **п.**» В. Штерна и «теологическая этика» Х. Тиллике послужили основой персоналистской тенденции в нем. философии. На первом плане здесь – проблематика задатков и способностей индивида, глубинных сфер индивидуальной жизни человека; «личностный метод» объявляется универсальным средством познания не только человека, но и всей реальной и воображаемой действительности.

Последовательные персоналистские учения в совр. западной мысли разрабатываются амер. и фр. философами. Америк. **п.** возник в к. 19 в. (его основателем был Б.П. Боун). Среди главных представителей амер. **п.** – Дж. Хауисон, Р. Флюэллинг, Э. Брайтмен и У. Хоккинг. Понятие личности трактуется ими как неповторимая, уникальная субъективность, история человечества – как процесс развития личностного начала, которое достигается путем единения с Богом. В центре амер. **п.** находится религиозно-этическая проблематика; основное внимание уделяется вопросам свободы и нравственного воспитания. Моральное самосовершенствование граждан должно привести к общественной гармонии.

П. во Франции сформировался в нач. 1930-х гг. Его основоположник – †Э. Мунье. Главным печатным органом для французских персоналистов выступал журнал «Эспри» («Esprit»), основанный в октябре 1932. Основными представителями **п.** во Франции были Д. де Ружмон, П.-Л. Ландсберг, М. Недонсель, †Ж. Лакруа, Г. Мадинье. В кризисные 30-е гг. левокатолические сторонники французского **п.** выступили с идеей создания философского учения о человеческой личности как главнейшей заботе человеческой цивилизации. Концепция личности складывалась в ходе осмысления гуманистической традиции в истории философии, идущей от Сократа, Августина и Платона через Г.В. Лейбница, И. Канта, Н. Мальбранша, Ж.-Ж. Руссо, М.Ф.П. Мен де Бирана и С. Кьеркегора к М. Шелеру, †М. Буберу, †А. Бергсону, Н. Бердяеву, Н. Лосскому, †Ж. Маритену, †К. Ясперсу, Г. Марселю; большое значение придавалось концепциям человека, выдвинутым †экзистенциализмом и марксизмом. Сторонники личностной философии переголковали многие проблемы христианской концепции человека, стремясь ослабить свойственный ей догматизм и ввести в нее новое содержание, соответствующее требованиям современности. Личность в персоналистской трактовке выступает как единство трех основных характеристик: экстериоризации, интериоризации и трансценденции. Экстериоризация – это осуществление личности вовне; интериоризация – внутренняя сосредоточенность личности, ее духовный мир; и экстериоризация, и интериоризация, находясь в глубинной взаимосвязи, увлечены движением трансцендирования, нацеленным на высшие, божественные, ценности – истину, красоту, благо. Одной из центральных идей в понимании личности является мысль о вовлеченном существовании, означающем активный диалог христиан с современностью, вовлечение верующих в социальные движения на стороне прогрессивных сил; религиозное миропонимание призвано играть роль конструктивного фактора в преобразовании мира на гуманистических основах. Персоналисты подчеркивают воспитательную функцию своей философии, видя в ней педагогику, нацеленную на пробуждение личностного начала в человеке. Большое значение в этой связи отводится проблеме личностного общения, в котором сторонники **п.** видят цель и назначение человеческого существования. Персоналистская концепция коммуникации близка к этическому учению М. Шелера, христианскому экзистенциализму Г. Марселя и феноменологической этике †Э. Левинаса. В ней утверждается действенный характер личностного общения, когда каждый индивид «имеет цель в себе и в то же время во всех», а встреча Я и Ты в Мы создает особый опыт – коммуникацию душ, осуществляемую «по ту сторону слов и систем». Персоналистская философия широко опирается на искусство и эстетику: в эстетической концепции в значительной степени конкретизируется смысл понятий «личность»,

«творчество», «коммуникация», «сообщество», «культура». Социальная концепция «личностной философии» строится на основе критического анализа капиталистической и социалистической общественных систем, в ней разрабатывается проект новой цивилизации как «третьего пути» между социализмом и капитализмом, где изживаются недостатки этих систем и основой общественной организации является примат личности и ее духовных ценностей.

Учение левокатолических философов, группирующихся вокруг «Эспри», в послевоенное время проделало значительную эволюцию. Ж.-М. Доменак, бывший директором журнала в 1957–1977 гг., стремился к соединению идей **п.** с идеологией реформизма, с 1977 в журнале превалировала ориентация на учения о постиндустриальном обществе. Роль продолжателя идей личностной философии взял на себя ↑Поль Рикер. Результаты теоретической деятельности П. Рикера, опиравшегося на новейшие исследования в сфере языка, деятельности, повествования, этики, обобщены в его трудах «Время и рассказ» (3 т., 1983–1985), «Я-сам как другой» (1990) и др.

Идеи фр. **п.** получили широкое распространение. Под их влиянием сложились персоналистски ориентированные концепции в Италии, Швейцарии, в Скандинавском регионе, Латинской Америке, странах Восточной Европы. Они стали теоретической основой различных направлений социальной теологии, способствовали переориентации официальной доктрины совр. католицизма. Многие положения **п.** входили в мировоззренческий багаж главы римско-католической церкви папы Иоанна Павла II. В 1980-х гг. во Франции наблюдается оживление идей **п.**: создаются ассоциации и объединения («За новую жизнь», «Продолжение», «Актуальность **п.**»), ставящие своей целью возродить подлинный **п.**, связанный с именем его основоположника Э. Мунье, продолжить начатые им исследования и развернуть широкую работу по внедрению идей **п.** во все сферы общественной и индивидуальной жизни людей.

Лит.: *Лакруа Ж.* Избранное: Персонализм. М., 2004; *Мунье Э.* Что такое персонализм? М., 1994; *Мунье Э.* Надежда отчаявшихся. М., 1995; *Мунье Э.* Манифест персонализма. М., 1999.

позитивизм (от лат. *positivus* – положительный) – философское направление 19–20 вв., подчеркивающее надежность и ценность опирающегося на опыт научного познания по сравнению с ↑метафизикой и иными формами духовной деятельности. Термин «**п.**» впервые использовал А. Сен-Симон для обозначения метода науки, который должен распространиться и на философию. В своем развитии **п.** прошел три этапа, сохраняя при этом некоторые основные установки, которые придают ему черты единого направления философской мысли. Ядро **п.** составляют следующие положения: подлинное знание должно опираться на эмпирические факты, такое знание дают только конкретные (позитивные) науки; все науки, как естественные, так и социальные, должны использовать единые научные методы наблюдения и обобщения данных, выдвижения гипотез и их эмпирической проверки; в природе нет причинности, есть лишь регулярности, с которыми явления одного рода следуют за явлениями другого рода; ученые в своих объяснениях не должны стремиться ответить на вопросы «почему», они должны лишь устанавливать законы того, «как» ведут себя явления и вещи; наблюдения и факты как твердое основание знания обладают приоритетом перед теоретическими положениями, которые являются гипотетическими; метафизика (спекулятивные рассуждения, объяснения через «сущности», «конечные причины» и т.п.) является устаревшим и бессмысленным хламом, от которого нужно очистить науку и человеческое мышление.

Родоначальником позитивизма является О. Конт, который в своем «Курсе позитивной философии» (1830–1842) сформулировал его основные положения. С сер. 19 в. **п.** стал многочисленным интернациональным движением. В Англии его сторонниками были Дж. С. Милль и У. Джевонс, логико-методологические работы которых заложили основы философии науки. Г. Спенсер соединил **п.** с идеями эволюционного учения Ч. Дарвина, эта линия развивалась затем в работах Э. Геккеля, В. Вундта и др. Во Франции преобладал социальный **п.**, связанный с идеями О. Конта о социальном прогрессе и необходимости разработки социологии как позитивной науки (Э. Ренан, И. Тэн, ↑Э. Дюркгейм). Значительное влияние **п.** оказал и на русскую философию и научную мысль. Последовательным приверженцем **п.** был Г. Вырубов, ставший соиздателем фр. журнала «Позитивная философия». В. Лесевич разрабатывал ↑теорию познания, стремясь соединить **п.** с некоторыми идеями ↑неокантианства. Наиболее сильным был вклад **п.** в русскую социологию, где его представителями были Е. де Роберти, М. Ковалевский, Н. Кареев и др. В к. 19 – нач. 20 в. возник т.н. второй **п.**, лидером которого был австр. физик и философ ↑Э. Мах. В его учении, получившем название «эмпириокритицизм», был дан критический анализ оснований классической науки. Наряду с этим видными фигурами критического **п.** были Р. Авенариус, ученик Э. Маха И. Петцольд и его англ. последователь К. Пирсон. Третий этап **п.** отсчитывается с середины 1920-х гг., когда сформировался и быстро завоевал широкую популярность ↑логический **п.**, или неопозитивизм ↑Венского кружка. Его отличительная характеристика состояла в том, что при сохранении основных установок позитивистской философии он перенес акцент на анализ языка науки и использование средств совр. логики для формулировки и решения философско-методологических проблем. В 1950-е гг. столетнее развитие **п.** завершилось, и он практически сошел с философской

сцены, вытесненный различными постпозитивистскими концепциями. Однако разработанные в **п.** язык и методы анализа продолжают сохранять известное значение в совр. философии науки и аналитической философии.

Лит.: *Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910; Родоначальники позитивизма. Вып. 1–4. СПб., 1909–1913; Позитивизм и наука. М., 1975.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ – дисциплина совр. философии, предметом которой являются природа и формы политического правления, политические и социальные практики, политические институты, а также тенденции их развития и желательные направления их будущих трансформаций.

П.Ф. принято отличать как от ↑социальной философии, так и от политической науки. Различение между **п.ф.** и социальной философией обусловлено, во-первых, разделением политической и социальной сфер в обществах Модерна, а во-вторых, – характерным для европейской мысли вт. пол. 19 – перв. пол. 20 в. противопоставлением философии и социально-научного знания. В этот период политическая сфера общества соотносится в первую очередь с совр. государством и его институтами, а социальная сфера – с гражданским обществом как областью легитимного преследования отдельными индивидами своих частных интересов. Поскольку в обществах Модерна как обществах с господством рыночно-капиталистической экономики товарные отношения носят всеобщий характер и организуются на частноправовой основе, постольку эти отношения отделяются от отношений политического господства. В результате формируются два вида пространства – пространство меновой стоимости, с одной стороны, и пространство власти – с другой, или две системы социального действия, – рыночно-капиталистическая и административно-бюрократическая, функционально дополняющие друг друга. Тем самым социальное отделяется от политического, а деполитизированное экономическое общество – от бюрократического национального государства. В 20 в., однако, ситуация кардинально изменяется. Отождествление сферы политического с национальным государством и его институтами было применимо к абсолютистской монархии 18 в., не признававшей «общество» в качестве равноправного противника и партнера, или же к «нейтральному» государству 19 в., стоявшему над обществом как самостоятельная и стабильная сила; однако такое отождествление совершенно неприменимо к политическим реалиям 20 в. Объясняется это тем, что в совр. эпоху на смену «нейтральному» государству 19 в., которое «царствует, но не правит», приходит «тотальное» государство (↑К. Шмитт) или, как его принято называть в англоязычной литературе, «большое государство» (*big state*), для которого характерно тесное взаимопроникновение с обществом. Этот новый тип взаимоотношений государства и общества отличается тем, что здесь не остается ни одной сферы общественной жизни, которая в той или иной степени не испытала бы на себе воздействия государства; последнее же, в свою очередь, испытывает все более усиливающееся давление системных и внесистемных политических партий и движений, а также организованных групп интересов. В совокупности все эти тенденции ведут к тому, что в условиях массовых демократий 20 в., когда государство и общество пронизывают друг друга, государство утрачивает монополию на политическое. Вследствие этого совр. «большое» государство оборачивает вспять процесс деполитизации, на котором строилось либеральное понимание политики.

Всеобъемлющим и самодостаточным предметом совр. **п.ф.** является политическое сообщество, представленное определенной страной или нацией, тогда как в социальной философии политическое сообщество считается лишь частью более объемлющего целого, которое обозначается понятием «общество». Несмотря на то что целый ряд совр. мыслителей на этом основании проводят различие между **п.ф.** и социальной философией, понятие «**п.ф.**» часто используется и в расширительном смысле, охватывающем оба эти момента. На таком расширительном понимании **п.ф.** основано противопоставление **п.ф.** и совр. политической науки. В отличие от **п.ф.**, в которой политическое сообщество мыслится как всеобъемлющее целое, охватывающее не только формы политического правления, но и социальные практики, формы повседневности, культуры, образования и воспитания, политическая наука (political science) ограничивает свой предмет индивидуальным и коллективным политическим поведением, а также функционированием политических институтов.

Важной особенностью **п.ф.**, отличающей ее от иных форм исследований политического, является также то, что она охватывает не только онтологические и теоретико-познавательные, но и нормативные вопросы политической жизни общества, в том числе проблемы ↑легитимации (оправдания) или критики форм политического правления, поиска критериев, позволяющих определить специфику политических отношений, принципы справедливого распределения между членами общества материальных и символических благ, отношения между неотчуждаемыми правами индивидов и их гражданскими обязанностями, а также исследует содержание и функции ведущих политических идеологий (↑идеология). Подобный подход, как правило, тесно связан с изучением понятийного словаря политики, т.е. с анализом и интерпретацией идей ↑свободы, ↑справедливости, ↑власти, демократии, насилия и т.д., а также с использованием этих идей для оценки существующих социальных институтов и соперничающих политических проектов. При этом осмысление основополагающих социально-политических концепций может иметь целью как апологетику, так и критику этих институтов

и проектов. Об этом, в частности, свидетельствует то обстоятельство, что для многих крупных представителей **п.ф.** 20 в. – таких как ↑Х. Арендт, ↑Р. Арон, ↑Т. Адорно, ↑И. Берлин, ↑А. Грамши, ↑Дж. Дьюи, ↑Д. Лукач, ↑Г. Маркузе, К. Шмитт, ↑Л. Штраус, ↑М. Фуко, ↑Ю. Хабермас, Жак Рансьер, Шанталь Муфф – занятие исследованиями в области **п.ф.** всегда соотносилось с «политическим вмешательством теоретическими средствами» в жизнь совр. общества (↑Л. Альтюссер), направленным либо на сохранение сложившегося порядка вещей, либо на его радикальную критику, призванную способствовать политическим и социальным переменам. Будучи связанной с оправданием или критической оценкой существующих и возможных форм политического устройства, **п.ф.** носит нормативный характер и стремится не только к познанию политического, но и к его оценке с т. зр. должного. Подобная оценка политической реальности с т. зр. должного является неотъемлемым моментом **п.ф.**, которая в силу этого предполагает не только теоретико-познавательное, но и морально-практическое отношение к политическому. Этим обстоятельством объясняется то, почему одно из центральных мест в совр. **п.ф.** занимают вопросы методологии; как правило, они связаны с рассмотрением вопроса о том, как возможно обосновать использование оценочных суждений в политических спорах.

П.ф. является основой для всех прочих дисциплин, занятых исследованием политического. Западному миру известно четыре основных теоретических подхода к осмыслению политического – **п.ф.**, политическая наука, политическая теология и политическая теория. Эти наиболее характерные типы теоретического отношения к политическому было бы неверно располагать в хронологической последовательности и представлять их историческое взаимодействие как линейный процесс замены одной формы теоретического отношения к политическому другой. Более корректно вести речь о том, что в политической мысли 20 в. представлены все четыре базовые формы отношения к политике, при этом в определенные периоды и в определенных странах одни формы политического знания доминировали над другими и определяли общий интеллектуальный климат как исследований политического, так и размышлений и споров о политике в публичной сфере.

Развитие **п.ф.** в 20 в. происходит как во взаимодействии, так и в противоборстве с тремя остальными формами теоретизации политического. Для этого периода характерны (1) относительно невысокий удельный вес и степень влияния политической теологии как формы политического знания (хотя, безусловно, были исключения, в частности исследования ↑В. Беньямина, Эрнста Канторовича и К. Шмитта 1920–1930-х гг. в области политической теологии, а также широкая популярность католической «теологии освобождения» в странах Латинской Америки в 1970–1980-х гг.); (2) противостояние между **п.ф.** и политической наукой (1950–1960-х гг.), особенно в англоязычных странах; (3) динамичное развитие политической теории, сопровождавшееся размыванием дисциплинарных границ между ней и **п.ф.** и даже принятием политической теорией на себя целого ряда задач и функций **п.ф.**

В 20 в. широкое распространение получает противопоставление **п.ф.** политической науке. Под политической наукой в том виде, в каком она сформировалась, гл. о., в англоязычных странах в 1950–1960-х гг., принято понимать исследования политического поведения, институтов и процессов, ориентированные на естественнонаучные модели знания, т.е. прежде всего на объяснение и предсказание политического поведения посредством его подведения под общие законы. Помимо данного принципа, политическая наука, возникшая в США и ряде других стран под сильным влиянием ↑логического позитивизма, основывалась также на принципах эмпирической проверяемости и объективности научных теорий, на допущении возможности точного количественного описания и интерпретации данных, а также на идее систематического прироста социально-научного знания, в чем приверженцы «новой политической науки» видели важнейший критерий, отделяющий политическую науку от традиционной **п.ф.** Наконец, главный критерий отличия новой политической науки от традиционной **п.ф.** усматривался в ее принципиально безоценочном, т.е. не-нормативном, характере. В этом находило свое проявление характерное как для развития политического знания, так и для отношений между политической теорией и практикой в 20 в. *онаучивание* исследований политического.

Оборотной стороной *онаучивания* политических исследований в 20 в. становится *инструментализация* политики. Господствовавшее в политической науке в 1940–1960-е гг. позитивистское понимание отношения между теорией и практикой основывалось на широко распространенном предположении, что одна из форм рациональности, а именно научная рациональность, должна получить исключительные права в области исследований политического. Поскольку сама теория при этом понималась как ценностно нейтральная и описательная система суждений, ее отношение к политической практике приобретало инструментальный характер и сводилось к поиску эффективных средств для достижения поставленных политическими деятелями целей, которые не подлежали ни выведению из политической теории в виде ее содержательных следствий, ни рациональному обоснованию с ее помощью. Подобное понимание отношения между техническим знанием и практикой осуществления политического господства, сформулированное ↑М. Вебером и К. Шмиттом, получило название «децизионизма».

От **п.ф.** принято отделять не только политическую науку, но и политическую теорию. Политическая тео-

рия в качестве отдельной академической дисциплины формируется лишь в 20 в. Политическая теория определяет свой предмет иначе, нежели **п.ф.** Она сосредоточивает свои усилия на исследовании политической системы совр. общества, особенностей ее строения и функционирования, а также форм взаимодействия с другими сферами общества. Иными словами, политическая теория уделяет особое внимание феномену Модерна, т.е. совр. обществам как обществам демократическим и институционально оформленным в качестве национальных государств. Напротив, для **п.ф.** политика представляется не одной из подсистем социальной системы или одной из сфер общественной жизни; она касается социального порядка в целом и его основополагающих проблем. Вместе с тем совр. **п.ф.** имеет много общего с политической теорией: обе они, в отличие от политической науки, не отказываются от вынесения ценностных суждений о мире политического, т.е. носят нормативный характер.

В перв. пол. 20 в. развитие социальных и гуманитарных наук в сочетании с подъемом позитивистской философии, стремившейся легитимировать соответствующие тенденции в развитии социально-научного знания, привело к оттеснению на второй план **п.ф.** как господствовавшей формы политического мышления Запада, способствуя ее временному упадку. С этого момента центральное место в кругу дисциплин, занимающихся исследованием политического, принадлежало аналитической политической науке, которая по своему предмету, целеполаганию и методам имеет крайне мало общего как с классической **п.ф.**, так и с **п.ф.** современности (Модерна). Последние, при всем разнообразии их теорий, всегда опирались на определенные философские принципы, прежде всего на учение о ↑благе, которое, в свою очередь, основывалось на определенной концепции человеческой природы и природы мироздания в целом. Именно так строились все великие политические учения от Платона до Г.В.Ф. Гегеля.

В 20 в. подобной **п.ф.**, построенной на определенных философских принципах, приходит конец. Он был предрешен еще в 19 в. К. Марксом, который был «последним западным политическим философом» (Х. Арендт). К. Маркс покончил с прежней **п.ф.**, которая характеризовала политическое, исходя из определенных философских принципов, и из них же выводила критерии оценки политических процессов и событий. На смену ей должна была прийти марксистская философия практики, которая, по мысли К. Маркса, была призвана снять (aufheben) философию через ее практическое осуществление. Однако эта политизация философии сопровождается у К. Маркса девальвацией политики, которую он, в полном соответствии с материалистическим духом 19 в., понимает как надстроечное явление, выражающее борьбу классов; в основе же борьбы классов лежит конфликт между наемным трудом и капиталом, зреющий в недрах капиталистического способа производства. К. Маркс (как и Ф. Ницше) показал, что прежняя политическая философия, тесно связанная с западной традицией ↑метафизики, исчерпала свои возможности.

На **п.ф.** всегда оказывали влияние не только господствующие философские и научные представления эпохи, но и социальные и политические порядки общества, в котором она развивалась. Этим объясняется то обстоятельство, что проблемы и вопросы, формирующие повестку дня **п.ф.** в ту или иную эпоху, в значительной степени определяются текущими политическими процессами и событиями. Если в Средние века центральной проблемой **п.ф.** было отношение между церковной и светской властями (связанное с борьбой между папами и императорами), то в раннее Новое время в центр tt внимания перемещается борьба между сторонниками и противниками абсолютистской формы правления. Кроме того, в этот период, отмеченный расколом духовного единства Европы в результате протестантской Реформации, особую актуальность приобретает вопрос об обеспечении гражданского ↑мира и согласия в многоконфессиональном обществе. В 18 в., проходящем под знаком Просвещения, первостепенное значение получает вопрос о борьбе выступающих от имени Разума новых социальных сил (в лице «третьего сословия») с силами «старого порядка» (абсолютистская монархия, дворянство и католическая церковь). В 19 в. в Западной Европе на первый план выходит так называемый «социальный вопрос», т.е. вопрос о том, как должно быть организовано совр. индустриальное общество с т. зр. принципов научной рациональности и социальной справедливости с тем, чтобы можно было обеспечить социальное сотрудничество между составляющими его классами. Развитие **п.ф.** в 20 в. в этом отношении не является исключением. Центральными вопросами, на которые пытались ответить ведущие политические философы 20 в., был, с одной стороны, вопрос о том, как в условиях массового общества и массовой демократии западного типа возможно сохранение политического авторитета и политической свободы, а с другой стороны, вопрос о содержании и перспективах всемирно-исторического противоборства между либеральной демократией и коммунизмом в ходе «всемирной гражданской войны 1917–1991 гг.». Т.о., хотя **п.ф.** имеет дело с «вечными» вопросами (справедливость, свобода, политический авторитет и т.д.), конкретное выражение этих идей зависит от преходящих социальных и исторических обстоятельств.

Либеральная и левая политические идеи развивались в **п.ф.** 20 в. в рамках проекта Просвещения, направленного на создание универсального общества равных и свободных людей. Развитие либеральной идеи в **п.ф.** перв. пол. 20 в. было связано с необходимостью корректировки доктрины классического либерализма с ее принципами свободного предпринимательс-

ства и невмешательства государства в хозяйственную и общественную жизнь в свете новых реальностей массовой демократии и массового индустриального общества. Подобная корректировка классического либерализма была проделана в Англии представителями нового политического либерализма (Т.Х. Грин, Л.Т. Хобхаус) и политической экономии дирижистского типа (Дж. М. Кейнс), а в США – представителями социального либерализма, центральное место среди которых занимал ↑Дж. Дьюи. Представители этих новых школ отвергали крайний индивидуализм и антиэтатизм (антигосударственничество) своих предшественников и требовали большей ответственности со стороны государства и общества за материальное благосостояние и социальное процветание граждан. Эти изменения в либеральной **п.ф.** в духе «социального либерализма», направленные на идейную поддержку и философское обоснование деятельности государства «всеобщего благосостояния», встретили резкую оппозицию в среде представителей консервативного либерализма (Л. фон Мизес, М. Оукшот, ↑Ф.А. фон Хайек), опасавшихся, что широкомасштабное государственное регулирование экономики и программы социальной помощи для неимущих таит в себе угрозу уничтожения индивидуальной свободы и установления в Западной Европе и Северной Америке тоталитарных диктатур коммунистического типа (см. работу Ф.А. фон Хайека «Дорога к рабству»). Выход из этого тупика консервативные либералы видели в реставрации, в том числе и средствами **п.ф.**, традиционных либеральных ценностей – индивидуальной свободы, минимального государства, формально-юридического понимания понятия равенства как равенства всех граждан перед законом, принципов свободного предпринимательства и государственного невмешательства в экономику, незаменимости рынка как механизма координации множества решений, принимаемых хозяйствующими субъектами, а также верховенства права.

Левая идея в **п.ф.** 20 в. находит свое наиболее яркое выражение в ↑неомарксизме, с различными направлениями и школами которого связано последовательное развитие идеи эмансипации в совр. эпоху. Эта эмансипация должна была иметь двойственный характер и представлять собой как освобождение человечества от давления со стороны внешней природы посредством ее объективации и технического распоряжения ею с помощью науки и техники, так и освобождение индивидов от своей внутренней «человеческой природы», и освобождение общества от своего исторического прошлого. Достичь этих целей предполагалось путем коренного преобразования всей системы общественных отношений. В 20 в. левая идея получает свое преломление в **п.ф.** прежде всего в концепциях, созданных в рамках (1) гегельянского марксизма, (2) ↑Франкфуртской школы и (3) структуралистского марксизма 1960-х гг. (↑Л. Альтюссер, Э. Балибар и др.).

Гегельянский марксизм (Д. Лукач, К. Корш, А. Грамши) представляет собой основную форму развития **п.ф.** неомарксизма в 1920-е гг. Свою главную задачу гегельянский марксизм видел в построении марксистской философии как выражения классового сознания пролетариата. Последователи гегельянского марксизма исходили при этом из видения совр. капиталистического общества как целостности, всеми своими сторонами раскрывающей отчужденный характер всеобщих товарных отношений, а главную цель **п.ф.** марксизма усматривали в раскрытии и преодолении ↑отчуждения, обусловленного механизмами эксплуатации капиталистического общества. В гегельянском марксизме буржуазное общество как царство овеществленных товарных отношений теоретически преодолевается историческим материализмом, который представляет собой точку зрения пролетариата на всемирно-исторический процесс, а практически – самим пролетариатом как субъект-объектом социальной эмансипации современности.

Творческий импульс, заданный **п.ф.** неомарксизмом 1920-х гг., был воспринят ↑критической теорией ↑Франкфуртской школы. Отказавшись от идеи революционной миссии пролетариата, представители этого направления попытались в своих исследованиях политики в позднекапиталистическом обществе сочетать марксистски ориентированную ↑философию истории с политической экономией и ↑психоанализом, что привело к появлению междисциплинарных социальных исследований. Рассматривая процесс развития позднекапиталистического общества как процесс прогрессирующего ↑овеществления социальных связей и рационализации всех сфер общественной жизни, теоретики Франкфуртской школы вычленили механизм овеществления из специфического исторического контекста капиталистической системы и стали видеть основу механизма овеществления сознания в антропологическом основании родовой истории человечества, вынужденного воспроизводить себя посредством покорения природы. В результате господство инструментального разума, характерное для совр. цивилизации, представало не в качестве специфического и исторически-преходящего явления, свойственного капиталистическому обществу, а в качестве неизбежного результата стремления человечества к воспроизводству, которое в условиях позднего капитализма привело к всеобъемлющему господству человека над природой и человека над человеком. Отождествляя общественный разум с инструментальным стремлением к господству, представители Франкфуртской школы делают разум «одномерным», лишая его потенциала диалектического развития. Тем самым под вопрос ставится и само существование критической теории как средства эмансипации. Средство преодоления этого противоречия поздний Т. Адорно усматривал в «негативной диалектике», потенциал которой позволял, по его мысли, и вскрывать противоре-

чия позднекапиталистического общества, и указывать пути к будущему обществу свободных и равных людей.

Развитие **п.ф.** во вт. пол. 1940-х – перв. пол. 1950-х гг. проходит под знаком крушения фашизма в Европе и ее послевоенного восстановления, распада колониальной системы и прихода к власти коммунистов в Китае, Корее и Вьетнаме, а также всемирного противоборства советского коммунизма и стран Запада, гегемониальное (↑гегемония) положение среди которых после окончания Второй мировой войны прочно занимают Соединенные Штаты Америки. На развитие **п.ф.** в этот период неизгладимую печать накладывает дух «холодной войны», с одной стороны, и притязания новой и «свободной от ценностей» политической науки на монополизацию теоретических и прикладных исследований политического – с другой. В 1940–1950-е гг. у многих интеллектуалов складывается впечатление, что **п.ф.** как форме философского осмысления и теоретизации политического опыта пришел конец и что она сохранится в будущем только в виде истории **п.ф.**

Положение начинает меняться в к. 1950-х – нач. 1960-х гг., когда реакция на позитивизм и эмпиризм новой политической науки со стороны таких мыслителей, как Х. Арендт, И. Берлин, ↑Ф.А. фон Хайек, Л. Штраус, Т. Адорно, Г. Маркузе и др., а также внутренние трудности, выявившиеся в ходе реализации научно-исследовательской программы новой политической науки, способствовали возрождению интереса к **п.ф.** На этот период приходится появление целого ряда исследований, ставших классикой **п.ф.** 20 в. Речь, в частности, идет об исследованиях проблем ↑идеологии Л. Альтюссером и Никосом Пуланзасом, тоталитаризма, революции и насилия Х. Арендт, позитивной и негативной свободы и исторических судеб либерализма – И. Берлином, рационализма в политике – Майклом Оукшотом, спонтанного рыночного порядка и либерально-конституционного государства – Ф.А. фон Хайеком, права – Г.Л.А. Хартом, проблем нового мирового порядка и международного права – К. Шмиттом. В это же время происходит институционализация исследований в области **п.ф.** в США, чему немало способствовала научная деятельность эмигрантов из Западной Европы (Х. Арендт, Л. Штраус, Э. Фегелин), небезуспешно пытавшихся привить европейские представления о **п.ф.** американскому академическому миру. В результате в США и в западном мире в целом интересы ученых, занимающихся исследованиями политики, смещаются с социально-психологических аспектов (феномены политического лидерства и массового поведения) к философской проблематике (свобода, авторитет, формы политического правления в их исторических судьбах).

В этот период, символическое начало которого принято датировать 1971 – годом выхода в свет книги ↑Дж. Ролза «Теория справедливости», – основные дискуссии в совр. **п.ф.** разворачиваются вокруг понятий справедливости, свободы и равенства и условий их реализации в конституционно-правовых и социальных государствах. Одно из центральных мест в этих спорах занимает полемика между либералами и коммунитаристами (↑Коммунитаризм) по вопросу о том, должна ли либеральная политическая философия по-прежнему притязать на универсальность или же она должна умерить свои амбиции и выступать скорее в роли «местоблюстителя и интерпретатора» (↑Ю. Хабермас) политической практики либеральных западных демократий. В центре внимания совр. представителей либеральной и коммунитаристской **п.ф.** находится прежде всего проблема справедливости, что выражается в различных концепциях «эгалитарного либерализма» (Дж. Ролз, ↑Р. Дворкин), согласно которому государство и общество обязаны предпринимать усилия для смягчения неравенства, вызванного к жизни развитием рыночно-капиталистической экономики и процессами глобализации. Кроме того, для развития **п.ф.** в последние десятилетия 20 – первое десятилетие 21 в. характерно также появление целого спектра новых течений и направлений, среди которых – политическая ↑философия феминизма, ↑либертарианство, аналитический марксизм (Д.А. Коэн, Э.О. Райт, Д. Элстер и др.), исследования «политик идентичности» (см. ↑Идентичность), проблема судьбы национального государства в условиях глобализации и т.д.

Лит.: *Алексеева Т. А.* Политическая философия: От концепций к теориям. М., 2007; *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку. М., 2002; *Капустин Б. Г.* Что такое политическая философия? // Полис. 1996, № 6; 1997, № 2–3; *Манан П.* Общедоступный курс политической философии. М., 2001; Политическая теория в XX веке. Сборник статей / Под ред. А. Павлова. М., 2008; *Kymlicka W.* Contemporary Political Philosophy: An Introduction. Oxford, 2004 (2 ed.); *Miller D.* Political Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford, 2003; *Wolff J.* An Introduction to Political Philosophy. Oxford, 2006.

ПОСТМАРКСИЗМ – в нестрогом смысле – термин, используемый для обозначения позиций теоретиков, пришедших либо к полному разрыву с марксизмом и его отрицанию, либо – чаще – к его «преодолению» и «пересмотру» с антиэссенциалистских позиций. В последнем случае **п.** сохраняет от марксизма критический подход к изучению общества и неприятие неравенства и отношений подчинения, отвергая при этом его экономический детерминизм. В строгом смысле – направление в социальной и политической теории, связанное с именами Эрнеста Лаклау и Шанталь Муфф. **П.** возник в начале 1980-х гг. вследствие осознания тупика в развитии марксистской теории того времени и необходимости генеалогического рассмотрения причин, приведших к нему. Попытка внутренней критики марксизма с грамшианских позиций, показавшая на-

личие широкой области социальных отношений, не подчиняющихся законам экономического развития, побудила Э. Лаклау и Ш. Муфф в работе «Гегемония и социалистическая стратегия» (1985) отказаться от основных онтологических и эпистемологических посылок классического марксизма (традиционной топографии базиса и надстройки и связанных с ней концепций «относительной автономии надстройки», «комбинированного и неравномерного развития», «детерминации в конечном счете [экономикой]» и «сверхдетерминации») и приступить к разработке новой дискурсивной логики социального. С т. зр. **п.**, «экономика» представляет собой не особую область, определяющую политическое развитие общества, а дискурсивную формацию, которая сама по себе является гетерогенной областью политической борьбы. Политика играет решающую роль в конституировании социального как области седиментированных практик, скрывающих собственное политическое происхождение и создающих «эффект общества», представление об обществе как целостности.

При таком понимании политики и экономики ни один социальный участник не может притязать на привилегированное положение в обществе, поэтому «классовая» идентичность утрачивает свой онтологический приоритет и становится одной из множества других возможных идентичностей (гендерных, расовых, этнических, сексуальных и т.д.). Основное внимание в **п.** уделяется не столько «онтически» данным социальным идентичностям, сколько «онтологическим» условиям возможности таких идентичностей, которые представляют собой результат дискурсивной артикуляции (практики установления отношений между элементами, в результате которой происходит изменение самих этих элементов). Понятие дискурса в **п.** близко к понятию ↑языковых игр у позднего ↑Л. Витгенштейна и не ограничивается только языковыми практиками, включая также значимые внеязыковые практики.

Решающее значение в структуре всякой коллективной ↑идентичности, с т. зр. **п.**, имеет негативное измерение дислокации и антагонизма. Под дислокацией понимается процесс, который делает зримой случайность всякой дискурсивной структуры, вызывая кризис идентичности, но который также создает условия для формирования новых идентичностей и дискурсов. Не будучи ни объективным отношением, ни диалектическим противоречием, антагонизм представляет собой дискурсивный ответ на дислокацию социального порядка и идентичностей, который указывает на силу («врага»), воспринимаемую как препятствие для достижения полной идентичности субъекта. Антагонизм ведет к разрушению различий (дифференциальных идентичностей) и созданию цепочек эквивалентности между отрицаемыми дифференциальными идентичностями. Дальнейшее развитие событий определяется гегемонистскими логиками эквивалентности и различия, причем исход борьбы за ↑гегемонию никогда не бывает предопределен заранее и всегда зависит от способности социальных участников представить свои частные требования в качестве общих.

Помимо критики традиционного марксизма и построения новой теории ↑дискурса, используемой при анализе социального, Э. Лаклау и Ш. Муфф предложили новую политическую стратегию для левых: проект «радикальной и плюральной демократии», предполагающий распространение свободы равенства во всех областях общества и включение требований различных групп в более широкое движение. Позднее, полемизируя с теоретиками агрегативной и делиберативной демократии, которые деполитизируют демократию, сводя ее к агрегированию предпочтений (экономика) или достижению рационального согласия через обсуждение, отвечающее универсальным правилам, Ш. Муфф разработала более абстрактную модель агонистической демократии, в которой радикальная демократия является одним из соперничающих политических проектов наряду с социал-демократическим, консервативным или неолиберальным. Целью агонистической демократии является преобразование антагонистической борьбы в агонистическую, а «врага» в «соперника».

Лит.: *Лаклау Э.* Невозможность общества // Логос. 2003, № 4–5; *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // Логос. 2004, № 2; *Geras N.* Post-Marxism? // New Left Review 163 (May/June 1987); *Laclau E., Mouffe Ch.* Hegemony and Socialist Strategy. L., 1985; *Laclau E.* New Reflections on the Revolution of Our Time. L., 1990; *Laclau E.* Emancipation(s). L., 1996; *Mouffe Ch.* On the Political. L., 2005; *Sim S.* Post-Marxism: An Intellectual History. L., 2000.

ПОСТМОДЕРНИЗМ – условное обозначение трансформации в умонастроениях западных интеллектуалов, произошедшей в течение посл. трети 20 в. Многие философы, которых называли «постмодернистами», скептически относились к этому термину.

Для мыслителей, относимых к **п.**, при всем несходстве их подходов и целей, характерно критическое отношение к основоположениям классической западной философии. Критике подвергаются такие базисные для европейской философской классики понятия, как «субъект», «исток», ↑«идентичность», ↑«бытие», «смысл».

Одним из важнейших понятий классической философии было понятие тождества, или идентичности (положение о тождестве мышления и бытия у Г.В.Ф. Гегеля, «философия тождества» Ф.В.Й. Шеллинга). Примат тождества над различием разумелся этой философией сам собой. Не составлял исключения и ↑структурализм, занимавшийся поисками универсального шифра действительности, кода, которому подчинены все знаковые системы, в том числе и биологические. Представители

п. не принимают идею подобной универсальной отмычки, считая, что изначальная «бесформенность» и «хаотичность» жизни не подвластны никаким выдвигаемым наукой схемам. Вот почему на первый план здесь выходит категория *различия*. ↑Ж. Деррида в работе «Письмо и различие» (1967) и ↑Ж. Делез в труде «Различие и повторение» (1968) вступают в полемику с традицией, которую можно назвать мышлением тождества. Различие здесь мыслится вне, *по ту сторону* пары различие–тождество. Различие не сводится к тождеству. Неверно видеть в нем нечто подчиненное тождеству, поскольку именно различие, а не идентичность есть первичное отношение. Различия не отсылают к подобиям, а указывают на другие различия. Мыслить различие – значит не держать перед мысленным взором идею целого, системы, иерархии, единства.

Наряду с критикой «мышления тождества» важной составляющей постмодернистской философии является переосмысление категории «↑событие». В классической европейской философии *событием* могло быть названо не всякое происшествие, а лишь нечто значимое, наполненное глубинным потаенным смыслом, встроенное в некую телеологическую взаимосвязь (систему целей). Западная философская традиция была занята поисками «первосмысла» – заключенного в глубине события содержания. Для авторов постмодернистской ориентации статусом события может обладать любой жизненный акт. «Жизненная», фактически-наличная событийность самодостаточна и не нуждается в возведении к трансцендентальному основанию.

В той мере, в какой статусом события в классической парадигме могли обладать только события «истории духа», традиционная история культуры строилась как «история идей», или «духовная история». Молчаливой предпосылкой подобной истории был гомогенный универсум смысла. Отказываясь от такой предпосылки, ↑М. Фуко строит собственное исследование культуры (включая сюда науку) как «археологию». История культуры, которую он пишет, есть история «серий», «↑сингулярностей» (единичных событий) и «регулярностей», подвластных только одному закону – закону случайности. В этом смысле его исследование не «история»: ведь оно нацелено не на прослеживание некоей «линии развития», а на выявление контингентных (случайных) констелляций – взаимопереплетений единичных событий. Разрабатываемые М. Фуко «археологии» – как «знания», так и самого «субъекта» – подрывают базисное допущение любой «истории идей»: возможность восстановить, реконструировать *континуум сознания*, или континуум смысла.

Исследования М. Фуко, которые он позднее будет называть уже не «археологией», а «генеалогией» (в частности, ↑генеалогией власти), имеют своим предметом не *речь* как единый и непротиворечивый голос смысла, а конкурирующие между собой речевые практики. Вместо анализа *речи*, которую классическая философия считала преимущественной формой артикуляции смысла, М. Фуко обращается к анализу *дискурсов*. Всякий ↑дискурс заключает в себе насилие, ибо тем или иным образом организует, упорядочивает мир вещей, а значит, подгоняет под некую схему то, что в схемы не укладывается.

Один из типичных для современности инструментов организации, устроения знания – понятие «научной дисциплины» (имеющей весьма отдаленное отношение к устроению вещей). Другой такой инструмент – фигура автора. Автор и авторство, по М. Фуко, – это, прежде всего, особого рода ↑идеология. Фигура автора отсылает к другой фигуре – «субъекту» как источнику знания, как единственной инстанции производства знания. Эту инстанцию М. Фуко считает не более чем *идеологической иллюзией, свойственной определенной культурной эпохе*. С окончанием этой эпохи придет конец и идеологическому конструкту, называемому «субъектом». В этой связи М. Фуко ведет речь о неизбежной «смерти субъекта» и о «смерти человека».

С критикой «идеологии субъекта», которую ведет М. Фуко, перекликается проект ↑Ж. Деррида, названный им вначале ↑грамматологией, а позднее – ↑деконструкцией. Эта программа заключается опять-таки в пересмотре одного из базисных допущений европейской философской традиции, а именно – примата речи, говорения, голоса, над ↑письмом. Классическая философия (начиная с Платона) и классическое языкознание (начиная с Вильгельма фон Гумбольдта и Фердинанда де Соссюра) считала само собой разумеющимся, что первичным источником смысла может служить лишь речь. Запись же речи, ее материальное воплощение (письмо) есть лишь «застывший» голос, омертвленный дух. Стало быть, письмо вторично по отношению к речи. Его назначение и его содержание в том, чтобы служить *репрезентацией* речи, внешним «пред-ставлением» внутреннего смысла. Как раз это допущение и ставит под сомнение Ж. Деррида. Письмо, согласно Ж. Деррида, не следует рассматривать лишь как «письменную речь». Оно отстоит от «истины» (т.е. от сферы значений) отнюдь не дальше, чем речь. Что же касается веры в привилегированное отношение речи к истине, то эта вера есть не что иное как проявление *логоцентризма* западной философской традиции – традиции ↑метафизики. Логоцентризм – представление о центральном положении, занимаемом в структуре познания «логосом» («словом», «законом», «логическим мышлением»), – неотрывен от *фоноцентризма* (веры в приоритет голоса, фонемы перед письмом). Лого-фоноцентризм метафизики оказывается к тому же и *фаллоцентризмом* – системой идей, основанных на убеждении в первенстве мужского начала, в «первичности» мужчины и «вторичности» женщины.

Строго говоря, с критикой концепции субъекта, характерной для западной философской традиции, высту-

пал еще ↑М. Хайдеггер. Именно М. Хайдеггер (в свою очередь опиравшийся на Ф. Ницше) поставил под сомнение само представление о человеке как «субъекте» – инстанции, которой дано право овладевать миром, делать вещи инструментом реализации своих целей, вовлекая сущее в круг утилизующего опредмечивания. В этой связи критика западной философской традиции, которую ведет Ж. Деррида, есть радикализация «деструкции метафизики», осуществленной в 1930–1940-е гг. М. Хайдеггером. Недаром сам термин «деконструкция» возник из переосмысления хайдеггеровского предприятия «деструкции метафизики». Это переосмысление заключается прежде всего в том, что хайдеггеровское «преодоление метафизики» вписывается в историю метафизики. Сколь бы ни был радикален пересмотр оснований европейской философской традиции, предпринятый М. Хайдеггером, сам этот пересмотр тоже есть метафизика, ибо М. Хайдеггер исходит из свойственного метафизике понимания бытия как *присутствия*. Присутствие, или абсолютная полнота смысла, полагается метафизикой как изначальное. Чистое присутствие («презенция») как бы *представляет*, *ре-презентирует* себя в тех или иных знаках, образуя задний план любых «репрезентаций». Репрезентация – и как процесс, и как объяснительный принцип – предполагает наличие в культурном пространстве чего-то, что само в это пространство не входит, но определяет собой все, что в данном пространстве происходит. *Есть*, изначально наличествует, не просто «показывание», «репрезентирование», но и то, что в нем репрезентируется, – присутствие, бытие.

Классическое философское мышление – и М. Хайдеггер здесь не исключение – оперировало понятийными парами смысл–знак, означаемое–означающее. Предполагалось, что познание движется от внешнего к внутреннему, от знаков, лишь *означающих* некоторое содержание, к самому содержанию. Согласно молчаливому допущению метафизики, это содержание первично по отношению к знакам, и, следовательно, может быть «отмыслено», «отшелушено» от них как от «незначащей» оболочки. Иначе говоря, классическая философия (↑феноменология и ↑герменевтика в том числе) верит в возможность непосредственного смысла, смысла как такового, «трансцендентального означаемого», схватываемого благодаря таким процедурам, как интеллектуальное созерцание или интуиция (таково, напр., гуссерлевское «усмотрение сущностей»). В противовес этому допущению Ж. Деррида демонстрирует, что выход к *означаемым*, минуя *означающие*, невозможен. Не существует смысла (значения), не опосредованного означающими. «Трансцендентальное означаемое» как «чистый», не замутненный ничем внешним внутренний смысл (как чистое присутствие) есть иллюзия классической философии.

Из этих радикальных положений вытекают весьма радикальные следствия. Мыслителю, исследователю, автору отказывается в праве на обладание смыслом как таковым. Всякое притязание на обладание смыслом разоблачается в качестве неспособности субъекта отдать себе отчет в изначальной амбивалентности, многозначности производимых им высказываний. В том, в частности, что означающие, из которых сотканы его высказывания, находятся в сложных отношениях с другими означающими – включая и те, о которых сам автор не подозревает. (В этой связи он, строго говоря, и не является автором собственных высказываний.)

Иллюзия авторства представляет собой продукт другой иллюзии европейской философской традиции – автономной субъективности. Такая базисная для новоевропейской философии абстракция, как «трансцендентальный субъект», имеет своей основой представление о мыслящем как о находящемся вне времени и пространства индивиде. Однако действительный субъект мышления вовсе не является бестелесным (и, соответственно, лишенным пола, возраста и т.д.) существом. Стало быть, те или иные высказывания, в том числе философские, теологические и т.д., имеют своим источником отнюдь не парящую над миром инстанцию, но производятся вполне определенными людьми. Человек, производящий философские высказывания, наделен социальными характеристиками (образование, цвет кожи, место в отношениях господства и подчинения). Отвлекаясь от его *местоположенности*, т.е. от ситуации, в которой производится то или иное высказывание или система высказываний, мы отвлекаемся от важнейшего вопроса: от вопроса, *кто* говорит. Мы делаем вид, что тот, кто говорит, есть «субъект» вообще, затушевывая тем самым реальную вовлеченность всякого говорения в отношения *власти* (власть здесь следует понимать в максимально широком, а не в узкополитическом, инструментальном смысле).

Если разрабатываемая Ж. Деррида программа деконструкции имеет своим предметом текстовую сферу, т.е. запечатленную в текстах культуру, то для Ж. Делеза и ↑Ф. Гваттари предметом мысли выступает сфера социального действия. Здесь также очевидно резко полемическое отношение к философской традиции. Последняя исходит из таких инвариантов, как личность и цель (общественно-исторический мир есть результат личностного и коллективного целеполагания). В противовес традиции французские мыслители понимают общество как поток сил, смешение безличных силовых полей и силовых волн. Иными словами, у социального действия («социальной машинерии», как они его называют) нет субъекта. Субъект в его классическом понимании (как центральная инстанция управления действием), о смерти которого возвестил М. Фуко, еще раз похоронен.

В отличие от М. Фуко, преимущественный объект полемики которого составляла «история идей», и от Ж. Деррида, нацеленного на критику «метафизики присутствия», главный пункт отмежевания от классическо-

го наследия в случае Ж. Делеза и Ф. Гваттари – фрейдовский ↑психоанализ. ↑З. Фрейд и его последователи разделяют с классической философской традицией представление о четкой структурированности человека. В каких бы терминах последний ни описывался (через диаду сознание/бессознательное или через триаду Оно–Я–Сверх–Я), психоанализ берет за аксиому реальность такой структуры, как человеческий «субъект». Бессознательное, открытием которого так гордится фрейдизм, надлежит, согласно З. Фрейду, поставить под контроль сознания. Сами процедуры психоанализа как терапии нацелены на то, чтобы вывести бессознательное на свет сознания, «образумить» бессознательное, переформулировав иррациональные влечения в рациональных категориях. Шизоанализ же, противопоставляемый Ж. Делезом и Ф. Гваттари психоанализу, исходит из продуктивности бессознательного. Именно в силу того, что сфера бессознательного (сфера ↑желания) носит продуктивный, творческий характер, от него не следует «освобождаться». Настоящая свобода как раз и заключена в сфере желания, а попытки поставить его под контроль – репрессивны и культурно контрпродуктивны.

В контекст **п.** вписываются работы таких не похожих друг на друга авторов, как Ф. Лаку-Лабарт, П. Вирилио и ↑Ж. Бодрийяр во Франции, ↑Р. Рорти, ↑Ф. Джеймисон в США, Одо Марквард, ↑П. Слотердайк и Дитмар Кампер в ФРГ, Зигмунт Бауман в Великобритании, Джанни Ваттимо в Италии.

Лит.: *Гидденс Э.* Постмодернизм // Философия истории / Под ред. Ю. Кимелева. М., 1995; *Эко У.* Заметки на полях «Имени Розы» // Иностранная литература. 1988, № 10; *Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1993; *Harvey D.* The Condition of Postmodernity. Cambridge, 1989; *Callinicos A.* Against Postmodernism. N. Y., 1990.

постпозитивизм – общее название, используемое в ↑философии науки для обозначения множества методологических концепций, пришедших на смену тем, которые были порождены методологией ↑логического позитивизма. **П.** не представляет собой особого философского направления, течения или школы. Это, скорее, очередной этап в развитии ↑философии науки. Его наступление было ознаменовано выходом в 1959 англ. варианта основной методологической работы ↑К. Поппера «Логика научного открытия», а также знаменитой книги ↑Т. Куна «Структура научных революций» (1962). Характерная черта постпозитивистского этапа – значительное разнообразие методологических концепций и их взаимная критика. Это и фальсификационизм К. Поппера, и концепция научных революций Т. Куна, и методология научно-исследовательских программ ↑И. Лакатоса, и концепция неявного знания ↑М. Полани, концепции ↑С.Э. Тулмина, ↑Дж. Агасси, ↑У. Селларса и многих других. Авторы и защитники этих концепций создают весьма различные образы науки и ее развития, обсуждают специфические проблемы, возникающие в рамках той или иной концепции, предлагают порой противоположные решения методологических проблем. Вместе с тем можно говорить об общих чертах, свойственных **п.** как определенному этапу в эволюции философии науки.

(1) **П.** отходит от ориентации на символическую логику и обращается к истории науки. Если в эпоху господства логического позитивизма образцом для методологических построений служили формально-логические конструкции, а основным орудием методологических исследований был логический анализ языка науки и построение формальных моделей (т.н. «экспликация»), то **п.** заботится не столько о формальной строгости своих построений, сколько о соответствии их реальному научному знанию и его истории. (2) В **п.** происходит существенное изменение проблематики методологических исследований: если логический позитивизм основное внимание обращал на анализ структуры научного знания, то **п.** главной проблемой философии науки делает понимание развития научного знания. Это привело к существенному изменению всего круга проблем философии науки. Напр., в работах представителей логического позитивизма долго обсуждался вопрос об эмпирическом базисе науки, его языковом выражении, его логической связи с теоретическим уровнем знания; они тщательно разрабатывали гипотетико-дедуктивную модель научной теории, описывали ее элементы, их взаимосвязи; их интересовали вопросы эмпирической редукции теоретических терминов и предложений и т.п. Представители **п.** этими вопросами практически не занимаются. Их интересы концентрируются в основном вокруг других проблем: *как возникает новая теория? как она добивается* признания? каковы критерии сравнения и выбора конкурирующих научных теорий? возможна ли коммуникация между сторонниками альтернативных теорий? Конечно, попытки ответить на подобные вопросы приводят и к формированию определенных представлений о структуре научного знания (структура ↑парадигмы у Т. Куна, научно-исследовательской программы у И. Лакатоса и т.д.), но эти представления, как правило, носят вторичный характер. (3) Для **п.** характерен отказ от жестких разграничительных линий, установлению которых позитивизм уделял большое внимание. Смягчается известная дихотомия эмпирического – теоретического, исчезает противопоставление фактов и теорий, контекста открытия и контекста обоснования. Вместо резкого противопоставления эмпирического знания как надежного, обоснованного, неизменного теоретическому знанию как ненадежному, необоснованному, изменчивому **п.** говорит о взаимопроникновении эмпирического и теоретического, о плавном переходе от

одного уровня знаний к другому и даже об относительности самой этой дихотомии. Позитивисты резко отделяли факты науки как надежный, устойчивый базис научного познания от теорий, которые могут изменяться и часто служат лишь инструментом для получения новых фактов. **П.** говорит о «теоретической нагруженности» фактов и показывает, что для установления фактов всегда требуется определенная теория и поэтому факты в определенной мере зависят от теории или даже детерминируются ею. Факты, устанавливаемые на основе одной теории, могут отличаться от фактов, открытых другой теорией. По этой причине смена теорий часто приводит и к смене фактического базиса науки. Логические позитивисты отделяли процесс появления нового знания от процесса его обоснования. Первый они считали психологическим и оставляли за рамками методологического анализа. **П.** показал, что открытие нового знания и его обоснование – это единый процесс: возникновение и развитие новой научной теории является в то же время и ее обоснованием. (4) **П.** постепенно отходит от идеологии демаркационизма, исповедуемой логическим позитивизмом. Представители последнего полагали, что можно и нужно четко разграничивать науку и ненауку, в частности философию (↑Метафизика). Опираясь на верификационную теорию значения, логические позитивисты обосновывали тезис о бессмысленности метафизических утверждений и одну из главных своих задач видели в устранении метафизики из науки. **П.** отказывается видеть жесткие границы между наукой и философией. Он признает осмысленность философских положений и неустранимость их из научного знания. Парадигма Т. Куна опирается на ряд фундаментальных положений, неопровержимых по определению и, следовательно, носящих метафизический характер. «Жесткое ядро» научно-исследовательской программы ↑И. Лакатоса также состоит из метафизических утверждений. Более того, такие представители **п.**, как ↑П. Фейерабенд, вообще отказываются видеть какое-либо различие между наукой, мифом и философией. (5) Распространенной особенностью концепций **п.** является их стремление опереться на историю науки. Позитивизм не питал интереса к истории, он брал за образец научности теории математической физики и полагал, что все научное знание в конечном итоге должно приобрести форму аксиоматических или гипотетико-дедуктивных теорий. Если какие-то дисциплины далеки от этого идеала, это свидетельствует лишь об их незрелости. Представители **п.** главным объектом своего внимания сделали развитие знания и поэтому вынуждены были обратиться к изучению истории возникновения, развития и смены научных идей и теорий. И хотя чаще всего материал истории, использовавшийся в качестве иллюстраций, можно было подобрать для самых разных идей (ценность этих иллюстраций была невелика) – интерес философии науки постпозитивистского периода к истории стимулировал ее более глубокое изучение и породил моду на т.н. ситуационные исследования («case studies»). 6) Особенностью большинства постпозитивистских концепций является отказ от ↑кумулятивизма в понимании развития знания. **П.** признал, что в истории науки неизбежны существенные, революционные преобразования, когда происходит пересмотр значительной части ранее признанного и обоснованного знания – не только теорий, но и фактов, методов, фундаментальных мировоззренческих представлений. Поэтому вряд ли можно говорить о линейном, поступательном развитии науки. Многие представители **п.** предпочитают говорить не о развитии, а об изменении научного знания. И одной из важных проблем постпозитивистской философии науки стал вопрос о том, существует ли в этом изменении какое-либо накопление знания. Для логических позитивистов прогресс науки был чем-то несомненным, новое поколение философов науки подвергло сомнению данный постулат и поставило вопрос о доказательстве прогрессивного развития научного знания. Таковы некоторые общие особенности методологических построений **п.**

Однако сам термин «**п.**» указывает еще на одну черту, объединяющую все концепции рассматриваемого периода: все они в той или иной мере отталкиваются в своих рассуждениях, в постановке и решениях методологических проблем от позитивистской методологии и начинают, как правило, с ее критики. Позитивизм слишком долго господствовал в философии науки и следы этого господства ощущались практически во всех вопросах, относящихся к анализу научного знания. Поэтому каждый философ науки должен был так или иначе выразить свое отношение к позитивистскому наследству. Это обстоятельство позволяет приблизительно обозначить и конец **п.** в философии науки: когда накопилось достаточно нового материала и исследователи стали отталкиваться от критического осмысления и пересмотра результатов К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса и других критиков позитивизма, можно сказать, что уже не только логический позитивизм, но и **п.** ушел в прошлое. По-видимому, это произошло на рубеже 1970–1980-х гг., когда споры между сторонниками К. Поппера и Т. Куна зашли в тупик. От многочисленных методологических концепций, появившихся после крушения ↑неопозитивизма, осталось множество новых проблем, но очень немного общепризнанных результатов. К сер. 1970-х гг. – в значительной мере благодаря усилиям П. Фейерабенда – стало выясняться, что создание общепризнанной теории, описывающей строение и развитие науки, – дело безнадежное. Именно осознание этого обстоятельства и можно считать признаком заката **п.** Логический позитивизм был убежден в том, что философия науки сама является наукой, следовательно, в ней должна существовать одна

общепризнанная методологическая концепция. **П.** породил множество таких концепций, однако долгое время сохранял позитивистское убеждение в том, что лишь одна из них может быть «правильной», адекватной и т.п., что в философии науки нужно стремиться к научной общезначимости. Однако зашедшие в тупик дискуссии в конце концов показали, что философия науки – далеко не наука, что в ней не может быть общезначимых концепций и решений, что она неизбежно несет на себе отпечаток характерного для философии ↑плюрализма. Так развеялась последняя иллюзия позитивизма, и вместе с тем закончился этап **п.** Философия науки обратилась к рассмотрению отдельных методологических проблем.

Среди важнейших проблем, волновавших сообщество философов науки постпозитивистского периода, можно отметить следующие. Прежде всего, это проблема ↑фальсификации. К. Поппер полагал, что факт, противоречащий научной теории, фальсифицирует ее и вынуждает ученых от нее отказаться. Ученики и критики К. Поппера в ходе дискуссий выяснили, что процесс фальсификации вовсе не так прост. Понятие правдоподобия и степеней правдоподобия, выдвинутое К. Поппером, породило много уточнений и споров. Т. Кун и П. Фейерабенд выдвинули тезис о несоизмеримости конкурирующих научных теорий, т.е. об отсутствии общих для них стандартов сравнения (см. ↑Несоизмеримости теорий тезис). Этот тезис вызвал большую полемику. Узкое понимание рациональности как соответствия логико-методологическим стандартам подверглось в **п.** критике и было заменено более расплывчатым понятием рациональности, значение которого до сих пор не вполне ясно. Вопрос о возможностях коммуникации между сторонниками альтернативных научных теорий и сближение философии науки с философской ↑герменевтикой привели к постановке важной проблемы ↑понимания. Наконец, в последние десятилетия все большее внимание привлекают проблемы ↑социологии знания. Однако обсуждение этих проблем уже выходит за рамки **п.**

Лит.: Структура и развитие науки. М., 1978; Совр. философия науки. Хрестоматия. М., 1994; *Блауг М.* Методология экономической науки, или как экономисты объясняют. М., 2004; *Кун Т.* Структура научных революций. М., 2001; *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; *Никифоров А. Л.* Философия науки: история и методология. М., 1998; *Полани М.* Личностное знание. М., 1985; *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983; *Тулмин С.Э.* Человеческое понимание. М., 1984; *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М., 1986; *Хакинг Я.* Представление и вмешательство. М., 1998.

ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ – направление в философии, разрабатывавшееся как критика ↑структурализма. **П.** берет свое начало во Франции в конце 1960-х гг. К **п.** обычно относят таких теоретиков, как ↑Ж. Делез, ↑Ж. Деррида, ↑Ю. Кристева, Ф. Лаку-Лабарт, ↑Ж.-Л. Нанси, а также, в определенном отношении, ↑Ж. Бодрийяра и ↑Ж.-Ф. Лиотара; с оговорками в рассмотрение могут вовлекаться ↑Ж. Лакан и ↑М. Фуко. Поздний вариант **п.**, связываемый с ↑критической теорией, появился в США. К амер. **п.** относятся ↑Дж. Батлер и Р. Краусс. Пересмотр оснований, которые могут быть фундаментом общей теории в гуманитарном знании, выявление предпосылок ее построения привело к формулированию новых подходов во многих областях философии – ↑онтологии, антропологии, ↑этике, политической теории, эстетике (в частности, в теории изобразительного искусства и в теории литературы). Точнее, было проблематизировано собственно проведение границ между отдельными дисциплинами, их предметно-методологическая определенность: демонстрировалось, напр., как исследование опыта восприятия произведения искусства позволяет вывести следствия онтологического порядка, взглянуть на культуру в целом.

П. не является самоназванием, а представляет собой скорее обозначение общих черт, так или иначе воспроизводимых на разном материале аспектов аргументации, при всем различии конкретных теорий. Прежде всего это относится к использованию понятия «структура». В противовес романтической идее автора – творца произведения, характерной для структурализма, **п.** выдвигает представление об авторе-функции, который лишь осуществляет перекомбинации уже (за) данного: я могу сказать «я» постольку, поскольку населяю систему языка, где позиция субъекта маркирована личным местоимением – т.о., моя идентичность произведена лингвистической системой. Структурализм претендовал на выявление четко определяемых и фиксируемых позиций – в организации системы родства, в организации языка, – которые структурируют отношения внутри системы. Исследования же постструктуралистов выстраиваются через указание на такие имперсональные «места», которые предшествуют их конкретному заполнению: место, как писал Ж. Делез, важнее того, кто его заполнит, а детерминации – ↑смерть, ↑желание, работа, игра – делают любых, занявших эти позиции, смертными, желающими, рабочими, игроками. При этом фокус внимания постструктуралистского теоретика смещается от фиксированного места к потоку изменений, в котором оно и приобретает смысл, к «безличным силам». И здесь – коренное отличие от структурализма: выделение структур оппозиций неизбежно носит насильственный характер, так как жертвует множественностью явлений во имя единообразия и красоты теории, изменчивостью, темпоральностью. В противовес структурализму с его устремленностью к «большим нарративам», к научной объективности в области исследований (напр., литературы) и уверенностью в контро-

лирующей мощи разума, **п.** обращается не к общему, но к локальному, к различающемуся, к неучтенному, к слабому, к несоответствиям, к подавленному, к нарушающему порядок системы. Тем самым развенчивая мифы об устоявшемся, кажущемся стабильным знании. Теоретики **п.** показывают, что структуры сами являются продуктом культуры и потому могут быть объектом манипуляций и переинтерпретаций.

Одним из первых с критикой структурализма выступил Ж. Деррида. Еще в к. 1960-х гг. он обратил внимание на то, что дискурс выстраивается так, что в парах оппозиций один термин обязательно нагружается «положительно», превалирует над другим: рациональное над эмоциональным, мужское над женским, речь над ↑письмом и т.д. Т.о., неявно предполагается центр, или начало, – некая точка, по направлению к которой выстраивается аргументация. То, что может быть как внутри, так и снаружи, и что можно назвать как истоком, так и завершением: *archē*, *telos*, *energeia*, *ousia*, *alētheia*, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т.д. – все это, согласно Ж. Деррида, подменяет собой свободную игру повторов, трансформаций, пермутаций и формирует базис для метафизики присутствия. Ж. Деррида же предлагает допустить, что центра нет, нет точки истока, откуда все происходит и куда все возвращается (будь то Бог или бессознательное), и тем самым сделать предметом мысли закон, который управляет желанием центра в конституировании структуры. Это означает деконструировать предпосылки системы знаний, которые производят иллюзию этого одного, сингулярного значения, направить усилия против скрытого (или открытого) насилия установленных ценностей, таких как правила морального поведения, художественный канон или институты, признаваемые политически легальными. Это не означает отрицать их, но, двигаясь изнутри, в ими установленных рамках, критически выявить их несовершенство. Речь идет о радикальном подходе, когда свободная игра понимается не просто как игра присутствия и отсутствия, но как существующая до возможности разделения на присутствие и отсутствие. Поэтому отсутствие центра означает для Ж. Деррида отсутствие субъекта и отсутствие автора.

В той же связи Ж. Делез пишет, что все идентичности (↑Идентичность) – это лишь симуляции, оптические «эффекты», произведенные глубинной игрой сил различия и повторения. Он также указывает на элемент властного подавления в выделении оппозиций – интеллектуального и чувственного, идеи и материи: сами эти выражения не эквивалентны. В традиции размышления копия, модель всегда считалась чем-то вторичным, хотя и имеющим «хорошее основание» – сходство. Вопрос же в том, как исследовать то, чьи основания скорее ложны, что характеризуется через несходство, внутренний дисбаланс, то, у чего фактически нет модели, т.е. ↑симулякр. При таком подходе снимается различие между моделью и копией, уступая место множественности-без-оригинала; активное и пассивное довольно легко меняются местами, так как речь идет о том, что не является ни тем, ни другим. Речь идет о становлении, о «всегда больше или меньше одновременно», но не о равенстве. Ж. Бодрийяр вывел соответствующие следствия и для теории власти: не существует однонаправленности отношения сил, на которой могла бы основываться «структура» власти, «реальность» власти и ее вечного движения, которое предстает с традиционной точки зрения линейным и конечным, а у М. Фуко спиралевидным. Критически исследуя область социально-политического, он также обращается к пограничным состояниям, к тому, что не в состоянии быть носителем автономного сознания и потому не может являться субъектом познания, но и объектом познания выступить не может, так как ни обработке, ни пониманию в терминах элементов, отношений, структур и совокупностей не поддается. Такова, напр., ↑масса: попытки исследователей не могут ее «схватить», но всего лишь симулируют, «производят» ее как объект, они предрешают то, как она отреагирует на воздействия. Но эта реакция больше говорит о воле интерпретаторов, чем об уклоняющемся «большинстве». Сама власть понимается иначе: как интенсивность, как обратимость, так как и внутри власти тоже есть нечто, что сопротивляется, и не видно разницы между теми, кто властвует, и теми, кто подчиняется.

Радикализм такого теоретического *credo* в том, что пересматриваются отношения между субъективным и объективным, между частным и коллективным, между человеком и миром. Эти оппозиции также децентрируются, граница между ними приходит в движение. Это проявляется прежде всего в критике оснований ↑метафизики. Так, с т. зр. Ж.-Л. Нанси, исследующего проблему секуляризации христианского мира, проблему мира трансформированной теологии, мир не необходим и не случаен, или можно говорить о том, что он необходим и случаен одновременно. Сопротивляться навязыванию этой пары понятий можно, если рассматривать мир, не прибегая к причине (которая часто оказывается внеположенной миру) – в том числе «действующей» или «конечной» причине в аристотелевской классификации. Мир переходит от одного края к другому, он никогда не выходит за них, чтобы заняться обозрением себя. Прошло время, когда можно было говорить о космотеоросе, наблюдателе мира. «Боги» теперь являются лишь «местами», куда приходит отсутствие присутствия. Т.о., монотеизм и атеизм – полные метаморфозы божественности и происхождения. И если что-то еще и дано, оно не может редуцироваться к этому состоянию – дарение еще происходит, еще дается, и в этот акт вовлекается сингулярная (↑Сингулярность) история, согласно которой человек – а с ним и все «творение» – более участник, чем простой восприем-

ник божественной акции. Собственно субъективность в этой логике также обретает характер процессуальности – как совершающийся выход из себя, как несовпадение с собой, когда субъект и объект выталкивают друг друга, коллапсируют, снова начинают попытки определить друг друга. Так Ю. Кристева подходит к критике теории Ж. Лакана, связывавшего начало складывания индивидуальности со «стадией зеркала». Она указывает, что это складывание начинается задолго до того, как видение (Другого) становится возможным: прежде отличения себя от другого, субъекта от объекта есть некая точка зеро, состояние неопределенности, неразличимости, неразделимости субъекта и объекта – прежде object есть abject (отвратное, низкое) – не объект и не не-объект, а что-то *между* ними. У отвратного только одно качество, которое оно разделяет с объектом, – противоположенность «я». Если объект, через свою оппозицию, устанавливает меня в хрупкой фактичности желания значения, которое делает меня бесконечно гомологичным ему, отвратное есть (вы-, от-)брошенный объект, радикально исключенный, ведущий меня туда, где означивание не может состояться. Содержания бессознательного остаются здесь исключенными, но особым образом: недостаточно радикально, чтобы позволить закрепить дифференциацию между субъектом и объектом, но они и недостаточно ясны для организации *позиции*. Я отвращаюсь от себя в том же движении, которым себя организую. Отвратное не недостаток чистоты, это нечто, нарушающее порядок, – что не уважает границы, позиции, правила. Это то, что почти подводит к границам существования, одновременно указывая на условия возможности жизни. На грани обморока или галлюцинации. Это отвращение (от) «самости» Ю. Кристева описывает как кульминацию опыта, когда, обессилев в попытке найти идентичность вовне, невозможное вдруг обнаруживается внутри, невозможное вдруг конституирует собственно ↑бытие. Отвратное вводится как то, что предшествует бытию и объекту, бытию объекта, между мной и Другим, как «третий термин», ответственный за дистанцию. Именно это позволяет выявлять «хрупкие границы говорящего существа», анализировать бесконечное отделение моей собственной, несостоятельной, недоказуемой идентичности.

Как и Ю. Кристева, Дж. Батлер выступает с критикой положений психоанализа Ж. Лакана, фактически выстраиваемого на основании оппозиции между «мной» и «Другим». Она, как ранее Ж. Деррида, обращается к тому пункту исследования ↑К. Леви-Стросса, где устанавливается граница между природным и культурным. Если природное – это универсальное, спонтанное, не зависимое от к.-л. определенных норм, а культурное – это то, что определяется системой норм, регулирующих общество, то запрет на инцест в этих условиях оказывается размещенным на границе: с одной стороны, этот запрет универсален (и может быть назван природным), с другой – это запрет, норма (и в этом отношении может быть назван культурным). Разрушительное воздействие данного «скандала» (К. Леви-Стросс) на теорию прекращается, с т. зр. Ж. Деррида, если запрет на инцест перестает рассматриваться внутри оппозиции культура–природа – как то, что избегает этих понятий, но предшествует им, что является их условием. К аналогичному выводу приходит и Дж. Батлер: табу на инцест не принадлежит исключительно ни культурной жизни, ни биологической – оно существует на пороге культуры. А те правила, которые, согласно структурализму, генерируют всякую конкретную культуру, но ни к какой конкретной культуре не сводятся, и лежат в основе лакановского Символического. Оно определяется через лингвистические структуры, несводимые к социальным формам, которые принимает язык, как то, что устанавливает универсальные условия, в которых социальность, т.е. сообщаемость всякого использования языка, делается возможной. Именно эта универсальность, фиксированность, заданность позиций в структурализме (напр., какие отношения и с кем закладываются в семье) вызывает сопротивление. Настаивать на действительном существовании этих позиций, фактически на их статусе закона, означает, согласно Дж. Батлер, отрицать возможность критики (в данном случае – критики психоанализа); так, признавать (безусловное) наличие двух противоположных позиций, связанных с полом, – чистый волюнтаризм, логически ниоткуда не следующий довод. Дж. Батлер в своих исследованиях показывает неустойчивость вычлененных (напр. З. Фрейдом) структур. Так, в совр. семьях, перемещающихся в пространствах государств, часто происходит перекомбинация состава («перекресток семей», на котором живут дети) на месте матери может быть несколько фигур (а может не быть ни одной). Что случается с «эдиповым комплексом» в ситуации, когда нормы вдруг обнаруживают тревожное свойство переноса (*transferability*), когда нет стабильности ни материнского, ни отцовского, когда родство становится хрупким? Дж. Батлер признает лишь темпоральность норм, их укорененность в историческом контексте, откуда следуют их подвижность и возможность для их ниспровержения. Она обращается к классическому примеру – трагедии об Антигоне. Ж. Лакан полагал, что Антигона погибает, потому что ее желание ничем символически не обеспечено: принятое ею решение и совершенное действие лишили ее одной позиции (дочери), не позволив занять другую. Для Дж. Батлер же случай Антигоны – это случай приближения к границам, ставящий вопрос о том, как родство оберегает условия, в которых жизнь становится возможной. Эти перверсии универсального, которые обнаруживаются в исследовании положения женщин, приводят к особому пониманию феминизма: в определенном отношении он выводится за рамки политических и идеологических экстраполяций

и становится средством выразить критическое отношение к господствующему дискурсу. Представленный лишь как оппозиция, как отрицание, он, в соответствии с логикой структурализма, входит в систему как ее часть – и оказывается лишь перевернутым сексизмом. Феминизм постструктуралистский – не столько средство отстоять гендерную самобытность (речь не идет о «социальной маргинальности» «женского языка» или «подавленном романтизме» – Ю. Кристева), сколько метод, способ сделать предметом размышления то, что исключалось предшествовавшим дискурсом, «женское» как нерепрезентативное, «вынесенное за скобки». Так, Р. Краусс в своих исследованиях совр. искусства обращается к организации самого изобразительного поля, включая возникающие в нем позиции субъекта и объекта восприятия, где у женщины-автора нет априорного преимущества перед мужчиной, точно так же, как мужчина-автор может быть куда более феминистичен, чем женщина. Возвращаясь к выделению пар оппозиций (фигура–фон, не-фигура–не-фон), которое лежит в основе структуралистских построений, анализируя роль нейтрализующего термина в лингвистических построениях, она ищет возможность указания на те векторы, которые репрессируются конструкцией подобных построений, основанных на всегда уже заданном и зафиксированном, закрепленном различии (что фактически отменяет его как различие, ибо различие, способное изменить структуру, теперь может прийти только «извне»). Р. Краусс же стремится обнаружить такой «третий термин», который не то что отвечал бы за нейтрализацию, но опровергал бы ее, вызывая еще более сильную негативность. С т. зр. Р. Краусс, производимое этим термином смещение деконструировало бы порядок структуралистского квадрата, но не новым порядком, а «взрывной игрой сил». Указывая на ↑Ж. Батая как на источник, она вводит понятие бесформенного (*informe*). Его невозможно определять как всего лишь противоположность формы. Бесформенное в этом отношении обнаруживает себя через коллапс различий. Оно не может быть определено как хаос, который всегда может быть оформлен, формой, которая всегда уже ждет его. Оно существует до отделения – материи от формы, фигуры от фона. Бесформенное – это структура, которая дестабилизирует игру в самом действии следования правилам, это не-игра, которая законна внутри системы. Как и отвратное Ю. Кристевой, бесформенное мешает состояться интерпретации – не потому, что она в принципе невозможна, а потому, что она рассыпается, едва возникнув. Эти термины указывают на условие возможности самого различения, которое также осмысливается как процесс – это не законченное действие, так как различение происходит, продолжает происходить – в движении, в пульсации, в складывании и распадении формы. Поэтому в фокусе внимания теоретиков **п.** оказывается также понятие возвышенного: оно также может играть роль «третьего термина» в отношении структур красоты и безобразного. Так, с т. зр. Ж.-Л. Нанси, красота, теряющая свое качество красоты в приятном (в соответствии, которое предполагает ограничение), приобретает собственные качества, выходя за свои пределы, через возвышенное. Анализ возвышенного не должен быть анализом особого вида презентации: обращаться к возвышенному – значит обращаться не к презентации и не к не-презентации, но к движению безграничного, устремляться к безграничности (Unbegrenzheit), которая имеет место на краю границы, значит, на краю презентации. Возвышенное всегда вводит в действие эстетику движения перед лицом эстетики состояния. Но это не движение анимации, действия перед лицом неподвижности (это не версия доктрины, основанной на рассмотрении пары Дионис–Аполлон). Это не движение в обычном смысле, это безграничное начало от-граничения формы. Движение, пульсация, касание, дар, цезура, действие сил, след, складка, бесформенное, отвратное, дистантное, интервал, повтор, множественность – термины, из которых складывается язык **п.**, новый, другой, с помощью которого осуществляются попытки выйти за пределы господствующей логики философии, встраивающей в систему, подчиняющей себе любую аргументацию уже в силу привычек выстраивать ее. Эти термины, которые смещают оппозиции, отнюдь не являются выражением «диалектического снятия» противоречий. Напротив, ими утверждается, что напряжение темпорализуется, оно продолжает существовать, синтез откладывается. Это результат критического отношения к языку гуманитарных наук и также дискурсивной ответственности. Критическая работа постструктуралистов как акт, как событие, каждый раз выстраивается заново, она принципиально не может быть экстраполирована до некоей общей теории. Каждый должен «придумать свою деконструкцию»: последняя не может стать метаязыком, т.к. это подчинило бы ее дискурсу логоцентризма.

Один из центральных вопросов **п.** касается возможности языка, «языка как субъективного опыта» (Ю. Кристева). Ф. Лаку-Лабарт, ставя вопрос о том, как сингулярный опыт входит в письмо, пишет о брутальной обратимости – между собственным и несобственным, близким и далеким, странным и знакомым, об обмене, который никогда не прекращается, нефиксируем и не имеет заданного направления. В этом отношении поэтический текст невозможен, это спазм языка, коллапс желания что-либо сказать. Он приключается невольно, как стихотворение разочарования в поэзии, на грани молчания – и все же это отношение к Другому. Направленный против любых форм эссенциализма, натурализма и детерминизма, обращенный к миру, характеристикой которого является множественность, в котором «универсальное не дано», а другой более не

является чуждым (он тот же и другой), **п.** открывает новые возможности для философии.

Лит.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000; *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб., 2000; *Деррида Ж.* О грамматологии. М., 2000; *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000; *Кристева Ю.* Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб., 2003; *Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л.* Нацистский миф. СПб., 2002; *Нанси Ж.-Л.* Corpus. М., 1999; *Lacoue-Labarthe Ph.* Typographies 1. P., 1979; *Lacoue-Labarthe Ph.* Typographies 2. P., 1986.

ПРАВОВОЙ ПОЗИТИВИЗМ – совокупность правовых теорий, подразделяющихся на две главные исследовательские программы. **П.п.** как негативная теория критикует притязание теорий естественного права на познаваемость или допустимость непозитивных правовых источников (теономное, космологическое, автономное естественное право). Как конструктивная теория **п.п.** пытается спроектировать альтернативную правовую программу, которая рассматривает право исключительно как установленный людьми регулирующий механизм. Однако в данном случае позитивность не означает, что всякое право должно быть эксплицитно установленным: напр., традиционное право может быть правом, но только при допущении (истолкованном как молчаливое согласие) уполномоченной законодательной власти.

Конструктивная часть **п.п.**, согласно ↑Р. Дворкину, может быть определена посредством следующих тезисов: (1) право – это корпус правил, характеризующийся не каким-то определенным содержанием, но определенным происхождением, (2) этот корпус окончателен, т.е. не существует такого права, которое состоит из иных по своему происхождению правил, и (3) правовое обязательство существует исключительно тогда, когда определенное действие представляет собой регулируемый в (1) случай. Случаи, в отношении которых существует сомнение, принадлежат ли они полю, регулируемому правовым образом, могут быть разрешены не применением права, а лишь мнением субъектов решения. Однако большое число теорий, их различное значение, перспективы и последствия затрудняют нахождение единого определения.

П.п. как самостоятельная правовая теория разрабатывается Дж. Остином в его теории императивов, согласно которой правовое регулирование представляет собой ясно предписанную индивиду совокупность приказов, следование которым является предсказуемым. Обязательство соблюдать правовой порядок вытекает из власти правоустановителя, состоящей в способности добиться следования приказу.

В немецкой традиции **п.п.** развивается в контексте имперской политической системы; так, К. Бергбом в своем понятии права связывает теорию императивов со строгой обязанностью повиновения. Другое направление **п.п.** развивает Р. фон Моль, который видит в позитивизации права необходимое уточнение всеобщих норм, причем предполагается, что идеализированная правовая теория могла бы достичь только последнего. Уже в Веймарской республике эта форма **п.п.** подвергается критике: право должно также ориентироваться непосредственно на понятия всеобщего ↑блага и справедливости.

Опыт Третьего рейха накладывает отчетливый отпечаток на **п.п.** в Германии, проявляющийся в «формуле Радбруха». Согласно Г. Радбруху, «противоречия позитивного закона и справедливости могут достигнуть такой невыносимой степени, что закон как «неправильное право» должен уступить справедливости». Основной немецкоязычный вклад в **п.п.** 20 в. внесла работа Г. Кельзена «Чистое учение о праве» (2-е изд., 1960). Согласно Кельзену, право существует в виде корпуса правил, основным признаком которого является его когерентность. По своему происхождению правом является только то, что признается компетентными институтами как часть этого корпуса, а правовые дискурсы связаны только с правилами, принятыми как часть корпуса; внешние стандарты, напр. стандарты моральные, оставляются без внимания. Само правовое правило при этом является гипотетическим условным придаточным предложением; т.о., остиновское повелительное наклонение переносится в более общую семантическую структуру предложения. Корпус правил устроен иерархически, одни правила обосновываются другими – более высокими; однако «основная норма», как самое высокое правило, не может быть обоснована отсылкой к другим правовым правилам. Она является внешним по отношению к праву положением, признание которого является «вопросом веры».

В англосаксонском ареале над обновлением **п.п.** работает гл. о. Г.Л.А. Харт. Там, где Г. Кельзен исследует право феноменологически, Г.Л.А. Харт проводит понятийный анализ. В своем основном труде «Понятие права» (1961) он ставит под вопрос теорию императивов Дж. Остина. В анализе правового языка он прежде всего проводит различие между обязательством как принуждением посредством власти (*being obliged to*) и первичным обязательством (*being obligated*). К этому различию он добавляет такое измерение, как признание правил подчиненными ему субъектами, так что правовое обязательство, в конечном счете, имеет своей целью рассмотрение правовых правил с «внутренней точки зрения». Сами правила делятся на две группы согласно их происхождению. Первичные правила (законы и предписания) получают свою легитимность вследствие того, что возникают при опротестовывании одного из трех вторичных правил (правило признания, правило изменения и правило правосудия). При этом правило признания играет в теории Г.Л.А. Харта примерно ту же роль, что и основная норма у Г. Кельзена: в то

время как все последующие правила следуют из него, *оно само по себе не может быть юридически обосновано*. Критиками **п.п.** Г.Л.А. Харта выступают Р. Дворкин и Дж. Финнис. Согласно Р. Дворкину, уже само утверждение, что в праве есть отсылки не исключительно к правилам, но также и к принципам, противоречит тезису о полноте **п.п.** Внешние по отношению к праву влияния необходимым образом входят в состав права, когда в принятии решений участвует мнение. Дж. Финнис возвращается к критике ориентации на всеобщее благо: несправедливые правовые правила уменьшают обязанность повиновения правового субъекта.

О. Хеффе критикует **п.п.** за слишком узкое понимание феномена права. Уже на понятийном уровне право немыслимо без «определяющей право справедливости». Совр. **п.п.** частично сравнялся с естественным правом, как, напр., в случае проекта Г.Л.А. Харта с его ссылкой на «минимальное содержание естественного права» как условие применения позитивного права. Также, по мнению О. Хеффе, следует отвергнуть тезис, согласно которому лишь общественная дифференциация, свойственная современности, принесла с собой все возрастающую позитивизацию права (эта критика направлена прежде всего против ↑Н. Лумана): признаком любого права скорее является связь между содержанием правила и его институциональным применением; эта связь при определенных отношениях может смещаться.

Среди совр. представителей англосаксонского права – ученик Харта Дж. Рац, а также Дж. Гарднер и Дж. Колман. Важнейшим немецкоязычным представителем **п.п.** является в наст. время Н. Херстер. Следуя за Г.Л.А. Хартом, он отказывается от формулы Радбруха исходя из понятийно-аналитических оснований. В Италии теорию **п.п.** разрабатывает Н. Боббио, который, в отличие от Г.Л.А. Харта, понимает правовой язык не как объект анализа, а как чрезвычайно точную конструкцию.

Лит.: *Дворкин Р.* О правах – всерьёз. М., 2004; *Харт Г. Л. А.* Понятие права. СПб., 2007; *Bobbio N.* Giusnaturalismo e positivismo giuridico. Mailand, 1960; *Hörster N.* Verteidigung des Rechtspositivismus. Fr./M., 1989; *Höffe O.* Politische Gerechtigkeit. Fr./M., 2002 (2 Aufl.); *Kelsen H.* Reine Rechtslehre. Wien, 1960 (2 Aufl.); *Radbruch G.* Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht // Süddeutsche Juristenzeitung 1946, 105–108; *Raz J.* The Authority of Law. Oxford, 1979.

ПРАГМАТИЗМ (от греч. *prāgma* – действие, предмет действия, дело). В повседневном словоупотреблении обозначение отношения к деловым решениям, ориентированного не на моральные принципы или долгосрочные цели, а на ожидаемую выгоду. Как философский термин обозначает традицию, начало которой было положено амер. философом ↑Ч.С. Пирсом в рамках дискуссии в «Метафизическом клубе» в Кембридже (штат Массачусетс) в 1871–1872 гг. Опираясь на Александра Бэна, определявшего убеждение как правило *действия или привычку действовать тем или иным образом*, Ч.С. Пирс усматривает функцию познания не в отражении действительности, а в возможности наиболее эффективного действия. Другими главными представителями классического **п.** наряду с Ч.С. Пирсом были ↑У. Джеймс, ↑Дж. Дьюи и ↑Дж. Г. Мид. Их связывает между собой не общая система взглядов, а общее понимание философии как процедуры, посредством которой реконструируется процесс познания в свете его практических следствий и его роли в контексте человеческого поведения. Каноническая формулировка этой концепции содержится в так называемой «прагматической максиме» Ч.С. Пирса, выдвинутой им в 1878 в знаменитой статье «Как сделать наши идеи ясными»: «Подумаем, какие практические последствия мы в нашем представлении приписываем предмету нашего понятия. Наше понятие обо всех этих последствиях и есть полное понятие предмета». Характерными чертами **п.** являются: (1) теоретико-познавательный антифундаментализм, отказывающийся от поисков последних оснований в ↑теории познания ради ориентации деятельности; (2) ↑*натурализм*, подчеркивающий биологическую функцию познания; интерес (3) к языку как средству и медиуму познания и (4) социальному характеру языка, познания и человеческой природы вообще.

Ч.С. Пирс был многосторонним и чрезвычайно продуктивным мыслителем. Он считал себя учеником И. Канта и свою главную цель как философа видел в том, чтобы усовершенствовать кантовское учение о категориях и его концепцию логики. Сегодня Ч.С. Пирс известен прежде всего своим вкладом в логику, теорию вероятности и ↑семиотику. В логику он ввел понятие абдукции как третьего – после индукции и дедукции – вида умозаключения. Представление Ч.С. Пирса о мышлении как о знаковом процессе позволяет считать его предвестником ↑лингвистического поворота в философии, произошедшего в 20 в. Согласно Ч.С. Пирсу, суждения восприятия представляют собой результат абдуктивного процесса, в котором содержание мышления гипотетически устанавливается на основе чувственных впечатлений. Чувственные впечатления, т.о., играют роль знаков-указателей внешнего объекта. Так, столб дыма указывает на огонь, поскольку он подводит нас к абдуктивному суждению о том, что где-то в округе горит огонь. В учении Ч.С. Пирса о знаках, представляющем краеугольный камень совр. семиотики, помимо *указателей* выделяются два других вида знаков, каждый из которых по-разному связан со своими объектами: если *образы* связаны с ними отношениями сходства, то отношения между *символами* и их объектами имеют чисто конвенциональный характер. Интерпретация знака, по Ч.С. Пирсу, осуществляется путем указания на другие знаки, результатом чего является бес-

конечный регресс, исключающий твердый фундамент познания. Мы можем лишь придерживаться продуктивных гипотез и пересматривать непродуктивные. Истину следует понимать не как соответствие действительности, а как конвергенцию мнений научного сообщества в конце истории науки. Вместе с тем Ч.С. Пирс резко отвергает номинализм: предметы, представленные через идеализированные, могущие быть обоснованными мнения, для него реальны.

У. Джеймс, напротив, считает себя сторонником номинализма и радикализирует теоретико-познавательный антифундаментализм Ч.С. Пирса, отвергая связь познания с независимой от интересов действительностью и заменяя ее целесообразностью. Кроме того, он защищает и теоретико-познавательный ↑фаллибилизм. Ч.С. Пирс отвергал инструменталистскую теорию познания У. Джеймса как редукционистскую и всячески старался от нее отмежеваться. Вместе с тем тот факт, что У. Джеймс в своем **п.** ставил под сомнение приоритет естественнонаучных методов, свидетельствует о его стремлении преодолеть определенный вид редукционизма, а именно сциентизм. Согласно У. Джеймсу, если истина зависит от целеполагания, тогда естественные науки представляют собой только одну область познания среди многих других областей, имеющих разные цели и, соответственно, разные методы. Т.о., по мысли У. Джеймса, снимается противоречие между наукой и религией. Свои взгляды на природу истины У. Джеймс изложил в статье «Воля к вере» (1896). Еще одно преимущество прагматистского подхода к истине У. Джеймс усматривает в том, что он подчеркивает эволюционную непрерывность между способностями человека и способностями других приматов. Конечно, способность людей говорить является уникальной в своем роде, однако ее следует понимать скорее как инструмент в борьбе за существование вида, а не как средство отражения действительности. Критики (в частности, ↑Бертран Рассел) упрекали **п.** в недооценке нормативного характера истины.

Ни Ч.С. Пирс, ни У. Джеймс не делали систематических попыток разработки прагматистской ↑этики. У. Джеймс, правда, несколько раз высказывался по этическим вопросам, прежде всего в своем эссе «Философ морали и моральная жизнь» (1891), в котором он защищал идею, согласно которой всякое желание prima facie притязает на то, чтобы быть исполненным, и лишь другие, конкурирующие с ним желания, дают основание отвергнуть это притязание.

Дж. Дьюи, ученик Ч.С. Пирса и У. Джеймса, пытавшийся связать в своей прагматистской системе гегельянство и протестантизм, занимался проблемами этики постоянно и интенсивно. Его важнейшими этическими произведениями являются «Очерки критической теории этики» (1891), «Человеческая природа и поведение» (1922), «Теория оценки» (1939). **П.** его этической концепции заключается в отрицании всякого различия между этическими вопросами, с одной стороны, и конкретными политическими и педагогическими вопросами – с другой. В «Реконструкции философии» (1920) он показывает, что философские вопросы только по видимости обращены к объективной, независимой от борьбы интересов действительности, тогда как на самом деле в их основе всегда лежит та или иная политическая мотивация. Отвергая все теории истины, Дж. Дьюи заменил понятие истины понятием обосновываемости суждений. Согласно Дж. Дьюи, не существует никакого иного метода подтверждения высказываний, кроме вопрошания об их обосновании, и поэтому идея истины как некоего независимого мерила некогерентна. Т.о., вопрос обосновываемости суждений, в конечном счете, может быть решен только демократическим путем.

Дж. Г. Мид, в начальный период своей деятельности занимавшийся эволюционной теорией Ч. Дарвина и принадлежавший вместе с Дж. Дьюи к Чикагской школе общественных наук, впоследствии на основе **п.** развил психологическую теорию, которую он сам часто называл «социальным бихевиоризмом». Социальный бихевиоризм Дж. Г. Мида предполагает, что развитие человеческого сознания происходит параллельно и в тесной связи с развитием означающих символов (речи) в процессе социальной кооперации (социального взаимодействия). В социальных истоках человеческой самости Дж. Г. Мид усматривал основу этики, которая исходила бы из «подгонки» индивидуальных желаний к потребностям общества. В этой связи Дж. Г. Мид различает два вида самости: узкую, индивидуальную, эгоистическую самость, с одной стороны, и более широкую, социальную – с другой. Сам Дж. Г. Мид никогда не излагал свою теорию в систематическом виде. И только позже, в 1934, его ученик Чарльз Моррис опубликовал на основе студенческих записей лекций Дж. Г. Мида труд «Разум, самость и общество с т. зр. социального бихевиориста», получивший большую известность.

В Европе к исторически наиболее значимым представителям **п.** относятся среди прочих немецкий ученый Ф.К.С. Шиллер и итальянский исследователь Дж. Папини. Влияние **п.** на немецкую социологию имеет своим началом критику У. Джеймса со стороны Г. Зиммеля. В Австрии идеи **п.** нашли распространение благодаря прежде всего работам Вильгельма Йерусалема. Интерес к **п.** прослеживается также в работах ↑Э. Маха и членов ↑Венского кружка. Во Франции к **п.** обращались ↑А. Бергсон, М. Блондель и Э. Леруа. Конвенциалист ↑А. Пуанкаре и влиятельный критик детерминизма Э. Бутру также демонстрируют определенную близость **п.**

После произошедшего в сер. 1950-х гг. ↑«лингвистического поворота» начинается *новый этап развития* **п.**, который можно назвать ↑неопрагматистским. На этом этапе в центре философского осмысления оказы-

вается анализ языка. ↑У.В.О. Куайн и его ученик ↑Д. Дэвидсон считали понятие истины устаревшим и примитивным. Вместо теории истины они предлагали анализ языковых условий, которые делают возможным различение между «истинным» и «ложным». Свой вклад в развитие и переосмысление **п.** внесли концепция «значения как употребления» ↑Л. Витгенштейна, теория речевых актов ↑Дж. Остина, а также критика ↑У. Селларсом идеи прямого, т.е. не опосредованного языком, опыта и прагматистское прочтение и решение проблемы индукции, предпринятое ↑Н. Гудменом. После «лингвистического поворота» главными представителями ↑неопрагматизма выступают ↑Р. Рорти, ↑Х. Патнэм и ↑Ю. Хабермас.

Лит.: *Джеймс У.* Воля к вере. М., 1997; *Дьюи Д.* Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., 2003; *Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения. М., 2000; *Dewey J.* The Early Works, The Middle Works, The Later Works. Carbondale, 1969–1990; *James W.* Essays in radical Empiricism. Cambridge, 1976; *James W.* Pragmatism and The Meaning of Truth. Cambridge, 1979; *James W.* The Principles of Psychology. Cambridge, 1981; *Murphy J.P.* Pragmatism: From Pierce to Davidson. Boulder, 1990; *Mead G.H.* Mind, Self and Society. Chicago, 1934; *Pierce C.S.* Pragmatism and Pragmaticism // Hartshorne C., Weiss P. (Eds.) Collected Papers. Bd. 5. Cambridge, 1934; *Schefler I.* Four Pragmatists: A Critical Introduction to Pierce, James, Mead and Dewey. L., 1974; *Smith J. E.* Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism. Chicago, 1984.

«Праксиса» школа – югославская группа философов-марксистов антисталинского направления, близкая к гуманистической и активистской версии ↑неомарксизма. Организационно сложилась вокруг одноименного журнала, выходившего с 1964 в Загребе (Хорватия). Другой формой существования группы были ежегодные летние школы на о. Корчула (Хорватия) в 1964–1974-х гг., в которых принимали участие и видные западные интеллектуалы левого толка – ↑Г. Маркузе, ↑Ю. Хабермас, ↑Л. Гольдман, ↑Н. Хомский, ↑Э. Фромм и др. Ведущие представители **«П.»ш.** – Гайо Петрович, Михайло Маркович, Милан Кангрга, Руди Супек и др. – в своих работах отстаивали последовательно антисталинскую позицию, защищая ценности марксистского гуманизма, опираясь на наследие молодого К. Маркса (как автора «Экономическо-философских рукописей 1844 года»), ↑Д. Лукача и ↑А. Грамши. Главным объектом их критики была административно-бюрократическая идеология государственного социализма, которая легитимировалась официальным советским марксизмом-ленинизмом. Исторической основой критической ревизии сциентистско-позитивистской версии марксизма был написанный в 1961 объемный труд Предрага Вранцкого «История марксизма». Типологически установки инициаторов **«П.»ш.** были близки взглядам антидогматических философов-марксистов из Восточной Европы и СССР 1960-х гг. – Карела Косика в Чехословакии, Лешека Колаковского в Польше, «Будапештской школе» учеников и последователей Д. Лукача (А. Хеллер, Ф. Фехер, Д. Маркуш и др.), идеям Г. Батищева, Э. Ильенкова и их единомышленников в Киеве и Ростове-на-Дону. Реализация деятельностной сущности человека рассматривалась философами **«П.»ш.** не только в социальной и политической, но и, особенно заинтересованно, – в культурной сфере, в области искусства. Фактически речь шла о разработке полноценной марксистской ↑антропологии, в духе Р. Гароди и в диалоге с ↑экзистенциализмом. «Фихтеанизированный» марксизм югославских теоретиков охватывал также проблемную разработку философии ценностей, видения будущего и альтернатив общественного развития, экологического кризиса (тема работ Руди Супека), этических вопросов; особо стоит отметить влияние Ф. Ницше на творчество Данко Грлича. Значение **«П.»ш.** заключалось в том, что ее активисты практически преодолевали разделение Европы на враждующие идейные лагери, демонстрируя своим творчеством возможности и пределы свободного философского поиска в обществе реального социализма (неудивительно, что их ближайшими идейными союзниками были теоретики, примыкающие к ↑Франкфуртской школе социальных исследований). Если на первых порах активность этой группы воспринималась руководством Союза коммунистов Югославии достаточно спокойно, то после 1968 года все более распространенными стали обвинения философов и публицистов, близких к **«П.»ш.**, в ревизионизме, отступлении от социализма и негативном влиянии на студенческую молодежь (так, Г. Петрович был исключен из партии). В 1974–1975-х гг. большинство участников **«П.»ш.** по идеологическим причинам были уволены со своих преподавательских постов, прекратилось издание журнала и проведение летних школ. С этого времени часть участников **«П.»ш.** вынуждена была покинуть Югославию, диссидентская деятельность оставшихся продолжалась полуподпольно, в прямой оппозиции режиму «самоуправленческого социализма» И.Б. Тито (несколько ранее схожим преследованиям подверглись и ученики Д. Лукача в Венгрии). В 1981 в Лондоне стал выходить на английском языке марксистский академический журнал «*Praxis International*» (с 1994 – «*Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*»), продолжавший традиции югославского «Праксиса» и новой левой – как символ единства восточноевропейской и западной, прежде всего американской, критической теории (хотя не все основатели журнала из т.н. «белградской восьмерки» одобрили этот шаг). Либерализация идейной жизни в Югославии со второй половины 1980-х гг. дала надежду на возрождение прерванной идейной линии «Праксиса», на плюралистическое и принципиально открытое понимание неомарксист-

ской мысли. Так, редактор «*Praxis International*» и один из лидеров младшего поколения «Праксиса» Светозар Стоянович даже пытался обозначить направление своих тогдашних философских поисков как ↑постмарксизм (другие авторы нового журнала обращались к наследию синдикализма, идеям ↑К. Лефора, ↑Ж.-Ф. Лиотара, переосмыслению ↑М. Хайдеггера в духе марксизма и т.д.). Одним из продолжений исходных начинаний **«П.»ш.** стали в 1980-е гг. регулярные семинары в Дубровнике, которые в самом конце «холодной войны» стали важными академическими форумами для совместной исследовательской работы философов и обществоведов Запада и Востока. Однако резкий рост национализма в республиках СФРЮ затронул и интеллектуалов из бывшей **«П.»ш.** (так, в первой половине 1990-х гг. одним из видных сторонников С. Милошевича и пропагандистом сербского национализма стал М. Маркович; защищал позицию официального Белграда и С. Стоянович). С другой стороны, ряд наследников **«П.»ш.** в Хорватии и Сербии, оставаясь верными гуманистической линии журнала, публично отстаивали интернациональные духовные ценности и права этнических меньшинств, опираясь скорее на либеральный круг идей (напр., Жарко Пуховский). Так или иначе, к началу 1990-х гг. **«П.»ш.** как актуальное явление югославской общественной мысли перестала существовать, хотя развитие марксистских и радикально-социалистических течений в странах бывшей СФРЮ нельзя считать исчерпанными (см. позицию ↑С. Жижека и ↑Люблянской школы).

Лит.: *Стоянович С.* От марксизма к постмарксизму // Вопросы философии. 1990, № 1; *Crocker D.* Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Markovic and Stojanovic. Brighton, 1983; *Markovic M., Cohen R. S.* Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism. A History of the Praxis Group. Nottingham, 1975; *Sher G. S.* Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia. Bloomington, 1977.

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА – см. **ЭТИКА**

ПСИХОАНАЛИЗ – направление в психологии, основанное ↑З. Фрейдом в к. 19 – перв. трети 20 в. Обычно в **п.** выделяются три составные части: (1) метод исследования психики; (2) система знаний о поведении человека (психоаналитическая теория); (3) способ лечения психических заболеваний (психоаналитическая терапия). Возникновение **п.**, согласно З. Фрейду, ведет свое начало с открытия и применения им на практике метода «свободных ассоциаций», что в данном контексте означает приостановку сознательного контроля. Помимо использования свободных ассоциаций, **п.** как метод исследования включает в себя анализ содержания сновидений, фантазий, представлений и аффективного поведения. Первоначально **п.** был методом изучения и лечения истерических неврозов. Лечение невротических пациентов привело З. Фрейда к мысли о том, что социально неприемлемые представления и импульсы пациента (обычно сексуального характера) вытесняются им в бессознательное, порождая *сопротивление* их раскрытию в сознании из-за связанных с ними болезненных аффектов. Однако если в ходе лечения пациент устанавливает с аналитиком так называемое *трансферентное отношение,* т.е. переносит на него свои детские образцы отношений к родителям, то обычный невроз пациента замещается *неврозом переноса,* от которого пациент может избавиться в ходе терапевтической работы. Понятие *невроза* было обобщающим названием психических нарушений, использованным З. Фрейдом в его разделении психических расстройств на *неврозы переноса* и *нарциссические неврозы* (в совр. классификации – *психозы),* при которых не совершается трансфер между аналитиком и пациентом и которые по этой причине не поддаются психоаналитическому лечению. Возникающие в ходе лечения пациентов перенос и сопротивление З. Фрейд считал краеугольными камнями **п.**

Для теоретического осмысления возникающих в ходе лечения психических проявлений З. Фрейд создал топографическую модель психики, разделив последнюю на три части (сознательную, предсознательную, бессознательную) с так называемой «цензурой» на стыках между соответствующими частями, а также разработал психобиологическую теорию влечений, обладающих психической энергией (либидо). На этих трех столпах – теории влечений, представлениях о структуре психики и о патогенном воздействии конфликта – З. Фрейд основал свои терапевтические рекомендации. Его метод заключался в переводе бессознательного содержания психических проявлений в сознание. Едва ли не единственным средством достижения этой цели была интерпретация аналитиком сообщаемого пациентом материала. З. Фрейд полагал, что перевод бессознательного симптома в сознание приводит к его исчезновению. Вследствие этого выдвигалась цель как можно более полного осознания пациентом присущих ему бессознательных психических проявлений.

Когда З. Фрейд занялся исследованием психики, то попытался выразить свои идеи на языке строгой науки, заимствовав у основателя психофизики Г.Т. Фехнера понимание психики как гомеостатической системы и продолжив ее разработку в духе модели физической энергии. В рамках выстраиваемой им системы психического аппарата З. Фрейд постулирует стремление к сохранению стабильного состояния, т.е. правило инерции, как принцип регуляции с целью сохранения гомеостаза или динамической стабильности в рамках системы. З. Фрейд вводит два тесно связанных между собой принципа работы психического аппарата – принцип инерции и принцип постоянства. Согласно принципу инерции, психический аппарат стремится сохранить

степень своего возбуждения на возможно более низком уровне; второй принцип говорит о тенденции к сохранению степени возбуждения постоянным.

В основе учения З. Фрейда о работе психического аппарата лежало представление о взаимодействии двух противоположно направленных переменных величин с противоположными знаками заряда и трех регуляторов. З. Фрейд остался верен данной модели до конца своей жизни. Так, напр., в рамках *топологической модели* роль противоположно направленных переменных величин была отведена влечению Я к самосохранению и сексуальному влечению, а роль регуляторов – бессознательному, предсознанию и сознанию. На основании топологической модели строения психики З. Фрейд разработал психобиологическую теорию влечений, которая привела к созданию метапсихологии и дала большой простор для психологического мышления.

Согласно З. Фрейду, источником инстинктивного влечения является процесс возбуждения, протекающий внутри организма. Однако влечение само по себе – явление чисто психологическое, т.е. психологический представитель постоянно действующего внутреннего соматического источника стимуляции. З. Фрейд выделял источник, цель, объект и силу влечения. В частности, источником либидинозного влечения он считал некоторые эрогенные части тела. Целью инстинктивного влечения является удовлетворение. Тот объект или лицо, в связи с которым влечение способно достигать своей цели, становится объектом влечения. Взаимосвязь влечения, образа объекта и двигательного образа, возникающая под воздействием возбуждения, вызванного влечением, порождала желание. В качестве главных побудителей поведения влечения отражали влияние врожденных, соматически обусловленных и характерных для всех людей биологических сил. Поэтому З. Фрейд рассматривал влечения как главные мотивационные факторы сознания. Взаимодействие влечения и вытеснения, т.е. противоположно направленного влечения, позволяло сохранить гомеостаз в пределах системы.

З. Фрейд предположил, что любое влечение стремится выказать себя, вызывая представления, подходящие для этой цели. По мнению основателя **п.**, представлениями управляют влечения, поэтому представления являются выражением порывов, связанных с влечениями, но не тождественны влечениям. Выдвинув предположение о дуалистической природе влечений, а также о характере взаимосвязи влечения и представления, З. Фрейд указал на то, что в основе конфликта лежит несовместимость различных представлений, возникающих одновременно, причем противоречия между представлениями суть лишь проявления борьбы между отдельными влечениями. Борьба между ними сводится к тому, что одна группа представлений старается изолировать и не подпустить к сознанию другую группу представлений, а процесс, обрекающий одну группу представлений на такую участь, именуется вытеснением.

В классическом **п.** вытесненными в бессознательное обычно считались неприемлемые сексуальные влечения, которые легко было интерпретировать энергетически, а также, в ценностном и культурном планах, как влечения, входящие в конфликт с нормами культуры. Следует отметить, что т.н. подавленная сексуальность клиентов З. Фрейда, которая была важным фактором в этиологии и патогенезе неврозов того времени, вызывалась чрезмерностью моральных запретов викторианского общества вт. пол. 19 в.

Создав такую энергетическую модель работы психического аппарата, З. Фрейд стал причислять **п.** к строгой науке. Исследуя разработанную основателем **п.** модель работы психического аппарата, фр. философ †П. Рикер пришел к выводу о том, что загадка фрейдовского дискурса заключается в переплетении энергетического и герменевтического языков.

Столкнувшись в дальнейшем с такими проблемами, как военные неврозы, бессознательное чувство вины, негативная терапевтическая реакция и т.д., которые было трудно объяснить с помощью топографической модели психики, З. Фрейд был вынужден пересмотреть и расширить свою прежнюю теорию инстинктивных влечений и включить в нее некий агрессивный, или деструктивный, компонент. Клинические наблюдения привели его к мысли о том, что чувства гнева и враждебности, так же как и сексуальные желания, могут приводить к конфликтам и вытеснению, и против них также создаются защиты. Поэтому З. Фрейд стал писать о либидинозных и агрессивных влечениях.

Все это привело основателя **п.** к созданию в 1920-х годах структурной модели психики, в которой классификация базировалась на психическом функционировании, а не на степени осознавания. Роль регуляторов в этой модели отводилась трем инстанциям психики: Эго (Я), Супер-эго (Сверх-Я) и Ид (Оно), а роль противоположно направленных переменных стали играть влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти (Танатос).

Остановимся кратко на характеристике этих гипотетических инстанций психики. Согласно З. Фрейду, Ид охватывает психические репрезентации инстинктивных влечений. В «Очерке о психоанализе» (1940) он отмечает, что Ид охватывает все унаследованное, данное от рождения, заложенное в конституции, т.е., прежде всего, влечения, проистекающие из соматической организации и здесь (в Ид) находящие первое психическое выражение в формах, нам неизвестных. З. Фрейд также считал, что Ид функционирует на основе первичного процесса, содержит свободную подвижную энергию и действует в соответствии с принципом удовольствия.

Вторая инстанция психики – Супер-эго – развивается, согласно З. Фрейду, на основе ранней идентифи-

кации с родителями в период крушения «эдипова комплекса», являясь его законным наследником. Супер-эго – это психическая система, которая устанавливает и поддерживает морально-нравственные стандарты и желаемые цели и идеалы, наказывая человека за отход от них угрызениями совести и чувством вины и вознаграждая за соответствие поведения человека данным стандартам и идеалам.

Третья инстанция психики – Эго, – обладая интегрирующей функцией, наряду с функциями адаптации и контроля, приносит в нашу психику согласованность. Эго вынуждено принимать во внимание давление со стороны проистекающих из Ид влечений, соотносить их с требованиями внешнего мира, а также с требованиями, идущими со стороны Супер-эго. Для осуществления своих синтезирующих функций Эго, действующее в соответствии с принципом реальности, использует ряд защитных механизмов – вытеснение, регрессию, сублимацию и другие.

Что касается представлений о влечениях к жизни и смерти, то они были изложены З. Фрейдом в философской форме, при переходе от частного противопоставления сексуальности и самосохранения к общему противопоставлению Эроса и Танатоса, которые, по мнению З. Фрейда, находятся в вечном конфликте. При этом основатель **п.** считал, что агрессивное влечение возникает из лежащего в его основе влечения к смерти.

Переходя к описанию последующих метаморфоз **п.**, следует сказать, что они начались еще при жизни создателя **п.** в среде его учеников, создававших собственные психологические учения, и сопровождался отлучением отступников от **п.**

Первым из них стал австрийский психолог Альфред Адлер, создавший после разрыва с З. Фрейдом в 1911 свой вариант **п.** – *индивидуальную психологию.* Отказавшись от пансексуализма З. Фрейда, А. Адлер выдвинул концепцию комплекса неполноценности, принимающего у человека форму стремления к власти, могуществу. Данные феномены должны были стать заменой фрейдовского либидо в качестве энергетического двигателя психической активности и поведения. Второй движущей силой развития у А. Адлера выступает социальный интерес, который формируется лишь в ходе воспитания. В силу такого понимания движущих сил личности А. Адлера интересовали не причины невроза, а его цели, и он интерпретировал каждый симптом как оружие паразитического самоутверждения. Кроме того, он делал акцент на текущих причинах конфликтов и порожденных данной культурой дисгармоний и, в отличие от З. Фрейда, не считал, что эмоциональные проблемы берут свое начало в детстве пациента.

Другим отступником от классического **п.** стал швейцарский психолог и психиатр †К.Г. Юнг, который, после нескольких лет тесного сотрудничества с З. Фрейдом, отверг сексуальную интерпретацию либидо и выдвинул собственное понимание либидо как психической энергии. Отойдя от классического **п.**, К.Г. Юнг создал свой вариант глубинной психологии – *аналитическую психологию.* Ее ядром, как и у З. Фрейда, стало учение о бессознательном, которое, однако, отличалось от концепции бессознательного основоположника **п.** Согласно К.Г. Юнгу, человек обладает как личным бессознательным, содержащим в себе все, что было вытеснено в ходе развития индивида, так и коллективным бессознательным, которое является носителем и хранителем архетипического генетически наследуемого опыта филогенетического развития человечества. Целью человека, по К.Г. Юнгу, является «индивидуация», нахождение собственного уникального пути, т.е. самоосуществление.

1920–1930-е гг. связаны с возникновением †неофрейдизма – направления в совр. **п.**, получившего распространение гл. о. в США. Наиболее известные представители: К. Хорни, Г. С. Салливан, †Э. Фромм и др. Лидеры неофрейдизма, подвергнув критике некоторые фундаментальные утверждения З. Фрейда (в частности, теорию либидо), акцентировали роль социальных и культурных детерминант в жизнедеятельности личности и общества.

В 1920-е гг. З. Фрейдом были заложены основы *эгопсихологии* – одной из ветвей **п.**, развивавшейся далее его последователями – дочерью А. Фрейд, Х. Хартманном и другими. Эгопсихология явилась дальнейшей разработкой классического **п.** с его акцентом на развитии и разрешении невроза переноса. Однако клинически не доказанное убеждение в целительной силе невроза переноса в 1950-х гг. породило в 1970-х кризис эгопсихологического направления, доминировавшего в американском **п.**, и способствовало смещению акцентов в сторону теории объектных отношений. Это привело к эпохе постэгопсихологии, что выразилось в создании синтезирующих учений, пытающихся вобрать в себя лучшие стороны эгопсихологии и теории объектных отношений.

В 1930-е гг. на смену доминировавшей старой теории либидо и влечений, а также новой эгопсихологии – двум концепциям, которые в то время превалировали в **п.**, – приходит понимание важности *объектных отношений,* связанное с кардинальным пересмотром природы человека.

В 1950-е гг. возникает *психосоматическая медицина* – направление совр. медицины, основывающееся на признании особой роли психических факторов в зарождении, течении и исходе соматических заболеваний. Одним из ее создателей является амер. психоаналитик Франц Александер, основатель и лидер Чикагской школы **п.** В психосоматической медицине используются идеи, методы и техника **п.** для объяснения и терапии неврозов органов и органических заболеваний. Совр. психосоматика основывается на экспериментально доказанном и подтвержденном факте, согласно которому

эмоции могут решающим образом влиять на функции органов. Психосоматический подход требует глубокого изменения обычной врачебной практики – многофакторного рассмотрения недуга пациента, в котором психиатр сотрудничает с экспертами в различных областях медицины.

В 1960-е гг. ↑Ж. Лаканом и другими исследователями был создан *структурный психоанализ*. В 1970-е гг. были разработаны основы психоаналитической ↑герменевтики, одного из психоаналитически ориентированных течений совр. философии, создателем которого был немецкий исследователь Альфред Лоренцер. В своей книге «Археология психоанализа» он называет **п.** скорее «анализом переживаний», чем психологией. Радикальным переворотом З. Фрейда во взаимоотношении врача с пациентом А. Лоренцер считает предоставленное пациенту право самовыражения, предметом сообщений которого отныне становится социальная конкретность его жизненного мира, представленная в виде «сценически разыгранных рассказов». Согласно А. Лоренцеру, в психоаналитической работе переживание предстает как сценически разворачивающийся жизненный проект. Подобные жизненные проекты, по мнению нем. исследователя, могут улавливаться лишь как «сцены», реальные или фантазируемые, т.е. как квазисобытия. Лишь таким путем в поле зрения сохраняется собственный предмет **п.**: проекты интеракции, которые являются местом встречи индивидуальных особенностей и коллективных норм. По мнению А. Лоренцера, формирование символов происходит не в бессознательном, как полагал З. Фрейд, а в сознании человека. Исходя из своего понимания **п.** как «конкретной науки переживания», Лоренцер помещает **п.** в центре треугольника, сторонами которого являются биология, социология и психология.

По мнению австро-амер. психоаналитика Хайнца Кохута, основателя Я-психологии в совр. **п.**, классическая теория и психоаналитическая концепция человека остаются верными, хотя и в пределах определенной, четко очерченной области структурного конфликта и структурного невроза. При этом он считал технические наработки классического **п.** – метод свободных ассоциаций и толкование сопротивления – всего лишь вспомогательными средствами, служащими интроспективному и эмпатическому методам наблюдения, которые не годятся для описания более архаических состояний пациента. Поэтому Х. Кохут предложил новое определение **п.** как психологии сложных психических состояний, которая с помощью постоянного интроспективно-эмпатического погружения наблюдателя во внутреннюю жизнь человека собирает данные, чтобы их объяснить.

Говоря о совр. **п.**, вполне оправданно вести речь о конвергенции между различными его школами. Конкретизируя специфические черты подобного развития либеральных и интегративных подходов в совр. **п.**, российский психоаналитик А.В. Россохин пишет о том, что совр. **п.** все больше эволюционирует в направлении интеграции субъект-объектного и субъект-субъектного представлений о взаимодействии аналитика и пациента, интеграции «психологии одной персоны» и «психологии двух персон», а в технической плоскости – интеграции таких (казавшихся раньше полностью противоположными) инструментов аналитической техники, как интерпретация и взаимоотношение.

В течение 20 в. наблюдалось взаимное влияние психоаналитических и философских идей. Это происходило, в частности, потому, что совр. психоаналитический клинический опыт во многом фокусируется на экзистенциальных проблемах. В частности, акцент ряда экзистенциальных философов (↑Экзистенциализм) на бисубъектных отношениях во многом способствовал аналогичному переходу от субъект-объектных к субъект-субъектным отношениям в совр. **п.** В осознании герменевтической природы психоаналитических знаний значительна заслуга П. Рикера. Создатели интерсубъективного подхода в **п.** широко используют феноменологический подход при исследовании аффективных состояний пациента, осуществляя синтез **п.** с ↑феноменологией. В целом можно сказать, что в совр. **п.** наблюдается устойчивая тенденция к сопряжению психоаналитических концепций с различными идеями феноменологии, экзистенциализма и ↑герменевтики.

Лит.: *Александер Ф.* Психосоматическая медицина. М., 2004; *Куттер П.* Совр. психоанализ. СПб., 1997; *Рутькевич А. М.* Психоанализ. Истоки и первые этапы развития. М., 1997; *Старовойтов В. В.* Совр. психоанализ: интеграция субъект-объектного и субъект-субъектного подходов. М., 2004; *Томэ Х., Кэхеле Х.* Совр. психоанализ. 2 тт. М., 1996.

СЕМАНТИКА – дисциплина, занимающаяся значениями знаков, в особенности языковых знаков. Основной вопрос **с.**: что есть значение (языковых) знаков? Этот вопрос подразделяется на три частных: (1) вопрос о классификации: как можно классифицировать значения по типам? какие основополагающие типы значений существуют? (2) онтологический вопрос: что есть значение (для каждого из типов значений) с онтологической точки зрения? Сюда также относится вопрос о том, как можно объяснить причину, по которой нечто называется знаком с тем или иным значением, а не лишенной значения вещью; (3) вопрос о схватывании или постижении значения: каким образом компетентные говорящие схватывают и постигают значение знаков?

У истоков **с.** стоит вопрос о классификации. Прежде всего, необходимо прояснить, какие (основополагающие) типы значений существуют. Языковые знаки могут обнаруживать различные типы значений. В первую очередь, в этой связи стоит упомянуть использованное ↑Г. Фреге различие между «смыслом» и «значением».

Под значением Г. Фреге гл. о. понимает указание (референцию). Смысл, напротив, является независимым от указания типом значения, которое можно помыслить как когнитивную значимость. Два выражения обнаруживают различный смысл, если они различаются в способе данности референта, как, напр., выражения «утренняя звезда» и «вечерняя звезда». Возникает вопрос, может ли «смысл» Г. Фреге быть каким-либо образом реконструирован, исходя из референциальных свойств. Представление о том, что это возможно, можно обозначить как «референциализм». Модельно-теоретическая **с.**, восходящая к работам ↑А. Тарского, охватывает все расширительные аспекты значений и может рассматриваться как одна из версий референциализма. Понятия истины и референции занимают здесь центральное положение.

Как только разъяснены основополагающие типы значений, перед нами встает онтологический вопрос о природе значения. Должны ли мы, вслед за Г. Фреге, исходить из собственной онтологической категории – или же значения могут быть включены в уже признанные категории? Можно ли, вместе с Г. Фреге, исходить из пропозиций («мыслей») как самостоятельных сущностей, с которыми присущим им образом связаны предложения или высказывания, если они обнаруживают соответствующее пропозициональное содержание? Существуют различные онтологические теории, касающиеся пропозиций. Согласно ↑Д.К. Льюису пропозиции следует понимать как множества ↑возможных миров. Это приводит нас к т.н. **с.** возможных миров, которая пользуется большим успехом (в первую очередь в лингвистике) и дает свободу для широкой формализации. Однако с философской точки зрения статус возможных миров чрезвычайно спорен. **с.** возможных миров может рассматриваться как расширение «классической» модельно-теоретической **с.**, позволяющее охватить как экстенсиональные, так и интенсиональные аспекты значений. «Смысл» Г. Фреге описывается как интенсионал (экстенсионал на возможные миры). Дальнейшее обобщение мы находим в т.н. двухмерной **с.**, берущей начало в работах Д. Каплана, Р. Сталнейкера, Х. Кампа и ↑С. Крипке. Предложению приписываются два интенсионала, чтобы учесть феномен скрытой контекстной зависимости. Т.о. описывается особая зависимость значения от мира, описанная в известном выражении ↑Х. Патнэма «значение не в голове» и в наст. время называемая экстернализмом.

Объяснительной **с.** можно называть часть **с.**, занимающуюся вопросом о том, как высказывание приходит к своему значению. Она призвана прояснить, от какого рода фактов зависит наличие определенного (именно этого, а не к.-л. другого или никакого) значения у высказывания. Исследователями применялись, в первую очередь, интерпретационистские (↑Д. Дэвидсон), основанные на теории употребления (↑Л. Витгенштейн), интенционалистские (П. Грайс), каузальные (С. Крипке), информационные (Ф. Дрецке) и телеологические (Р. Милликен) подходы. В этой связи возникает и вопрос о натурализации значения.

Эпистемическая сфера значения обнаруживает совершенно новые вопросы. Как компетентные говорящие могут понять значение? Как мы понимаем языковые знаки и в чем состоит наша языковая компетенция? В этой связи предлагалось множество различных подходов. С ↑Л. Витгенштейна берет свое начало теория значения как употребления. Согласно данной теории понимание значения – это определенное умение, практика или способность употреблять соответствующие высказывания «правильным образом». Интерпретативные методы исходят из того, что значение может быть понято в акте интерпретации, подчиняющемся собственным принципам. Так, согласно Д. Дэвидсону, основополагающую роль для понимания играет принцип доброй воли, содержащий в себе принцип значительной степени истинности высказываний говорящего и принцип широкого соответствия между говорящим и слушателем. Фундаментально-герменевтические подходы ↑М. Хайдеггера и ↑Г.-Г. Гадамера рассматривают понимание как основную для мировоззрения компетенцию и деятельность. Необходимо уже «обладать миром», чтобы понимать что-либо или кого-либо. Г.-Г. Гадамер описывает понимание по модели разговора. Понимание всегда происходит языковым образом и требует наличия общего языка. Понимание не может быть обманчивым и обладает статусом универсального способа бытия для человека. М. Хайдеггер, напротив, делает акцент на долингвистических подходах к миру, предшествующих языковому пониманию и повсеместно присутствующих в ежедневном обиходе и общении с предметами и людьми. Вещи и мир первоначально были открыты нам долингвистически; пропозициональная истина в высказывании строится на этом подходе к миру и является «производным модусом». Следовательно, пропозициональная истина в смысле соответствия высказывания и мира, согласно М. Хайдеггеру, не является основополагающим назначением истины: изначальный феномен – это «открытость».

Лит.: *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. М., 1988; *Дэвидсон Д.* Исследования истины и интерпретации. М., 2003; *Карнап Р.* Значение и необходимость. М., 1959; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Tarski A.* Logic, Semantics, Metamathematics. Oxford, 1956.

СЕМИОТИКА (от греч. *sēmeion* – знак; англ. *semiotics*; фр. *sémiotique*) – общая наука о знаках, знаковых системах и знаковых процессах. В центре ее внимания находятся отношения знака к означаемому, отношения между знаками и их место в знаковой системе (синтактика), возникновение знаков (семиозис), а также употребление знаков (прагматика).

Хотя понятия **с.** в античное время не существовало, его следы ведут к работам Платона. Вплоть до эпохи Средневековья семиотические исследования ограничивались в основном специальными классами знаков, напр., симптомами болезней (диагностика), религиозными символами (теология) и искусственными языками (криптология). Локк в своем эссе «Опыт о человеческом разуме» отождествляет **с.** с логикой и называет ее одной из трех основных дисциплин философии, наряду с натурфилософией и ↑этикой. Он также проводит связь между знаком и познающей душой; эта особенность была характерна для философской **с.** Нового времени и ограничивала ее рассмотрением человеческих знаковых систем (языка и мышления).

Систематическая наука о знаках была основана ↑Ч.С. Пирсом лишь в к. 19 в. Предложенное Ч.С. Пирсом деление знаков на знаки-индексы (физически связанные с означаемым; напр. дым и огонь), иконические знаки (обнаруживающие сходство с означаемым; напр. изображения) и символы (произвольно и условно связанные с означаемым; напр. слова) до сих пор считается основополагающим. Согласно Ч.С. Пирсу, знак вместе с означаемым (объектом) и интерпретантом составляет трихотомию. Т.о., классический семиотический треугольник Аристотеля (заимствованный С.К. Огденом и И.А. Ричардсом), согласно которому знак относится к объекту посредством содержания, претерпел изменения, поскольку акцент был сделан на локковском понятии ↑интерпретации (↑понимания). Центром последующих теорий **с.** (↑Э Кассирер, К. Бюлер, У. Эко) стала коммуникация: в одном случае знаки рассматривались как средство обмена информацией, а в другом в поле зрения попали социальный аспект и историчность языка. Ч.У. Моррис продолжил программу общей **с.** Он не только вывел определение **с.**, но и обосновал различие между синтаксисом, семантикой и прагматикой.

В лингвистике Ф. де Соссюр разработал теорию языковых знаков. Согласно его концепции, знаковые отношения существуют исключительно между звуковым обликом слова (*signifiant* – «означающее») и понятием (*signifié* – «означаемое»), в то время как обозначаемый объект отодвинут на задний план. Эти отношения в основном произвольны. Концепция Ф. де Соссюра была продолжена, в первую очередь, в рамках т.н. лингвистического структурализма (Р. Якобсон, Л. Ельмслев), в поле зрения которого попали целые знаковые системы.

В области философии Н. Гудмен критиковал как роль интерпретации у Ч.С. Пирса, так и психологическую точку зрения Ф. де Соссюра. Он рассматривал знаки как необходимым образом принадлежащие к.-л. знаковой системе сущности (холизм), прямо относящиеся к объекту. Так, изображение относится к изображаемому человеку, который, в свою очередь, может быть обозначен различными способами, напр., как ребенок или как задумчивый человек (репрезентация или репрезентация-как). Согласно Н. Гудмену, этот аспект знака может быть понят лишь на фоне знаковой системы, т.е. включения знака в определенный знаковый класс.

В области математики Клод Шэннон разработал теорию коммуникации, согласно которой на первом плане находятся возможности кодирования информации. Его важнейшим вкладом является мера количества информации: каждый простой знак в принципе может кодировать (означать) два события (состояния): посредством своего наличия или отсутствия (напр., контрольная лампа показывает, что батарея заряжена или не заряжена). Эта мельчайшая единица информации называется битом. Количество информации, которая может передаваться по цепочке знаков, вычисляется на основе количества состояний, которые могут быть обозначены (различены) классом знаковых цепочек. Так, в бинарном восьмизначном коде ASCII может быть образовано $2^8 = 256$ различных знаковых цепочек, каждая из которых содержит количество информации в 8 бит (= 1 байт).

Фред Дрецке разработал философскую теорию информации и основанной на ней репрезентации. Согласно его теории, состояние *Z* несет информацию *I* о том, что состояние *E* не будет возникать всякий раз, когда не будет возникать также состояние *Z*. Благодаря этому может быть введено определенного рода значение, не основанное на к.-л. интерпретации или конвенции, а естественным образом присущее физическим сущностям (напр., дым означает огонь). Ф. Дрецке опирается на это «естественное значение», чтобы разъяснить значение репрезентаций: это предметы, обладающие функцией носителей информации о своем значении. Так, стрелка индикатора топлива несет информацию о полноте топливного бака, пусть и не всегда верную (в случае сбоев). Генеральная стратегия сведения значения всех ментальных репрезентаций к определенного рода естественному значению отстаивается в новейших дискуссиях (напр., хотя и в различной форме, в работах Дж. Фодора, Р. Милликена и Р. Камминса).

В новейшее время **с.** как общая наука о знаках утратила свое значение из-за все большей специализации дискуссий: в ↑философии сознания (ментальные представления), лингвистике (антропосемиотике), ↑философии языка, зоосемиотике, семиотике архитектуры, кино и искусства.

Лит.: *Бюлер К.* Теория языка. М., 1993; *Кассирер Э.* Философия символических форм. В 3 тт. СПб., 2002; *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Степанов Ю.С. (Ред.). Семиотика. М., 1984; *Пирс Ч.С.* Избранные философские произведения. М., 2000; де *Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики. М., 1998; *Cummins R.* Representations, Targets, and Attitudes. Cambridge, 1996; *Dretske F.* Knowledge and the flow of information. Stanford, 1981; *Eco U.*

A theory of semiotics. Bloomington, 1976; *Fodor J.* Representations. Cambridge, 1981; *Goodman N.* Languages of art. Indianapolis, 1976; *Hjelmslev L.* Omkring sprogteoriens grundlæggelse. Kopenhagen, 1943; *Jakobson R.* Semiotik. Fr./M., 1988; *Locke J.* Essay concerning human understanding, Oxford, 1690; *Millikan R.* Language, thought, and other biological categories. Cambridge, 1984; *Ogden C.K., Richards I.A.* The meaning of meaning. L., 1923; *Peirce C.S.* Collected Papers. 1–6 Hg. C. Hartshorne & P. Weiss, 7–8 Hg. A.W. Burks. Cambridge, 1958; *Shannon C.E.* A mathematical theory of communication // Bell System Technical Journal, 27 (1948).

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ – одна из областей философского знания. В силу специализации, происходящей в социальных и гуманитарных науках в течение последнего полувека, предметное поле западной **с.ф.** распалось на ряд самостоятельных дисциплин, таких как ↑политическая философия, ↑философия права и моральная философия (↑Этика), с одной стороны, и теоретическая социология, социальная антропология, культурная антропология и критика культуры – с другой.

Можно выделить два основных понимания социальной философии. (1) **С.Ф.** – аспект философской деятельности, относящийся к изучению общества. Именно в таком смысле чаще всего употребляется этот термин в западных источниках: («Социальная философия Аристотеля», «Социальная философия Прудона», «Социальная философия ↑Б. Рассела» и т.д.) Если философ сомневается в своей способности познать социальный мир, ему может помочь ощущение ответственности за формирование мысленного проекта будущего. Такой проект можно найти у Т. Гоббса (преодоление войны всех против всех посредством передачи функций легитимного насилия государству), Дж. Локка (ограничение своеволия государства гражданским обществом), И. Канта (проект вечного мира). (2) **С.Ф.** – философская дисциплина, изучающая предельные основания социальной жизни, человеческих взаимоотношений и общежития. Истоки совр. **с.ф.** следует искать в произведениях тех же мыслителей, которые считаются основоположниками социологии (О. Конт, Ф. Теннис, Г. Тард, ↑Э. Дюркгейм, ↑М. Вебер). Однако предмет **с.ф.** и предмет социологии не совпадают. Если социология по умолчанию понимается как «наука об обществе», то **с.ф.** ставит вопрос о том, как возможно общество.

Сущность социального выявляется сегодня из осмысления новых ситуаций, поисков их объяснений с использованием совр. теоретических средств, а также посредством обращения к классическим социальным теориям (от А. Смита и Ш. Монтескье до К. Маркса и М. Вебера) и новой интерпретации этих теорий. К конкуренции концепций и интерпретаций добавляется вопрос о том, что же, собственно, изучается в качестве «социальной реальности».

С.Ф. никогда не давала однозначного ответа на вопрос, что такое социальная реальность. В наши дни появились сомнения в онтологическом статусе самой этой реальности. Популярность, которую тема «исчезновения социального» обрела начиная с 1980-х гг., обусловлена как объективными изменениями общества, так и изменением его восприятия. Отсюда и проблематизация понятия «социальная реальность» (↑Ж. Бодрийяр, З. Бауман и др.)

Аналогичная проблематизация происходила в 20 в. и в естествознании. Как показала совр. ↑философия науки, онтологический статус того или иного объекта неотрывен от теории. В частности, в совр. физике наделение статусом реальности происходит через отбор работающих абстракций и отделение их от неработающих. Абстракции типа теплорода и флогистона перестали быть работающими и не формируют ↑онтологию. Вместе с тем такие абстракции, как атом, электрон, энергия, стали работающими, и на них теперь строится онтология физического мира.

Отношение к предмету познания дано не в форме созерцания, а в форме деятельности. Поэтому типы объяснения социальной реальности тесно связаны с культурными ценностями. Социальная практика является частью контекста производства знания. Многие социальные концепции формируются под влиянием внешних целей. Отсюда проистекает изменчивость и непрочность социальных онтологий. Поэтому их осмысление должно заключать в себе не только аналитический, но и нормативный аспект.

Для того чтобы увидеть конкуренцию социальных онтологий, уместно обратиться к истории социальных идей. О. Конт открывает социальное как род ↑метафизики, социо-теологию, для которой человеческое общество выступает как потенциально наиболее совершенное и в то же время позитивное (данное как факт) целое, устремленное к развитию, прогрессу, порядку. Это не виртуальные характеристики, а то, чем человечество может стать вследствие своей ориентации на прогресс. Контовский ↑позитивизм имеет практические цели – он ставит, говоря сегодняшним языком, задачу управления социальными трансформациями. Г. Спенсер полагает, что общество – это не собрание индивидов, а особое бытие, общественный организм, имеющий структуру, функции и обладающий способностью к росту. Метафизическая трактовка социальной реальности сменяется натуралистической, рассматривающей общество как квазиприродный объект, подобный биологическому организму. К. Маркс выделяет в качестве системообразующего элемента, необходимого для понимания общества, производственные отношения, складывающиеся независимо от воли и сознания людей. Эти отношения соответствуют определенной ступени развития производительных сил. Они составляют базис общества, над которым возвышается надстройка

в виде политической и юридической системы и определенных форм общественного сознания.

↑Э. Дюркгейм наследует социо-теологии О. Конта, считая уже конкретное общество, а не все человечество высшей реальностью. Социологизм и ↑натурализм были базовыми чертами его методологии, определявшими его понимание социальной реальности как конкретного общества и имеющихся в нем «социальных фактов». Социальные факты он подразделяет на морфологические (материальный субстрат) и коллективные представления, характеризующие моральную целостность общества. Разрушение коллективных представлений ведет к аномии – отсутствию или рассогласованию ↑ценностей. Оба типа фактов Э. Дюркгейм рассматривает как вещи. Это в равной мере относится к фактам того и другого типа. Классик натуралистического подхода в социологии, он прямо определяет сущность натуралистического метода как превращение исследуемого объекта в вещь: «Положение, согласно которому социальные факты должны рассматриваться как вещи, – положение, лежащее в самой основе нашего метода, – вызвало больше всего возражений. То, что мы уподобляем реальность социального мира реальности мира внешнего, нашли парадоксальным и возмутительным. Это значит глубоко заблуждаться относительно смысла и значения данного уподобления, цель которого – не низвести высшие формы бытия до уровня низших форм, но, наоборот, востребовать для первого уровня реальности, по крайней мере, равного тому, который все признают за вторыми. На самом деле мы не утверждаем, что социальные факты – это материальные вещи; это вещи того же ранга, что и материальные вещи, хотя и на свой лад». Как поясняет в своей работе «Трансформация философии» (1973) ↑К.-О. Апель, «основная черта того, что в Новое время со времен Ренессанса развивалось в качестве науки, заключается в том, что одно сущее в своем фактическом проявлении объясняется из другого сущего. Это мышление находит свое выражение в причинно-аналитическом методе исследования, принятом в естествознании. Его основной мотив и его подтверждение заключено в техническом овладении природой как средством». Но этот подход распространяется и на науки об обществе, игнорируя достигнутую немецким идеализмом возможность объяснять явления духа из них самих. 19 в., по мнению К.-О. Апеля, знал только две формы действительности: физическое и психическое, причем то и другое разворачивающееся во времени.

Э. Дюргейм разделяет общества, исходя из различий в типе солидарности. Механическая солидарность архаических обществ определена отсутствием дифференциации индивидов, их сходством. Органическая солидарность вырастает из взаимодействия, вызванного разделением труда. Э. Дюркгейм придерживается социоцентристской позиции, при которой общество рассматривается как самостоятельное бытие, превосходящее совокупность индивидов. Социальная реальность Э. Дюркгейма непосредственно наблюдаема. Позже такая позиция получает название наивного реализма. Такие социальные реальности, как «культура», «цивилизация» и др., не являются эмпирическими данными и не могут быть однозначно интерпретированы.

Альтернативную Э. Дюркгейму позицию в интерпретации социального занимал Г. Тард. Он произвел переоценку мотиваций индивидов, ведущую к изменению социальной онтологии. Социальная реальность образуется социальными индивидами, обладающими воображением и способностью к творчеству, инновациям. Становление социального у него начинается с индивидуализации и завершается переходом от психологических состояний к культурным, от утверждений единой социальности к признанию ее многообразия, вариабильности. Г. Тард приводит следующие аргументы против дюргеймовского понимания социальной реальности. Во-первых, не все социальные философы живут в одном и том же мире и разделяют одни и те же представления о солидарности. Во-вторых, социальные теоретики не связаны между собой общими эпистемологическими представлениями.

Переосмысление идей Г. Тарда привела Б. Латура к тому, что он положил деятельность индивида и его взаимодействие с другими в основание общества. Социальная реальность рассматривается в результате как сеть акторов. Эта концепция, в свою очередь, эволюционировала в разделение активности человека и сообществ, которые он образует. Активность характеризуется переходом от поведения к социальным действиям, от социальных действий к взаимодействиям, от взаимодействий к социальным отношениям, от социальных отношений к организациям, от организаций к социальным структурам. Сообщества же характеризуются переходом от индивидов к разному типу социальных групп – общности, общине, локальному обществу, региональному обществу, обществу, размещенному в национально-государственных границах, человеческому обществу в целом.

Особый интерес к идеям Г. Тарда проявляют представители ↑постмодернизма. Некоторые из них считают его своим предшественником: не будучи релятивистом, Г. Тард отрицал монолитность общества.

Тема «исчезновения социального», вошедшая в моду благодаря постмодернистам, по сути, поднималась задолго до них. В частности, об апатичной и пассивной массе (как противоположности обществу, состоящему из индивидов), писали еще ↑Х. Ортега-и-Гассет и Г. Блумер. Х. Ортега-и-Гассет объяснял, в каком смысле и почему масса «восстала», а Г. Блумер описывал, почему на другом историческом этапе она оказалась пассивной.

Важной проблемой **с.ф.** является также проблема условий (эпистемологических, социокультурных, ин-

ституциональных), определивших становление той или иной теории общества. Из исследований, делающих своим предметом социальную обусловленность знания (социального и социально-философского знания прежде всего), выделяются работы Р. Коллинза по «социологии философий», а также работы А. Верника. Последний, обращаясь к истории мысли Франции, находит в этой истории некую «арку», идущую от О. Конта к ↑Ж. Бодрийяру. Все звенья ее конструкции культурно, когнитивно, исторически и пространственно связаны, но, в конечном итоге, сложились под влиянием избирательного интереса мыслителей друг к другу. Возвеличивание человечества О. Контом, равно как и возвеличивание общества Э. Дюркгеймом было двойной реакцией на секуляризм Великой Французской революции. Это был своеобразный возврат к Богу. Но в иной форме – в форме обожествления социального – социо-теологии. Философы занимались поиском божественного общества, общества, в котором представлен Бог (вопреки объявленной Ф. Ницше «смерти Бога»). Отсюда и возникла потребность в создании такой отрасли знания, как социология, которая должна была быть научной, позитивной, рефлексивной. Возникшие в этот период социологии были вместе с тем буржуазными – объясняющими и оправдывающими капитализм – социологиями (что нашло наиболее явное выражение у М. Вебера с его теорией «рационализации»). Теории общества, созданные в эпоху становления социологии, дали импульс мысли К. Маркса, ↑З. Фрейда, Ф. Ницше, ↑М. Хайдеггера в немецкоязычном пространстве, а во Франции – мысли ↑Ж. Батая, ↑М. Фуко и Ж. Бодрийяра. «Пост-теистическое мировоззрение» и «сообщество, которое исключает сообщество» у Ж. Батая, структуралистская деисторизация у М. Фуко, вытеснение реальности ↑симулякрами у Ж. Бодрийяра – это ответ новейшей французской мысли на вопросы, поставленные классиками социологии во вт. пол. 19 в.

Парадоксальное переплетение линий развития социологии и **с.ф.** можно наблюдать на примере сопоставления идей О. Конта с идеями К. Маркса. Сакрализация человечества у О. Конта (вера в прогресс, в формирование свободных ассоциаций и альтруизм) коррелирует с атеистическим признанием человечества у К. Маркса. Традиция **с.ф.**, заложенная К. Марксом, нашла продолжение в ↑неомарксизме. Равным образом, социально-философские идеи, высказанные другими классиками социальной мысли 19 в. (когда демаркационной линии между философией, социологией и политической экономией не существовало), нашли продолжение в 20 в.

В той мере, в какой совр. теоретическая социология ставит философские вопросы, работы ее выдающихся представителей (↑Н. Луман, ↑П. Бурдье, З. Бауман, Э. Гидденс и др.) релевантны для **с.ф.** В золотой фонд **с.ф.** в последние десятилетия вошли труды ↑Ю. Хабермаса, А. Турена, Э. Лаклау, К. Касториадиса, Э. Геллнера, ↑Ч. Тейлора. Немалую значимость для совр. **с.ф.** имеют также труды исследователей, по своей «дисциплинарной» принадлежности относимых к социальной и культурной антропологии, социальной географии и даже к литературной критике и ↑философии языка (М. Дуглас, Д. Харви, С. Зонтаг, ↑Дж. Батлер, ↑Ф. Джеймисон, ↑Н. Хомский).

Лит.: *Маркс К.* Капитал. Т. 1.: К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. 2-е изд. М., 1954–1980; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1991; *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990; *Теннис Ф.* Общность и общество. СПб., 2002; *Луман Н.* Эволюция. М., 2005; *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М., 2003; *Бодрийяр Ж.* В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000; *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2004; *Ги Дебор.* Общество спектакля. М., 1999; *Касториадис К.* Воображаемое установление общества. М, 2003; *фон Гильдебрандт Д.* Метафизика коммуникации. СПб, 2000; *Habermas J.* Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Fr./M, 1976; *Luhmann N.* Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Fr./M., 1984; *Giddens A.* A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1. L., 1981–1985; *Gellner E.* Plough, Sword and Book: The Structure of Human History. L., 1988; *Duglas M.* How Institutions Think. Syracuse, 1986; Hall J., Jarvie I. (Eds.) The Social Philosophy of Ernest Gellner. Cambridge, 1996.

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ – ряд социально-научных направлений и подходов, исследующих взаимоотношения между знанием (преимущественно научным) и социальными условиями его возникновения и функционирования. В отличие от традиционной эпистемологии, **с.з.** исходит из того, что познающий субъект включен в социальный контекст, влияющий на процесс познания и содержание знания. Существование, трансляция и распространение систем знания осуществляются в социальной среде и не могут быть исчерпывающе объяснены интеллектуальными способностями и эмпирическим опытом индивидов.

В качестве термина для обозначения особого исследовательского подхода **с.з.** впервые используется австрийским философом В. Ерузалемом в 1909. Однако **с.з.** имеет длительную предысторию. Базовые трактовки связи знания и общества исторически можно разделить на три типа: нормативно-критическую, историцистскую и сциентистскую. *Нормативно-критический* тип выделяется следующими особенностями: (1) влияние социальных условий на область знания признается, но оценивается негативно-критически; (2) обратное воздействие знания на сферу социальных отношений, напротив, рассматривается как норма, требующая практического воплощения. Форму парадигмального

образца этот тип **с.з.** приобретает у Платона: его миф о пещере выразительно критикует перспективизм человеческого познания, противопоставляя ему образ идеального знания, черпаемого непосредственно из мира эйдосов. В свою очередь, философ, обладающий доступом к сфере «чистого» знания, выступает у Платона как правитель, способный устроить общество на основании совершенных законов. Противопоставление «чистого» (рационального, строго научного и т.д.) знания и знания, «загрязненного» социальными, психологическими, культурными и др. факторами, является действенным до настоящего времени, определяя критическое отношение значительной части научного сообщества к исследованиям науки средствами **с.з.**

С началом Нового времени и вплоть до к. 18 в. вскрытие социальных факторов, воздействующих на знание, выступает в качестве инструмента продуктивной критики, стимулирующей отбрасывание прежних систем знания и замещение их новыми. Социальная среда, в свою очередь, рассматривается как сфера, которая в конечном итоге должна подвергнуться переустройству на основе знания, полученного научно-рациональным образом. Последовательными представителями этой критической линии являются основоположники философии Нового времени Ф. Бэкон и Р. Декарт, решавшие задачу замены традиционных форм знания новым типом научного познания, основанного на методологически выверенных подходах к изучению природы. Своего расцвета нормативно-критическая трактовка связи знания и социального контекста достигает у философов Просвещения: традиционные формы знания, формы социальной жизни, политическое устройство и т.д. должны быть, по их мнению, заменены строго рациональными, научно выверенными отношениями, построенными на началах абсолютных, неисторических норм разума.

Историцистский тип вносит в трактовку отношений между знанием и социальным контекстом момент исторической относительности. Между состоянием общества и состоянием знания устанавливается историческая корреляция; критический и нормативный момент, напротив, уходят на задний план, хотя полностью исчезают лишь у наиболее последовательных сторонников исторического ↑релятивизма (в частности, у ↑О. Шпенглера). К числу предшественников этого направления относится Дж. Вико, а свою классическую формулировку он получает в философии Г.В.Ф. Гегеля (в первую очередь в его «Феноменологии духа», увязывающей стадии развития «духа» с конкретными социально-историческими контекстами), в работах О. Конта (закон «трех стадий» которого трактует историю человеческого общества как развитие форм знания), в философии практики и, в особенности, в критике ↑идеологии К. Маркса и Ф. Энгельса, а также в работах представителей немецкой исторической школы и ее воспреемников.

Широкое применение марксизма в **с.з.** обусловлено тем, что он рассматривает мышление и бытие не как изолированные области, но как единую взаимосвязанную действительность. Работы К. Маркса и Ф. Энгельса дают основание для двоякой трактовки этой взаимосвязи: односторонне детерминистской («бытие определяет сознание») и диалектической (сложное взаимообусловленное взаимодействие). Понятие идеологии трактуется в марксизме как комплекс представлений, которые классы (в первую очередь, господствующие) стремятся навязать в качестве общезначимых для всего общества, тогда как в действительности они отвечают интересам только одного класса. Идеология не является продуктом реализации осознанных намерений, но обусловлена структурой социально-экономических отношений. Как господствующие, так и подчиненные классы обладают идеологией. Когда идеология одного класса успешно навязывается тем, кто принадлежит к другому классу, возникает феномен «ложного сознания». Заданная марксистской критикой идеологии линия «подозрения» к различным формам рациональности, включая научное знание, была продолжена в работах Ф. Ницше и ↑З. Фрейда, различным образом вскрывающих иррациональный генезис социальных и индивидуальных когнитивных продуктов.

По сравнению с марксизмом и ницшеанством значение немецкой исторической школы, конституировавшейся в полемике с философией истории Г.В.Ф. Гегеля, менее артикулировано в совр. **с.з.**, однако ее историческое и систематическое значение для этой дисциплины крайне велико. Совр. **с.з.** «поднимает проблему, первоначально поставленную исторической школой», поскольку речь идет об «исследовании – столь тщательном, насколько возможно, – конкретных взаимосвязей между мышлением и его историческим контекстом» (↑П. Бергер, Т. Лукман).

Сциентистский, собственно совр., тип **с.з.** возникает параллельно с оформлением социологии как самостоятельной дисциплины, осуществляющей специализацию и конкретизацию теорий о структуре и динамике общества. При этом в работах «классиков» совр. социологии – ↑Э. Дюркгейма, ↑М. Вебера, Г. Зиммеля и др. – содержатся как общие концепции, так и частные исследования, увязывающие социальный или социально-экономический контекст с различными системами знания. Поворотным пунктом в дисциплинарном оформлении **с.з.** можно считать творчество ↑М. Шелера, выпустившего в 1926 собрание своих работ «Формы знания и общество». Подобно О. Конту, М. Шелер различает три основные формы знания: религию, ↑метафизику и науку. Однако М. Шелер, во-первых, не считает последовательное возникновение этих форм прогрессом рациональности (за каждой из них стоят свои «побуждения» иррационалистического характера), а во-вторых, полагает, что возникновение новой формы

знания не ведет к исчезновению старой. Отвлекаясь от деталей системы **с.з.** М. Шелера, обусловленных его метафизическими и антропологическими взглядами, в качестве актуального до настоящего времени положения его теории можно выделить следующее: между социальным и идеальным существует отношение структурной («сущностной») корреляции – содержанию знания соответствует определенная форма его организации. Напр., учение Платона соответствует форме организации Академии, социальная структура религиозной секты соответствует содержанию ее религиозной доктрины и т.д. Несмотря на то что «идеальные факторы» по своему характеру не зависят от «реальных факторов», их появление в истории регулируется именно последними: «Чем «чище» дух, тем более бессилен он в истории и обществе в плане динамического воздействия».

Во французской среде подходы, близкие с **с.з.**, развивались в работах дисконтинуистов (Ж. Кангильема, ↑А. Койре, ↑Г. Башляра) – историков науки, в своих исследованиях показывающих, что наука функционирует не как прогрессирующее накопление объективного знания, но всегда социально и культурно контекстуализирована и дискретна. Наиболее известным философом, развившим это направление, является ↑М. Фуко, предложивший не только серию исторических исследований, но оригинальные методологические инструменты для концептуализации сложных социально-культурных комплексов, определяющих контекст формирования и функционирования знания. Из числа фр. социологов на **с.з.** большое влияние оказал ↑П. Бурдье, предложивший, в частности, концепцию ↑габитуса, в которой мышление и действие выступают как моменты единого социального феномена.

Формирование **с.з.** в англо-амер. среде первоначально происходило под определяющим влиянием континентальных мыслителей – ↑К. Мангейма (основная работа «Идеология и утопия»), П. Сорокина («Социальная и культурная динамика»), а также А. Шюца, разрабатывавшего феноменологический вариант социологии. Продуктивный методологический инструмент в распоряжение **с.з.** дала концепция ↑языковых игр ↑Л. Витгенштейна. В свой поздний период Л. Витгенштейн рассматривал язык, в том числе язык науки, как элемент холистски (↑Холизм) трактуемых ↑«форм жизни» или «практик», имеющих социальный характер.

В своем нынешнем состоянии **с.з.** представлена широким спектром подходов, причем не столько оформленных в качестве особого направления, сколько выступающих как составная часть разнообразных исследований по истории науки, культуры, философии и т.д. Можно сказать, что **с.з.** становится стандартным элементом научного исследования когнитивных продуктов (в широком смысле слова), без которого их анализ не может претендовать на эпистемологическую полноценность. Это касается не только истории, но и анализа актуального функционирования различных типов знания (научного, экспертного и т.д.). Используемые подходы, однако, различаются по своему категориальному аппарату, по методологии, а также по типам социальной онтологии. Такое разнообразие объясняется многообразием самих социальных теорий, оперирующих различными теоретическими конструкциями, а также привлечением объяснительных средств не только из социологии, но и из экономики, теорий культуры, дискурс-анализа и т.д. Поскольку не существует единой классификации этих подходов, ограничимся перечислением наиболее влиятельных и методологически оформленных из них.

Феноменологическая **с.з.** в своей совр. форме представлена в работе П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности». Авторы оперируют широким понятием «знания», которое включает в себя «все то, что считается «знанием» в обществе», а это, в первую очередь, повседневные и дотеоретические мнения. Понятие социального конструирования, которое может быть возведено к понятию конституирования, использующемуся в трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля, не только получило благодаря этой работе широкую популярность в социальных науках, но и стало предметом острых критических оценок (Я. Хакинг).

Институционалистская теория знания Р. Мертона рассматривает науку как сравнительно автономный социальный институт, обладающий собственным набором «институциональных императивов», формирующих «этос» науки (интерсубъективный универсализм; «коммунистический» характер достижений научного познания (результаты научной работы принадлежат обществу, а не индивидам); бескорыстие, основанное на публичном характере научных достижений; организованный скептицизм).

Широко распространенный подход связан с исследованием социальных групп интеллектуалов, взаимосвязи вырабатываемого этими группами знания и социально-экономическим положением и социальных функций этих групп. Это направление получило новый импульс в неомарксистской теории интеллигенции ↑А. Грамши. Разновидностью этого подхода можно считать совр. биографические (просопографические) подходы, рассматривающие, в частности, содержательные особенности теоретических концепций в связи с индивидуальной биографией их создателей.

Исследованию структуры социальных связей на широком историко-философском материале посвящена «Социология философий» Р. Коллинза, рассматривающего историю философии как историю успешных социальных сетей («школ»).

Элементы **с.з.** широко представлены в различных постпозитивистских теориях науки, обратившихся от выработки нормативных критериев научного знания к

реальной истории науки, а также в работах, которые предшествовали расцвету этого направления (Л. Флек). В особенности здесь необходимо упомянуть понятие парадигмы ↑Т. Куна. Критическим пафосом в отношении привилегированного социального положения совр. науки выделяются также работы ↑П. Фейерабенда.

Оживленные дискуссии в англо-амер. среде, а также ряд весьма продуктивных исторических исследований оказались связаны с появлением т.н. «сильной программы» **с.з.**, сформулированной ↑Д. Блуром. Сильная программа рассматривает знание как непосредственно включенное в систему каузальных отношений с социальными факторами. Эта программа противопоставляет себя «слабым» подходам в **с.з.**, которые защищают «чистый», или «рациональный», характер научного знания, рассматривая его как автономный по отношению к каузальности вообще и социальной каузальности в частности. Блур подчеркивает, что сильная программа не имеет своей целью критику науки: «в социальном конструировании знания содержится не больше критики, чем в изучении физиологии глаза содержится критики зрения». В русле «сильной программы» **с.з.** выполнен целый ряд исследований, в частности работы по социологии философского знания М. Куша.

В качестве самостоятельного направления совр. **с.з.** можно выделить также ряд исследовательских проектов, получивших название ↑антропологии науки, «исследований лабораторной жизни», «исследований науки и техники» и т.д. Изначально ориентированные на эмпирическое исследование деятельности научных коллективов и лабораторий, эти исследования представлены в работах С. Вулгара, М. Каллона, К. Кнорр-Цетины, Б. Латура и др. В своих последующих работах указанные авторы переносят акцент с социально-каузального контекста существования и распространения знания на изучение того, как «знания конструируют социальные отношения» (К. Кнорр-Цетина); подчеркивают социальную значимость окружающих нас «гибридных» артефактов, состоящих из материальных и нематериальных элементов. Концепции «объект-центричной среды» и «постсоциальных отношений», а также исключительно большое значение, которое придается здесь конструкциям и отношениям, порождаемым в различных сферах знания (не только в лаборатории, но и, напр., на рынке), переопределяют проблематику **с.з.**, переводя ее в план дискуссии с социологией и теми моделями общества, которыми оперирует совр. социальная теория.

Лит.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М., 1995; *Блур Д.* Сильная программа в социологии знания // Логос. 2002, № 5/6; Социология знания. М., 2006; *Гилберт Дж. Н., Малкей М.* Открывая ящик Пандоры. Социологический анализ высказываний ученых. М., 1987; *Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск, 2002; *Куш М.* Социология философского знания: конкретное исследование и защита // Логос. 2002, № 5/6; *Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002, № 5/6; *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб., 2006; *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994; *Шарль К.* Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX в. М., 2005; *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2004; *Barnes B.* T. S. Kuhn and Social Science. L., 1982; *Ben-David J.* The Scientist's Role in Society: A Comparative Study. Englewood Cliffs, 1971; *Berger W., Heintel P.* Die Organisation der Philosophie. Fr./M., 1998; *Bloor D.* Knowledge and Social Imagery. L., 1976; *Hekman S.* Hermeneutics and the Sociology of Knowledge. Oxford, 1986; *Knoblauch H.* Wissenssoziologie. Konstanz, 2005; *Knorr Cetina K.* Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge. Cambridge, 1999; *Kusch M.* Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge. L., 1995; *Latour B., Woolgar S.* Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts. Beverly Hills, 1981; *Maquet J.* The Sociology of Knowledge: Its Structure and its Relation to the Philosophy of Knowledge. A Critical Analysis of the Systems of Karl Mannheim and Pitirim A. Sorokin. Boston, 1951; *Merton R. K.* The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations. Chicago, 1979; *Ringer F. K.* The Decline of the German Mandarins. Cambridge, 1969; *Scheler M.* Die Wissensformen und die Gesellschaft // Gesammelte Werke. Bd. 8. Bern etc., 1980 (3 Aufl.); *Shapin S., Schaffer S.* Leviathan and the Air-Pump. Princeton, 1985; *Schelsky H.* Die Arbeit tun die Anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen. Opladen, 1975.

СТРУКТУРАЛИЗМ – совокупность направлений в социально-гуманитарных науках 20 в., опирающихся на понятие структуры как целого, образованного взаимозависимыми и взаимообусловленными элементами т.о., что каждый из них может быть тем, чем он является только благодаря отношениям с другими элементами.

В языкознании **с.** возник как реакция против атомизма, ↑историцизма и индуктивизма младограмматической школы. Родоначальник **с.** в лингвистике Ф. де Соссюр («Курс общей лингвистики», 1916) выдвинул следующие принципы: (1) примат отношений между элементами, выявляемых с помощью системы со- и противопоставлений, над их материальным субстратом («В языке нет ничего, кроме различий»); (2) примат «языка» над «речью», которая строится как индивидуальное исполнение правил языкового кода; (3) примат синхронических отношений в языке, где элементы связываются в систему, над их диахроническими связями, которые системы не образуют; (4) примат «внутренней лингвистики», рассматривающей язык как автономное образование, над «внешней лингвистикой», изучающей экстралингвистические факторы, влияющие на состоя-

ние языка, но не затрагивающие его системы. Для дальнейшего развития **с.** особенно важны два положения соссюровской лингвистики: языковые структуры, во-первых, не осознаются конкретными носителями языка, а во-вторых – выполняют по отношению к ним принудительную функцию (говорящие индивиды могут подчиняться или не подчиняться языковым правилам, но они не способны ни создавать, ни изменять их).

В 1930-е гг. основные положения Ф. де Соссюра воспринял Пражский лингвистический кружок, вошедший в историю **с.** прежде всего благодаря учению о фонеме как о пучке смыслоразличительных признаков (Н.С. Трубецкой, Р.О. Якобсон). В 1940–1950-е гг. Копенгагенская школа глоссематики (Л. Ельмслев, Х. Ульдалль) создала универсальную теорию, позволяющую описывать любые языки (от естественных до языков логических исчислений) как чистые «совокупности отношений», т.е. как семиотические системы, взятые в отвлечении от их материальной реализации (структура, по Ельмслеву – это «автономная сущность с внутренними зависимостями»).

В 1940–1950-е гг., испытав влияние фонологии Р. Якобсона, ↑К. Леви-Стросс попытался придать **с.** статус всеобщей методологии гуманитарных наук. В работе «Элементарные структуры родства» (1949), стремясь объяснить запрет на инцест в первобытных обществах функционированием имплицитных структур (а не природно-биологическими или нравственными факторами), К. Леви-Стросс рассматривает женщин, по аналогии с фонемами, как особые знаки («пучки дифференциальных отношений»), являющиеся предметом обмена между семьями и кланами; такой обмен, осуществляемый по строгим правилам, управляет брачными отношениями и лежит в основе коммуникативной системы родовых обществ; т.о., система родства рассматривается Леви-Строссом как «язык», по правилам которого осуществляются любые индивидуальные «высказывания» (конкретные браки в первобытном обществе).

Идея всеобъемлющего структурного детерминизма, распространяющегося на любые факты культуры (от ↑мифа и ритуала до постройки деревень), углубляется К. Леви-Строссом в таких программных работах 1950–1970-х гг., как «Структура мифов» (1955), «Структурная антропология» (1958), «Структура и форма» (1960), «Первобытное мышление» (1963), «Мифологики» (1964–1971). Полемизируя с В.Я. Проппом («Морфология сказки», 1928), согласно которому морфологической организацией в архаических текстах обладает только уровень сюжетных функций, тогда как на уровне конкретных персонажей, их атрибутов, мотивировок и т.п. действует принцип индивидуальной творческой свободы повествователя, не поддающийся структурному анализу, К. Леви-Стросс утверждал, что миф и сказка структурированы насквозь – на всех уровнях без исключения; «свобода» же в рамках «мифического видения мира» состоит «лишь в нахождении упорядоченных сочетаний, возможных между кусочками мозаики, число, смысл и конфигурация которых заданы заранее». Структурное бессознательное «всегда пусто, или, точнее, оно так же чуждо образам, как желудок чужд проходящей через него пище. Будучи органом специфической функции, оно ограничивается тем, что налагает структурные законы <...> на перечисленные элементы, поступающие из других мест – влечения, эмоции, представления, воспоминания».

У К. Леви-Стросса не объект конституируется субъектом, но, напротив, субъект возникает как продукт интериоризации коллективных норм. Если соссюровский «язык» как социальное установление задавал набор элементов и правила их комбинирования, тогда как «речь», будучи «индивидуальным актом воли и разума», представляла собой «индивидуальные комбинации, зависящие от воли говорящих», то левистроссовская структура лишь «осуществляется» индивидами независимо от их воли и сознания: «Скорее, это она владеет ими, а не они ею». Мифические повествования того или иного коллектива как раз и образуют его «речь» – речь, не имеющую индивидуального автора; в данном отношении мифолог подобен лингвисту, описывающему грамматику изучаемого языка независимо от того, кто именно является субъектом данного высказывания и каково его содержание.

Отсюда – принципиальная граница между эмпирическими фактами и их теоретической моделью, между осознаваемыми индивидами «социальными отношениями» и латентными – трансиндивидуальными – «социальными структурами»: «зримые социальные отношения никоим образом не образуют структуру; структура обнаруживается лишь в теоретической модели, разрабатываемой ученым, позволяя уяснить функционирование этих отношений».

Акцентируя соссюровскую оппозицию синхрония–диахрония («Противоположность двух точек зрения – синхронической и диахронической, – писал Ф. де Соссюр, – совершенно абсолютна и не терпит компромисса»), К. Леви-Стросс распространял ее не только на исторические исследования, которым недоступна научная объективность в силу того, что любой историк с неизбежностью отбирает и интерпретирует определенные факты в зависимости от своих интересов, пристрастий и т.п., но и на любые ↑нарративы, где хронологическая последовательность событий оказывается эмпирической иллюзией, т.к. в конечном счете поддается растворению в «ахронной матричной структуре». Признанный «отец французского **с.**», К. Леви-Стросс оказал значительное влияние на гуманитарные дисциплины, смежные с антропологией.

В области нарратологии, где **с.** добился наиболее убедительных результатов, широко известна универ-

сальная модель повествовательных текстов, предложенная фр. семиотиком А.-Ж. Греймасом («Структурная семантика», 1966; «О смысле», 1970 и др.). Обобщив выводы В.Я. Проппа и К. Леви-Стросса, А.-Ж. Греймас выделил в нарративном дискурсе три основных уровня: (1) поверхностный уровень «предметной манифестации»; (2) уровень «антропоморфных действий»; (3) глубинный уровень «понятийных операций», или «фундаментальной грамматики».

На первом – изобразительном – уровне читатель имеет дело с персонажами и их поступками в их предметно-семантической конкретности. Так, в сюжете сказки герой может выступать в виде определенного лица, наделенного внутренними и внешними приметами, ведущего полуголодное существование бедняка и стремящегося избавиться от этого состояния, приобретя богатство; эта цель-желание как раз и приводит в движение сюжетное действие. Если же освободить персонажей и их поступки от предметных деталей, то мы перейдем на уровень «антропоморфных действий», т.к. обнажится своего рода нарративный костяк повествовательного произведения, образованный функциями шести актантов (Субъект–Объект, Адресант–Адресат, Помощник–Противник), где первая пара связана модальностью «желать», вторая – модальностью «знать», а третья – модальностью «мочь». Переход с уровня «антропоморфных действий» на уровень «понятийных операций» осуществляется путем редукции повествовательной синтагматики до чисто парадигматических отношений между термами абстрактного «семиотического квадрата», напр.: «бедный» (А)/«богатый» (не-А)/не-бедный (не-А)/не-богатый (Ā); А и Ā связаны логическим отношением противоречивости, А и не-А – отношением противности, А и не-А – отношением импликации.

Иные нарратологические модели были предложены Жераром Женеттом («Фигуры», 1966–1972), Клодом Бремоном («Логика повествования», 1973) и Цветаном Тодоровым («Грамматика «Декамерона»», 1969; «Поэтика прозы», 1971). Аналитическую сводку структуралистских концепций сюжетосложения («Введение в структурный анализ повествовательных текстов», 1966) дал ↑Ролан Барт, возлагавший в 1950–1960-е гг. серьезные надежды на структурно-семиотические методы исследования, представлявшиеся ему объективным научным инструментом, способным демистифицировать превращенные формы обыденного сознания, подорвать его власть, вывернув наизнанку идеологические мифы современности («Мифологии», 1957; «Риторика образа» (1964), «Основы семиологии» (1965), «Система моды», 1967).

На решающей роли бессознательных структур в душевной жизни индивида настаивал ↑Ж. Лакан, выдвинувший положение, согласно которому «бессознательное структурировано как язык». Направленная против картезианско-сартровского рационализма, где субъект рассматривался как субстанциальная целостность, как суверенный носитель сознания и самосознания и как ценностная точка отсчета в культуре, концепция Ж. Лакана исходит из тезиса о том, что субъект – это функция культуры, точка пересечения и приложения сил, коренящихся в неосознаваемых символических структурах: не культура является атрибутом индивида, а индивид – атрибутом культуры, «говорящей» при помощи субъекта; сам же «субъект» есть «ничто», или «пустота», заполняемая содержанием символических матриц. Пафос картезианского Cogito заключается в сведении индивида к его сознанию как центру подлинного бытия человека: «Я мыслю, следовательно, существую; где мыслю, там и существую» – такова лакановская расшифровка декартовского тезиса *Cogito ergo sum*. Пафос Ж. Лакана, для которого область самосознания является средоточием «ложного сознания», или самообмана (самосознание – это мир «воображаемого», где индивид создает приемлемый для него образ самого себя, выполняющий функцию психической защиты и подчиняющийся не «принципу реальности», а «логике иллюзии»), заключается в том, что подлинное существование индивида (область «реального») протекает на уровне недифференцированных «потребностей», нуждающихся в удовлетворении, но никогда не могущих быть удовлетворенными до конца. Отсюда – знаменитый антикартезианский контртезис самого Ж. Лакана («Я мыслю там, где не существую; я, следовательно, существую там, где не мыслю»), упраздняющий автономию самодеятельного субъекта.

В сфере социологии ↑Л. Альтюссер, настаивавший на том, что первым структуралистом был К. Маркс («За Маркса», 1965; «Читать «Капитал»», 1965), поставил на первый план роль социально-экономических структур и бессознательного коллективного праксиса, трансформирующего природу и общества помимо и независимо от сознательной воли отдельных индивидов. Рассматривая субъекта как производную функцию объективных структур и возлагая надежды на рост социально-гуманитарных наук, Л. Альтюссер выдвинул тезис о «теоретическом антигуманизме» гуманитарного знания, предполагающем «конец человека» как суверенного субъекта («Марксизм и гуманизм», 1964).

В методологическом отношении французскому **с.** присуща двойственность. С одной стороны, возникнув как реакция на отставание гуманитарных наук от естественных, он способствовал их переходу с эмпирико-описательного (а нередко эссеистического и импрессионистического) на теоретический уровень. Указав на границы таких философских абстракций, как «трансцендентальный субъект» и «сознание вообще», **с.** подорвал представление о беспредпосылочном характере мышления, вскрыл его «археологическую почву» (↑М. Фуко). В данном отношении **с.** – именно постольку, поскольку

ку он ориентировался на модели естественных наук, – может рассматриваться как совр. разновидность сциентистского позитивизма.

С другой стороны, представляя собой эффективный инструмент, позволяющий вскрыть и разоблачить самые различные формы отчужденного сознания, **с.** с самого начала содержал в себе гуманистическое измерение. К. Леви-Стросс, подвергая жесткой объективации «первобытное мышление» (коллективную истерию тотемизма и проч.) и его носителей, не отстраняется от них, но, напротив, ощущает экзистенциальную близость к тем самым «дикарям», которых делает предметом научного препарирования (см., в частности, самую человечную его книгу – «Печальные тропики», 1955). Подобно своему кумиру и вдохновителю Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс, несомненно, может быть назван «мизантропом», но одновременно и «другом людей», надеющимся на объединение марксизма, освобождающего человека от экономических оков, с буддизмом, освобождающим его от оков духовных. Для Ж. Лакана, анализирующего расщепленного индивида и обезличенные цепочки означающих, ценностной точкой отсчета остается целостная личность как субъект свободной и «полной» речи. Р. Барт, взрывая стереотипы массового сознания, стремится привести человека в «новый и совершенный адамов мир», где слова, научившись передавать смысл «самих вещей», обретут первозданную «свежесть» и станут наконец «счастливы».

Тем не менее внутренняя логика **с.** едва ли не с неизбежностью ведет к поглощению личности структурами. Если структура определяется как инвариантно-статичное, замкнутое в себе и императивное по отношению к своим пользователям целое, то это означает, что **с.** выводит за пределы своей компетенции:

– свободные акты выбора и инновации, осуществляемые в процессе деятельности индивида;

– его целевые установки и интенциональный смысл, вкладываемый им в свои поступки;

– динамический и событийный характер всякого праксиса;

– коммуникативную ситуацию, адресованность любого социального «текста», требующую учитывать не только его отправителя, но и получателя сообщения, а также общий для них контекст.

Т.о., понятие структуры обречено на конфликт с событийным характером человеческой практики (ср. один из лозунгов «майской революции» 1968 в Париже: «Структуры не выходят на улицы!»). С одной стороны, несомненно, что всякое «высказывание» (будь то жизненный поступок или речевой акт) находится в подчинении у соответствующего «языка», однако, с другой стороны, столь же несомненно и то, что такое высказывание, будучи актом индивидуальной свободы, стремящимся вырваться из-под власти структуры, грозит «изменениями» и «повреждениями» ее наличного состояния; поэтому структура, со своей стороны, «ежеминутно препятствует свободе выбора» (Ф. де Соссюр), что и приводит к последовательному отвлечению **с.** от «речи», «события» и «истории».

В философском отношении **с.** противостоит ↑феноменологии и ↑экзистенциализму (см. полемику между ↑Ж.-П. Сартром и К. Леви-Строссом в нач. 1960-х гг.), поскольку рассматривает сознание не как первичную познавательную инстанцию, а как искаженный симптом работы бессознательных механизмов, а субъекта – как пассивный продукт безличного – доиндивидуального (в ↑психоанализе) или сверхиндивидуального (в «археологии») – «символического порядка».

Возникнув как конкретно-научный метод, **с.** малопомалу возвел свои гипотезы в догму, вследствие чего перерос в овеществляющую человека идеологию бессубъектности («структуры предшествуют человеку»), исчерпавшую внутренние ресурсы к к. 1970-х гг. и вытесненную ↑постструктурализмом.

Лит.: *Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; *Грецкий М.Н.* Французский структурализм. М., 1971; *Косиков Г.К.* Структурная поэтика сюжетосложения во Франции // Зарубежное литературоведение 70-х годов. М., 1984; *Косиков Г.К.* От структурализма к постструктурализму (проблемы методологии). М., 1998; *Косиков Г.К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии совр. семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. М., 2000; *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 2002; *Сахарова Т.А.* От философии существования к структурализму. М., 1974; *Auzias J.-M.* Clefs pour le structuralisme. P., 1967; Bastide R. et al. (Ed.) Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales. Hague, 1962; *Corvez M.* Les structuralistes. P., 1969; *Doss F.* Histoire du structuralisme. Tt. 1–2. P., 1992; *Ducrot O.* et al. Qu'est-ce que le structuralisme? P., 1968; *Fages J.-B.* Le structuralisme en procès. Toulouse, 1968; *Glucksmann A.* Structuralist analysis in contemporary social thought. L. etc., 1974; *Gritti J., Toinet P.* Le structuralisme: science et idéologie. P., 1968; *Lefebvre H.* Au-delà du structuralisme. P., 1971; *Piaget J.* Le structuralisme. – P., 1968; Robey D. (Ed.) Structuralism: an introduction. Oxford, 1973; *Sebag L.* Marxisme et structuralisme P., 1964; *Viet J.* Les méthodes structuralistes dans les sciences humaines. P., 1969.

ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ – в отличие от ↑теории познания **т.д.** становится самостоятельной философской дисциплиной лишь в 20 в. Основы **т.д.** были заложены еще Аристотелем в его «Никомаховой этике», однако практическая философия формировалась в традиции в первую очередь как моральная философия (↑Этика), а не как морально нейтральная **т.д.**

Мы совершаем действия: моргаем, дышим, чихаем. Подобным образом совершает действия и животное, ложащееся спать, растение, тянущееся к свету, или ма-

шина, реагирующая на импульсы. Большая часть **т.д.** предполагает, что эти действия фундаментально отличаются от поступков и по этой причине должны быть объединены другим понятием – «поведение».

Основную проблему **т.д.** составляет вопрос об условиях, которые должны быть выполнены, чтобы считать нечто ↑действием в полном смысле слова. Существенным проясняющим моментом здесь служит ↑вменяемость действий. В качестве критерия Аристотель ввел два условия: деятельность должна быть сознательной и добровольной (↑Свобода). В новейших **т.д.** была предпринята попытка их уточнения. В дополнение к указанным условиям можно назвать два комплекса вопросов, отражающих ситуацию совр. дебатов. Первый комплекс затрагивает критерий намеренности (↑Интенциональность): каково значение утверждения, что действие совершается только если его хотят совершить? В каких отношениях находится воление и исполнение действия? Возможна ли ситуация, при которой мы хотим совершить действие, но все же не осуществляем его? Предшествует ли всякому намеренному действию процесс принятия ↑решения? Как определить отношения между волением, желанием и стремлением? Второй комплекс вопросов касается «осознанности» осуществления действия. С одной стороны, говорится, что действующее лицо не только действует согласно определенным правилам (подобно машинам, растениям и животным), но и знает о том, что оно действует по этим правилам. С другой стороны, действующее лицо знает также, *почему* оно что-либо совершает. «Почему» указывает на причины действия. Сюда же относятся и вопросы о том, что такое причины действий и что значит действовать *по* к.-л. причине.

В своем раннем труде «Действия, основания и причины» ↑Д. Дэвидсон разработал модель действия «убежденность–желание». Согласно этой модели нечто может считаться действием, если действующий (1) обладает «предустановкой» (↑Желание) в отношении к реализуемому положению вещей и (2) убежден в том, что это положение вещей может быть вызвано определенным действием и, следовательно, соединение «предустановки» и убежденности порождает действие. Т. Нагель (1970) обратил внимание на то обстоятельство, что соединение предустановки и убежденности не является достаточной причиной действия. Для актера эти обстоятельства могут быть условными. По этой причине решающее значение имеет рефлексия способа связи предустановки и убежденности: деятельность может быть названа действием лишь в том случае, если действующее лицо *осознало* наличие концептуальной связи между первоначальным отношением и убежденностью.

Отношения между предустановкой и убежденностью породили дебаты между экстерналистами и интерналистами в рамках **т.д.** В свое время И. Кант защищал т. зр., согласно которой разум может стать практическим сам по себе. Д. Юм, напротив, был убежден, что разум лишь «раб страстей». В наши дни Б. Уильямс приводит аргументы в пользу того, что у действующего лица есть основания для действия лишь в том случае, если он обладает первоначальным отношением к определенному порядку вещей, достижению которого способствует это действие. Желая продемонстрировать, почему экстерналисты обладают ложным представлением о практической рациональности, Б. Уильямс утверждает, что у нас есть основание для действий только тогда, когда мы не пользуемся предустановкой для действия. Дж. Макдауэлл, стремясь возразить Б. Уильямсу, доказывает, что его альтернатива не исчерпывает положение вещей. Дж. Макдауэлл поддерживает критику рационализма Б. Уильямсом, однако, в отличие от последнего, хочет положить начало новой форме экстерналистского, способной стать посредником между И. Кантом и Д. Юмом.

Другие большие дебаты в рамках **т.д.** затрагивают отношения оснований к действию. Вопрос заключается в том, следует ли понимать это отношение как каузальное или же как некаузальное. Представители витгенштейновской школы Энтони Кенни и ↑Г. Х. фон Вригт предпринимают попытку противопоставить «аргумент логической связи» каузальному пониманию оснований. В то время как в отношениях между причиной и следствием оба члена отношений логически независимы друг от друга, об основаниях действия можно судить посредством практического силлогизма. Это различие логической связи двух отношений исключает каузальное понимание оснований действия.

В ответ на данный аргумент Д. Дэвидсон возражает, что существуют каузальные отношения между *событиями*, в то время как логические отношения могут возникнуть лишь между *описаниями* этих событий. Так, описания «разбитое окно в подвале» и «удар камня в окно подвала» относятся к двум разным событиям. Однако удар камня привел к тому, что разбилось окно. Поэтому удар камня можно описывать и как причину того, что окно разбилось (это логически вытекает из описания того, что окно разбилось). Так Д. Дэвидсон отводит «аргумент логической связи», придерживаясь убеждения, что основания суть причины.

↑О. Хеффе выступает против радикализированного каузализма, устраняющего различие между объясняющим мотивом и оправдывающим основанием. Попытка согласования **т.д.** с натуралистическим мировоззрением (↑Натурализм) не должна приводить к исключению всякой субъективности. При идентификации основания и причины существует опасность упустить из виду три нередуцируемых момента действия: оценочный момент, прескриптивный момент и волюнтативный момент целеполагания.

Лит.: *Вригт Г.Х. фон.* Объяснение и понимание // Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования: Избранные труды. М., 1986; *Anscombe G. E. M.* Intention.

Cambridge, 1957; *Davidson D.* Actions and Events. Oxford, 1980; *Höffe O.* Lebenskunst und Moral, oder: macht Tugend glücklich? München, 2007; *Kenny A.* Will, Freedom and Power. Oxford, 1975; Lenk H. (Hg.) Handlungstheorien – interdisziplinär. 4 Bde. München, 1977ff.; *McDowell J.* Might there Be External Reasons? // Mind, Value, and Reality. Cambridge, 2002 (2 ed.); Mele A. (Hg.) The Philosophy of Action. Oxford, 1997; *Nagel Th.* The Possibility of Altruism. Oxford, 1970; *Williams B.* Internal and External Reasons // Harrison R. (Ed.) Rational Action. Cambridge, 1980.

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ, или эпистемология, – раздел философии, занимающийся проблемой знания и познания вообще.

В *систематическом аспекте* под **т.п.** понимают всякое философское исследование познания, т.е. логику, теорию науки, психологию, ↑философию языка и ↑герменевтику; это соответствует значению «логики», принятому до 18 в. Такое всеохватывающее понятие можно классифицировать по многим разрядам вплоть до **т.п.** в узком смысле, которая занимается собственно знанием: его условиями, источниками, формами и границами. Поскольку базисным определением знания является «обоснованное истинное убеждение», в центре **т.п.** располагается по преимуществу – со времени знаменитых «Возражений» (1963) Э. Гетье – проблема специализированного эпистемического обоснования.

В *историческом аспекте* – хотя философия с самого начала задавалась вопросом о сущности знания и истины – **т.п.** лишь в 16 в. занимает центральное место в полемике между скептиками и рационалистами, а самостоятельной дисциплиной становится в 19 в. Это повышение статуса не случайно. Успех естественных наук в 19 в. приводит к появлению научного материализма, который в форме радикального эмпирического ↑позитивизма становится ↑идеологией и ставит под сомнение легитимность идеалистического философствования. Последнее же пытается избавиться от характера поносимой со всех сторон ↑метафизики и заново конституироваться в качестве **т.п.**, чтобы т.о. со своей стороны предложить естественным наукам некую «основополагающую науку». В этом отношении рубеж 19–20 в. не является для **т.п.** переломным; она продолжает оставаться в центре оживленных дискуссий.

Антиметафизический *эмпириокритицизм* в лице ↑Э. Маха и Р. Авенариуса формулирует первую позитивистскую **т.п.** Ученые истолковывают субъект и объект познания монистически – как комплексы «элементов ощущений». Поскольку наука никогда не сможет проникнуть за границы явлений, ее задача состоит лишь в эффективном описании функциональных отношений этих элементов (принцип экономии).

Амер. ↑прагматизм (↑Ч.С. Пирс, ↑У. Джеймс и др.), который становится популярным после 1900, стремится, опираясь на практику естественных наук, реконструировать их результативные познавательные процессы. Он тоже настроен антиметафизически; так, согласно У. Джеймсу, некое высказывание является «истинным», если его принятие ведет к желаемым практическим следствиям.

Европейская университетская философия, напротив, остается в большей степени приверженной традиции; она пытается плодотворно использовать результаты естественных наук для философии как «основополагающей науки». Парадигмальным здесь можно назвать ↑неокантианство, к 1900 наиболее значимое среди философских направлений. Г. Коген, П. Наторп и др. программно начинают с **т.п.**, чтобы в дальнейшем развитии кантовской трансцендентальной логики прояснить вопрос о законных основаниях естественнонаучного познания.

Как материализм, так и идеализм отклоняются ↑интуитивизмом, получившим известность прежде всего благодаря ↑А. Бергсону. Согласно А. Бергсону, сущность и смысл вещей может схватываться только интуицией, которая снимает противоречие субъекта и объекта, вызываемое интеллектом.

Фокусом дискуссий в **т.п.** на рубеже веков выступает *спор о психологизме*. После Дж. С. Миля начинает доминировать релятивистическая позиция: логика и **т.п.** относятся к сфере эмпирической психологии, потому что они лишь представляют мыслительные образы. Уже после того, как ↑Г. Фреге выдвигает важные аргументы против ↑психологизма, Э. Гуссерлю удается найти форму классического опровержения. Собственная альтернатива Э. Гуссерля – ↑феноменология (прежде всего, вариант, разработанный после 1913). Как и неокантианство, она стремится (вновь) обосновать философию в качестве фундаментальной науки, а именно посредством интроспективного «исследования возможностей идеальных переживаний», которые a priori предшествуют любому познанию.

Первая мировая война оказывается своего рода цезурой в развитии **т.п.** С одной стороны, ↑Э. Кассирер, исследуя формы, которые познание проходит в культурной истории (см. ↑Символ), вообще ставит под вопрос **т.п.**, не учитывающую контекст времени. С другой стороны, доминируют универсалистские теории, которые обещают новую достоверность (*Sicherheit*), достигаемую путем надысторической строгости. Так, Н. Гартман в своей концепции ↑критического реализма, направленной против Э. Гуссерля, вновь основывает **т.п.** на универсальной ↑онтологии.

В это же время появляется витгенштейновский «Логико-философский трактат», который сегодня – наряду с работами Г. Фреге, ↑Б. Рассела и ↑Дж. Э. Мура – считают *первым этапом* ↑аналитической философии. «Трактат» оформляет онтологию и **т.п.** согласно теории отражения в строгое соотношение мира и мышления, точнее, логического (идеального) языка. Это позволяет

построить систему точных предложений, которая должна полностью охватить весь доступный логическому языку мир, остаток же действительности выносится за скобки как «невыразимое».

Дискуссии по поводу «Трактата» – наряду с идеями эмпириокритицизма и логицизмом Г. Фреге и Б. Рассела – становятся теоретической основой ↑Венского кружка, складывающегося в 1923–1924 гг. вокруг ↑М. Шлика, ↑Р. Карнапа, ↑О. Нейрата и др. Кружок выступает важнейшим представителем ↑логического позитивизма, который сегодня считают *вторым этапом* ↑аналитической философии. Его «научное мировосприятие» опирается на сциентистскую **т.п.**: значимыми объявляются или аналитически-априорные (математика), или синтетически-эмпирические (естественные науки) предложения; метафизические высказывания отвергаются как «бессмысленные».

Эта программа развивается по-разному. Наиболее точно следовать ей стремится Р. Карнап. Он создает проект идеального научного языка, который должен адекватно отражать реальность путем «дополнительной рациональной реконструкции» понятий. Позднее, после 1931, Р. Карнап выбирает в качестве основы «единой науки» язык физикалистского (↑Физикализм) описания, который должен базироваться на некоем «протокольном языке», практически свободном от интерпретаций. И хотя позднее Р. Карнап будет вынужден ослабить эту модель, он продолжит в течение всей жизни придерживаться логицизма и лингвализма.

↑К. Поппер разделяет установку на критику метафизики, однако указывает, что члены Венского кружка широко используют индукцию, представляющую собой метафизическую гипотезу. Исходя из этого, К. Поппер заменяет ↑верификационизм кружка ↑фальсификационизмом: положения, которые выдерживают критическую проверку опытом, считаются «достоверными» и на время принимаются. На этой основе (см. ↑Фаллибилизм) и обращаясь к критическому реализму Н. Гартмана, К. Поппер создает концепцию ↑критического рационализма, которую разрабатывает в течение жизни.

В 1930-е гг. начинает самостоятельно развиваться фр. эпистемология, которую – в виде артикулированного «самосознания науки» – основывают ↑Г. Башляр и Ж. Кавалье, подчеркнуто отграничивая ее как от традиционной **т.п.**, так и от логического позитивизма; она сохраняет влияние вплоть до появления работ ↑Л. Альтюссера, ↑М. Фуко и ↑П. Бурдье.

Наиболее радикальный разрыв с логическим позитивизмом все же осуществляет поздний ↑Л. Витгенштейн. Его «Философские исследования» (после 1936) обращаются теперь уже не к идеальному логическому языку, а к естественному, чтобы «вновь свести слова к их повседневному, а не метафизическому применению» (см. ↑языковые игры). Тем самым в **т.п.** был осуществлен ↑«лингвистический поворот».

После убийства М. Шлика в 1936 Венский кружок распадается, с эмиграцией его участников центр ↑аналитической философии перемещается в англоязычное пространство. Живущий с 1929 г. в Кембридже Л. Витгенштейн возвещает начало ее *третьего этапа*. Здесь прежде всего образуются два направления: кружок Л. Витгенштейна в Кембридже и Школа обыденного языка в Оксфорде – ↑Г. Райл, ↑П. Стросон, Р.М. Хэйр, ↑Дж. Остин и др. В **т.п.** Г. Райл также ориентируется на язык повседневности (см. ↑Философия обыденного языка). При этом он обращается к муровскому методу анализа понятий и пытается рассматривать философские проблемы через редукцию их к проблемам языка.

Для **т.п.** *четвертого этапа* аналитической философии, начатого ↑Н. Гудменом и ↑У.В.О. Куайном, наиболее характерна позиция У.В.О. Куайна, который формулирует идею натурализованной эпистемологии (1969). Он отвергает **т.п.** как изначально философскую дисциплину и относит ее к эмпирической психологии. К тому же согласно положению Дюэма–Куайна (↑Дюэма–Куайна тезис) эмпирически обосновываться могут лишь целостные теории, а не отдельные гипотезы (см. ↑Холизм). Вывод У.В.О. Куайна, что эмпирическая теория должна оцениваться не по ее значению, а по ее эффективности, намечает *прагматический поворот* в аналитической философии.

В 1970–1980-е гг. аналитическая и прагматистская традиции соединяются в ↑неопрагматизме, умеренный вариант которого представляет, напр., Х. Патнем, а радикальный – ↑Р. Рорти. Р. Рорти подвергает **т.п.** исторической критике, требует последовательной историзации познания в смысле общей культурантропологии и отрицает в целом возможность ↑теории познания. Поэтому с ним часто ассоциируется выражение «смерть эпистемологии».

Параллельное, «континентальное» развитие **т.п.** проходит в разнообразных дискуссиях. ↑Г.-Г. Гадамер создает из герменевтики легитимирующую **т.п.** гуманитарных наук («наук о духе»). Для Г.-Г. Гадамера герменевтика выступает феноменом понимания и истолкования понятого, и именно по модели диалога, где смысл создают вместе *оба* партнера, текст и интерпретатор (см. ↑Интерпретация).

Универсалистские притязания ↑критического рационализма дают импульс ↑критической теории (↑Т. Адорно, ↑Ю. Хабермас и др.), которая в 1961 в т.н. *споре о позитивизме* высказывает упрек К. Попперу и его ученикам в том, что они оправдывают существующее положение вещей. В 1968 Ю. Хабермас углубляет возражения критикой капиталистической и коммунистической **т.п.**: обе экономические модели ведут в **т.п.** к опредмечиванию природных и общественных процессов, чему Ю. Хабермас противопоставляет эмансипирующую критику познания, на основе которой он в 1981 разрабатывает теорию коммуникативной рациональности (см.

↑Коммуникация). Сходную социально-критическую **т.п.** создает (после 1965) П. Бурдье.

↑Ж. Пиаже основывает совершенно новое направление: его ↑*генетическая* **т.п.** старается осмыслить сущность познания историко-генетически на базе биолого-психологического развития. Для него познавательные процессы суть интернализованные действия, которые обслуживают непрерывные процессы ассимиляции и аккомодации организма с внешней средой. Эта установка радикализируется ↑*эволюционной* **т.п.** (Д. Кемпбелл, Г. Фоллнер и др.): она описывает «познавательный аппарат» и знание как результат биологического отбора, который гарантирует также адекватность нашего познания.

Радикальный ↑конструктивизм (напр., Э. фон Глазерсфельд, Х. фон Ферстер, У. Матурана) и *общая теория систем* (↑Н. Луман) склоняются к кибернетике, а не к учению об эволюции. У. Матурана описывает познание не как освоение субъектом реальности, а как процесс в некоей замкнутой системе; ее целью является не истина, а успешное приспособление системы к своему окружению (см. ↑Аутопойэсис). Н. Луман вводит принцип эмергенции, трансформации – через самоорганизацию системы – упорядочивающих принципов от наиболее общих к наиболее отвлеченным. По этому типу эволюционируют даже системы чувств.

В совр. **т.п.** особенно противостоят друг другу направления, на которые разделилась (пост-)аналитическая философия. Несмотря на поворот к неопрагматизму, представители молодого поколения активно продолжают аналитическую программу. Спектр более или менее «аналитических» исследовательских направлений выявляет при этом отдельные самостоятельные аспекты, напр., *феминистскую* **т.п.**, *реформированную эпистемологию* или *виртуальную эпистемологию*. Особенно плодотворна дискуссия *скептических аргументов*, которая основательно ведется начиная с проскептических работ Т. Нагеля, П. Унгера, Б. Страуда. Как часто случается, именно скепсис обновляет **т.п.**, которая, вопреки отрицаниям и заверениям о ее смерти, оказывается в высшей степени жизненной.

Сегодня широко распространена установка на истолкование **т.п.** в ракурсе *неврологии*; эта позиция оценивает успехи естественных наук отчасти слишком поспешно и завышенно, так что теряет исходную философскую перспективу и в дебатах часто заставляет вспоминать о давно отшумевших битвах 1900-х гг. по проблемам психологизма. Знание исторической **т.п.** здесь может помочь не повторять старые ошибки; ярким примером этому является творческая полемика с **т.п.** И. Канта, ведущаяся ↑П. Стросоном, ↑О. Хеффе и др.

Лит.: *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 3 Bde.: B., 1906–1920; Bd. 4: Zürich, 1950; *Chisholm R.* Theory of Knowledge. Englewood Cliffs, 1977 (2 ed.); Greco J., Sosa E. (Hg.) The Blackwell Guide to Epistemology. Malden, 1999; Grundmann Th. (Hg.) Erkenntnistheorie, Positionen zwischen Tradition und Gegenwart. Paderborn, 2001; *Kutschera F. von*. Grundfragen der Erkenntnistheorie. Berlin, 2001; Moser P. K. (Hg.) The Oxford Handbook of Epistemology. Oxford, 2002; *Schneider N.* Erkenntnistheorie im 20. Jh. Stuttgart, 1998.

ТЕОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ – см. **АКСИОЛОГИЯ**

ФЕМИНИЗМ – см. **ФИЛОСОФИЯ ФЕМИНИЗМА**

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ – одно из главных направлений в философии 20 в. Основатель направления – ↑Э. Гуссерль, непосредственные предшественники – Ф. Брентано и К. Штумпф. Исходный пункт **Ф.** – книга Ф. Брентано «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) и книга Э. Гуссерля «Логические исследования», тт. I, II (1900–1901); ядро – идея ↑интенциональности. **Ф.** – не замкнутая философская школа, но широкое философское движение, в котором уже в ранний период возникают тенденции, несводимые к философии Э. Гуссерля, – учения ↑М. Шелера и ↑М. Хайдеггера; работы мюнхенской группы феноменологов (И. Дауберт, А. Райнах, А. Пфендер и др.) – исходный пункт «реалистической **Ф.**», которая, в свою очередь, обнаруживает как тенденцию, близкую к ↑аналитической философии (Р.Чизом, Дж.Н. Финдли, Г.Кюнг, Д.Мюнх, Б.Смит, Р.Соколовски и др.), так и тенденцию, близкую к традиционной ↑метафизике (Д. фон Гильдебранд, И. Зайферт и др.). Эволюцию **Ф.** характеризует применение феноменологического метода в психологии (А. Пфендер, В. Шапп) и психиатрии (Л. Бинсвангер, В. Франкл), ↑этике (М. Шелер и Д. фон Гильдебранд) и эстетике (М. Гайгер, ↑Р. Ингарден, ↑М. Дюфрен), праве и социологии (А. Райнах, Э. Штайн, А. Шюц), философии религии (М. Шелер, К. Ставенхаген, Ж. Херинг), ↑онтологии (А. Райнах, Х. Конрад-Мартиус, Р. Ингарден, Э. Финк), философии математики и естествознания (О. Беккер), истории и метафизике (Л. Ландгребе); влияние на ↑экзистенциализм, ↑персонализм, ↑герменевтику и другие философские течения; широкое распространение **Ф.** после Второй мировой войны в Европе и Америке, а также в Австралии, Японии и некоторых др. странах Азии. Архивы Гуссерля находятся в Лувене (Бельгия) (основной архив), Кельне, Фрейбурге, Париже; исследовательские центры и феноменологические общества – во многих странах мира. В 2002 была создана международная Организация феноменологических организаций (*ОРО*).

К *основным периодическим и непериодическим изданиям* можно отнести: собр. соч. Э. Гуссерля – Husserliana – к наст. времени 36 т.; собр. соч. М. Хайдеггера – к наст. времени более 80 т.; Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hg. von Ed. Husserl (1913–1930); Philosophy and phenomenological research,

Providence, с 1940; Phänomenologische Forschungen, с 1975; Phaenomenologica, с 1958 более 130 т.; Journal of British Society for Phenomenology, с 1970; Analecta Husserliana, с 1971 более 70 т.; Phenomenological Inquiry, с 1976; Husserl Studies, с 1984; Heidegger Studies, с 1985.

Исходный пункт **Ф.** как философского учения – интенциональная жизнь сознания (Э. Гуссерль), бытие личности (М. Шелер), фундаментальные структуры человеческого существования (М. Хайдеггер), человеческая реальность (↑Ж.-П. Сартр), доступ к которым и возможность описания которых укоренены в самом сознании и человеческом бытии. Феноменологический метод является принципиально дескриптивным, ему свойственно отстранение от любых предпосылок, которые не реализуются в опыте. В основе метода – «эпохé», или «феноменологическая редукция» – заключение в скобки всех допущений относительно существования предметов внешнего опыта и «трансцендентальная редукция» – заключение в скобки своего собственного сознания как психологической реальности. Основная идея **Ф.** – неразрывность и в то же время взаимная несводимость, нередуцируемость сознания, человеческого бытия, личности, с одной стороны, и предметного мира, психофизической природы, социума, духовной культуры– с другой. Гуссерлевский лозунг «К самим вещам!» ориентирует на отстранение от причинных и функциональных связей между сознанием и предметным миром, а также от их диалектико-мистического взаимопревращения. У Э. Гуссерля взаимная несводимость сознания и мира выражается в различии трех видов связей: между познаваемыми в науке вещами (вопрос о существовании внешнего мира объявляется метафизическим), между переживаниями познающего сознания и между логическими связями теории. У М. Хайдеггера идея несводимости выражена в «онтологической дифференции» – различии бытия и сущего, у Ж.-П. Сартра – в различии «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия», у ↑М. Мерло-Понти – «невидимого» и «видимого»: невозможно представить себя просто кусочком мира, только объектом биологических, психологических и социологических исследований. В послегуссерлевской **Ф.** приоритет отдан проблеме неразрывности человеческого бытия и мира. У М. Хайдеггера само человеческое бытие как «бытие-в-мире» есть неразрывность мира и человека, поэтому проблема сознания отходит на второй план, речь идет не о многообразии феноменов сознания, но о единственном, фундаментальном феномене – человеческом «здесь-бытии» (↑Dasein). Для М. Мерло-Понти источник смысла – в человеческом одушевленном теле и поле восприятия, «между» сознанием и миром.

Самораскрытие феномена как «себя-в-себе-самом-показывающего» радикально отличается от отношения явление–сущность, однако как явление, так и видимость имеют свои основания в феномене. Феномен, напр., самодостаточное и самоценное произведение искусства, не указывает на нечто, скрытое за ним. Тем не менее феномен не лежит на поверхности – произведение искусства доступно не всякому, кто находится рядом с ним.

Ф. объединяет традиционно противопоставляемые «истины в себе» (идеальные, вневременные предметы) и абсолютный *временной* поток сознания, рефлексию и время, время и бытие. Поток сознания и идеальный предмет – два полюса феноменологической сферы. Время рассматривается в **Ф.** не как объективное время (существование которого, как и объективного пространства, не отрицается), но как временность, темпоральность самого сознания и прежде всего его первичных модусов – восприятия, памяти, фантазии (Э. Гуссерль), человеческого бытия (М. Хайдеггер), человеческой реальности (Ж.-П. Сартр), субъективности (М. Мерло-Понти). Время как «сеть интенциональностей» есть средоточие сознания и человеческого бытия и основное средство его описания. При этом в **Ф.** следует различать две тенденции в понимании времени: (1) Время как синтез внутренних фаз переживания, как «интенциональная линия», пронизывающая и объединяющая поток феноменов (Э. Гуссерль), базисная структура которой: (а) теперь-точка (первоначальное впечатление), (б) ретенция, т.е. первичное удержание этой теперь-точки и, соответственно, цепочка ретенций; (в) протенция, т.е. первичное ожидание, или предвосхищение, конституирующее «то, что приходит». В учении о времени Э. Гуссерль также тщательно различает временной объект с его длительностью, последовательностью фаз и сознание с его конститутивной структурой протенция-теперь-ретенция. Третий уровень времени–сознания – абсолютный поток сознания, или абсолютная субъективность, есть основа всех объективаций сознания, чистая возможность смыслообразования, конечная отсылка при описании сознания, которая резюмируется в императиве: «Смотри!» Темпоральность раскрывает сознание как одновременно активное и пассивное, как сочетание переднего плана восприятия – предметов, их форм, цветов и т.д. и заднего плана, или фона. Временность – основа единства сознания, а рефлексия так же темпоральна, как и спонтанная субъективность. Абсолютный поток сознания соединяет в себе все характеристики сознания в феноменологическом понимании: непредметность, несводимость (самоявленность потока), отсутствие извне заданного направления, воспроизводимость и уникальность. Время в **Ф.** – основа совпадения феномена и его описания, посредник между спонтанностью сознания и рефлексией: восприятие раскрывает себя как феномен именно потому, что рефлексия выявляет и воспроизводит присущие ему временные фазы. (2) Время человеческого бытия как чистая экстатичность, как изначальное «вне-себя» в себе самом и для себя самого» (М. Хайдеггер). Темпоральность «заботы» раскрывается в трех модусах: «уже-быть-в» (прошлое), «быть при» (настоящее) и

«быть-впереди-себя» (будущее). Именно будущее как предстоящее, как возможность, которая для человеческого бытия никогда не становится действительностью (смерть), есть возможность экзистенциального времени, объединяющего настоящее, прошлое и будущее.

Принципиальным для **Ф.** является разработка онтологического понимания истины. Э. Гуссерль называет истиной, во-первых, как саму определенность бытия, т.е. единство значений, существующее независимо от того, усматривает ли его кто-то или нет, так и само бытие – «предмет, свершающий истину». Во-вторых, истина – это структура акта сознания, которая создает возможность усмотрения положения дел именно таким, каким оно есть, т.е. возможность тождества (адеквации) мыслимого и созерцаемого; очевидность как критерий истины является не особым чувством, сопровождающим некоторые суждения, а переживанием этого совпадения. Для М. Хайдеггера истина – это не результат сравнения представлений и не соответствие представления реальной вещи; истина не является и равенством познания и предмета, одного сущего (субъекта) и другого сущего (объекта). Истина как истинное бытие, как открывающее бытие укоренена в способе бытия человека, которое характеризуется как раскрытость. У позднего М. Хайдеггера истина – несокрытость, «алетейя»; истина как правильность представления «полностью зависит от истины как несокрытости сущего». Хранительница истины – поэзия, являющаяся сущностью искусства. Истина, по существу, тождественна бытию; история бытия – это история его забвения, история истины – это история ее гносеологизации.

Исходный пункт обращения **Ф.** к проблемам обоснования научного познания – тезис Ф. Брентано о том, что истинный метод философии не отличается от метода естественных наук. Речь при этом идет не о принятии позитивистской методологии, но об отказе от деления наук на спекулятивные и точные и о превращении философии в строгую науку, основанную на опыте. Если естествознание – описание физических феноменов, основанное на внешнем опыте, то философия как наука о сознании – это описание психических феноменов на основе внутреннего опыта. У Э. Гуссерля понятие строгости расширяется в связи с разработкой теории предметности и региональных онтологий. Строгость философского исследования понимается не только как самоограничение дескрипцией актов сознания, но и как установление корреляции между способом данности определенного типа предметности и актами сознания, что требует теории конституирования каждого региона реальности: материальной вещи, телесности, души (психического). Материальным вещам соответствует «материальное восприятие», в котором конституируется природа в ее пространственно-временных и каузальных связях. Взаимосвязь телесного и психического с материальной природой не исключает их самостоятельности. Высшие регионы фундированы в низших, но обладают особой каузальностью, особым способом данности, особым *apriori*. Региональные онтологии лежат в основе соответствующих наук – физики, соматологии (учения о полях ощущений живого тела), психологии – и определяют их методы, но не определяются ими. Гениальный ученый интуитивно схватывает типику определенной предметности и определяет релевантные ей методы. Для теоретической установки в отношении региона психического вполне применим термин «рациональная психология», ибо душа – это реальность, которая проявляется в определенных (не всех) связях переживаний. Онтологические основания наук и их методы могут быть предметом лишь философского исследования: «Для постижения «сущности» числа <...> не нужно даже знать таблицу умножения». Сущностное усмотрение, в основе которого лежит эйдетическая вариация (но не эмпирическое обобщение), выделяет инвариантный смысл предмета и является основой научного мышления. Созерцание общего должно иметь чувственную опору, которая, однако, может быть совершенно произвольной: идеальный предмет не связан необходимым образом с к.-л. определенным видом восприятия, памяти и т.д. Т.о., имеют место два существенно различных уровня интенциональности: усмотрение идей надстраивается над восприятием индивидуальных предметов и процессов и радикально изменяет интенцию (напр., восприятие чертежа – это лишь чувственная опора для усмотрения геометрических соотношений). В актах сущностного созерцания являет себя идеальная предметность, но она не есть создание этих актов или функция мышления. Опора на многообразные акты восприятия, памяти и фантазии есть, во-первых, основа многообразия в «созерцании сущностей»: универсум не задан одной идеей или рядом идей, но принципиально открыт, и, во-вторых, основа для радикального различения идеализации и идеации (усмотрения идеи). Первая осуществляется как конструирование понятий и объектов вне реальной сферы восприятия (точка, масса, социальная структура и т.д.), вторая отдает предпочтение миру восприятия – фундаментальной структуре жизненного мира: забвение того, что восприятие и жизненный мир – основа научных понятий, лишает науку гуманистического содержания. Объективность научного познания коренится в интерсубъективности, и прежде всего в выделении в своем интенциональном опыте такого смысла, который выводит нас за его пределы. Этот смысл – «чужое», и первое чужое, непроницаемое для нашего опыта, есть другой человек в его способности психически распоряжаться своим телом. Понимание Другого как «вчувствование» возможно только на основе аналогии с временным потоком своего собственного опыта. Другой конституируется при этом не только как природно-телесно-психический феномен, но как субъективность, конституирующая

свой собственный смысловой мир, и как трансцендентальная субъективность, конституирующая, в свою очередь, субъективность Других. Мир, который мы обнаруживаем в сознании, есть интерсубъективный мир (мир для каждого), т.е. пересечение и переплетение объективированных смыслов. Историческая наука имеет своим предметом исторический мир, который дан прежде всего как общественно-исторический мир, но который историчен только благодаря внутренней историчности индивидов. В основе историчности лежит первичная темпоральность индивидуальных человеческих сознаний, условие возможности временного и смыслового поля любого сообщества монад. Историчность как регион реальности – предмет философского, а не конкретно-исторического исследования. История делится на три основных этапа: дофилософский, философский и философско-феноменологический. Возникшая в Древней Греции «теоретическая установка» объединила людей для совместной работы по созданию мира смысловых структур. В таком понимании европейская культура должна исполнить свое предназначение – осуществление «сверхнациональности» как цивилизации нового типа не столько на пути унификации экономических и политических связей, сколько через «дух свободной критики», который ставит перед человечеством новые, бесконечные задачи и «творит новые, бесконечные идеалы». По М. Хайдеггеру, человеческое бытие исторично не потому, что включено в историю, а потому, что в основе своей темпорально. Историчность присуща не субъекту и не объекту, но «бытию-в-мире». Природа также обладает историей, но не в смысле учения Дарвина, а как ландшафт, горная разработка, место религиозного обряда. Историческое исследование может быть не менее строгим, чем математическое.

Варианты **Ф.** различаются прежде всего исходной точкой описания фундаментального круга «человек–сознание–бытие». Для Э. Гуссерля это естественная установка, жизненный мир и трансцендентальная субъективность, для М. Шелера – личность, чувство и иерархия ценностей, для М. Хайдеггера – вопрошающее о бытии человеческое «бытие-в-мире», для Ж.-П. Сартра – эмоция как магическое превращение мира, для ↑П. Рикера – воля, «реинтеграция сознания в теле и тела в сознании». Инвариант **Ф.** – учение о бытии сознания, которое невыводимо из и несводимо к «практическим последствиям» (↑Прагматизм), к иррациональному потоку бытия или образу культуры (↑Философия жизни), к практической деятельности (марксизм), к индвидуальному или коллективному бессознательному (↑Психоанализ), к знаковым системам и структурным связям как каркасу культуры (↑Структурализм), к коммуникативной практике, «следам» и т.п. (↑Постструктурализм, ↑Постмодернизм), к интерпретации (↑Герменевтика), к логическому и лингвистическому анализу (↑Аналитическая философия). В то же время **Ф.** имеет определенные точки соприкосновения практически со всеми течениями совр. мысли и некоторыми школами древней и классической философии. Существенная близость обнаруживается там, где на первом плане оказывается проблема значения, смысла, интерпретации, там, где анализ наталкивается на несводимость значения к тому, что не является значением или смыслообразующим актом. В феноменологическом учении о сознании выявляются предельные возможности многообразных способов смыслообразования: от простейшей фиксации пространственно-временного положения объекта до усмотрения идеальных предметов, от первичной рефлексии на восприятие до размышления о смысловых основах культуры.

Лит.: Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998; Феноменология в совр. мире. Рига, 1991; *Гуссерль Э.* Феноменология (Статья в Британской энциклопедии) // Логос. 1991, № 1; *Гуссерль Э.* Избранные работы. М., 2005; *Куренной В.А.* К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. 1999, № 11–12; *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999; *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. М., 2007; *Мотрошилова Н. В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003; *Хайдеггер М.* Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998; *Шелер М.* Феноменология и теория познания // *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994; *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. М., 2002; Encyclopedia of Phenomenology. Dordrecht, 1997; Sepp H.-R. (Hg.) Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild. Freiburg, 1988.

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ – направление, преимущественно в нем. и отчасти фр. философии, сложившееся в посл. трети 19 – нач. 20 в. **Ф.ж.** возникла как оппозиция классическому рационализму и как реакция на кризис механистического естествознания. Теоретики **Ф.ж.** обратились к жизни как первичной реальности, целостному органическому процессу, предшествующему разделению материи и духа, бытия и сознания. Само понятие жизни многозначно и неопределенно, дает простор для разл. трактовок: оно понимается и в биологическом (Ф. Ницше, Л. Клагес), и в космологическом (↑А. Бергсон), и в культурно-историческом планах (В. Дильтей, ↑Г. Зиммель, ↑О. Шпенглер). Это деление в известной мере условно, так как указанные моменты часто переплетаются и в рамках одной концепции.

У Ф. Ницше первичная жизненная реальность выступает в форме «воли к власти» (Ф. Ницше следовал здесь традиции А. Шопенгауэра). В концепции А. Бергсона жизнь как космический «жизненный порыв», сутью которого является «сознание или сверхсознание», постигается по аналогии с сознательными, душевными процессами, исходя из внутреннего переживания. У В. Дильтея

и Г. Зиммеля жизнь также выступает как поток переживаний, но сами эти переживания истолковываются как культурно-исторически обусловленные. Во всех трактовках жизнь представляет собой целостный процесс непрерывного творческого становления, развития, противостоящий механическим, неорганическим образованиям, всему определенному, застывшему и «ставшему». Процесс жизни неподвластен омертвляющей, разлагающей аналитической деятельности рассудка.

Антисциентизм (↑Сциентизм и Антисциентизм) **Ф.ж.** вытекает из утверждения о том, что разум по самой своей природе безнадежно оторван от жизни; рассудочно-механистическое познание и опирающаяся на него наука могут постичь лишь отношения между вещами, но не сами вещи. Рациональное познание объявляется **Ф.ж.** ориентированным на удовлетворение чисто практических интересов, действующим из соображений утилитарной целесообразности. Позитивно-научному познанию противопоставляются интуитивные, образно-символические способы постижения иррациональной в своей основе жизненной реальности (интуиция у А. Бергсона, Ф. Ницше и О. Шпенглера, понимание у В. Дильтея). С этим связан и унаследованный **Ф.ж.** от нем. романтизма (Новалис, А. и Ф. Шлегели) *эстетизм*. Наиболее адекватным средством постижения и выражения жизни объявляется произведение искусства, поэзия, музыка, рациональные методы познания сменяет эстетическая интуиция, вчувствование, вживание и т.п., также заимствованные из арсенала художественно-эстетических способов освоения мира. **Ф.ж.** уделяет особое внимание интуитивно-бессознательным основам творческого процесса, мифу. Во многих случаях сама философия сближается с мифологией (Ф. Ницше, О. Шпенглер). Так, у Ф. Ницше основные философские представления обретают форму мифа (учения о «сверхчеловеке», «вечном возвращении»). Представители **Ф.ж.** часто использовали метафорический, афористический стиль выражения, поставив проблему принципиальной невыразимости феноменов жизни в традиционных философских категориях.

Одна из центральных проблем **Ф.ж.** – *проблема творчества*. Ее решение в рамках **Ф.ж.** внутренне противоречиво не только из-за резкого противопоставления рациональных и интуитивных форм познания. Подчеркивая значение индивидуального творчества, личной самореализации человека, она в то же время погружает его в поток безличного становления, представляя тем самым творчество как процесс и результат биологической адаптации.

Важное значение в **Ф.ж.** имела также *проблема времени* как сути творчества, развития, становления. Время в его органическом понимании противопоставлено как механистическому, «кинематографическому» (А. Бергсон) времени науки, так и пространству (О. Шпенглер, А. Бергсон). С этим обостренным чувством времени связана тема истории, исторического творчества. Антиномия философии и науки выступает в **Ф.ж.** как противоположность «описательной» и «объяснительной» психологии (В. Дильтей). На первом плане здесь – методология историко-гуманитарного знания (↑Науки о духе). Близкие к постановке этих проблем в ↑неокантианстве В. Дильтей и Г. Зиммель, однако, выдвигают иные методологические принципы, существенно расширяя рамки *гносеологизма* неокантианцев. Развивая антитезу «наук о природе» и «наук о духе», В. Дильтей видит опору в психологии, но не в «объяснительной», экспериментальной, действующей рациональными методами и использующей понятие причинности, а в «описательной» психологии, способной постичь «основную душевную связь» с помощью переживания, непосредственного проникновения в суть явлений. «Описательная» психология выступает здесь методологией философского знания, теоретической основой «наук о духе».

В концепции О. Шпенглера способом исторического познания является интуиция, вчувствование, также дающие непосредственное знание исторических событий. Такой подход при его абсолютизации неизбежно обусловливает субъективизм в исследовании истории, хотя и содержит в себе целый ряд реальных проблем методологии истории. Сама история предстает в **Ф.ж.** как ряд замкнутых культурных систем (В. Дильтей), уникальных и неповторимых «культурных организмов» (О. Шпенглер), проходящих в своем развитии процесс, подобный биологическому циклу живого организма от рождения до гибели. Так, по О. Шпенглеру, каждая культура, вырастая из развертывания соответствующей души (прафеномена), в процессе развития сменяется цивилизацией, где движение замещается покоем, творчество – бесплодием, органические взаимосвязи вырождаются в чисто механические и т.п. Исторический процесс подчиняется «судьбе», в отличие от природы, в которой господствует закон причинности (О. Шпенглер, Г. Зиммель). Тем самым история выводится из-под власти объективных закономерностей, действующих лишь в мире природы. Историческое развитие культурных организмов приобретает, согласно **Ф.ж.**, циклический характер. Понимание культур как абсолютно своеобразных и непостижимых друг для друга оборачивается ↑релятивизмом, отрицанием единого исторического процесса развития человечества. Традиция описания представителями **Ф.ж.** особенностей социальных организмов, социальных процессов (напр., представления о «цивилизации» у О. Шпенглера, «закрытом обществе» у А. Бергсона) легла в основу более поздних концепций «массового общества».

Влияние **Ф.ж.** было наиболее сильным в перв. четв. 20 в. Затем на смену ей пришли во многом опирающиеся на ее принципы, но существенно преобразовавшие их ↑персонализм, ↑экзистенциализм и др. философские течения.

Лит.: Кутлунин А.Г. Немецкая философия жизни. Критические очерки. Иркутск, 1986; *Риккерт Г.* Философия жизни. П., 1922; *Bollnow O.F.* Die Lebensphilosophie. B., Göttingen, 1958.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ – область философии, предметом которой выступает историческое измерение человеческого бытия и возможность его осознания и познания. Термин ввел в философию Вольтер (так называлась одна из его работ). В **Ф.и.** объектом исследования является всемирная история как нечто целое или тот или иной сегмент исторической жизни людей. Особую сферу **Ф.и.** образует философский анализ границ, возможностей, форм и методов исторического познания. Из такого понимания следует принятое в 20 в. разделение **Ф.и.** на два вида. Первый осуществляет философскую тематизацию, исследование и осмысление исторического процесса как определенной *бытийной сферы*, как одного из главных контекстов существования человека. Такую **Ф.и.**, наиболее ярко воплощенную в классических образцах (**Ф.и.** Дж. Вико, И.Г. Гердера, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и др.) и имевшую явное преобладание в истории существования этой философской дисциплины, принято называть *онтологической*, *материальной* или *субстанциальной* **Ф.и.** Второй вид **Ф.и.**, связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается как *критическая, аналитическая* **Ф.и.** (последнее название распространено в англоязычной литературе по **Ф.и.**, где большинство работ по ↑эпистемологии и методологии исторического познания написано представителями ↑аналитической философии).

Субстанциальная **Ф.и.** стремится к решению нескольких основных задач. Прежде всего, к установлению главных причин и факторов движения истории. Указание таких структурных моментов позволяет, с одной стороны, представить историю как особую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, а с другой – показать ее структурированность, упорядоченность и, соответственно, представить ее как нечто понятное или рациональное. Решение этой первой задачи сопряжено, как правило, с утверждением господства в истории *всеобщностей* того или иного рода. Постижение законов истории в целом или же законов ее отдельных этапов, фундаментальных факторов (природных, биологических или др.), обусловливающих социогенез и социальную динамику, понимается как постижение существенного, т.е. главного и определяющего содержание и ритм истории. Конститутивный признак такого понимания задач **Ф.и.** – установка на сущностно-онтологическое постижение исторической жизни, на ↑метафизику истории, т.е. концептуализацию ее первоистоков, фундаментальных структур, последних или высших движущих сил.

Вторая задача этого типа **Ф.и.** продиктована стремлением осуществить процессуальное членение исторической жизни. Расчленение истории на эпохи, этапы, стадии и другие относительно замкнутые в содержательном отношении сегменты позволяет изобразить ее как упорядоченный процесс, каждый этап которого обусловлен в значительной мере предыдущими и в свою очередь детерминирует будущие стадии истории. Это предполагает выявление некоей общей формы или «фигуры» протекания истории. Констатация того, что история движется по восходящей линии, по кругу или спирали, призвана дать решение проблемы отношения между всеобщим содержанием истории и ее конкретными и многообразными проявлениями. Такая констатация позволяет также выявить характер отношения между прошлым, настоящим и будущим.

Третьей задачей субстанциальной **Ф.и.** можно считать попытки выявить «смысл истории», ее «назначение». Такое прочтение истории обычно ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Историческая жизнь индивида есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере. Смысл истории усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человечества в организованное, упорядоченное целое, прозрачное для философской рефлексии. Сама эта рефлексия, прозревая и утверждая смысл исторической жизни, служит либо целям более адекватного и полного понимания божественного замысла относительно человека и его истории, либо целям просвещенного освобождения человечества, полной реализации «сущности человека», воплощению неисчерпаемых творческих возможностей человечества и т.п. Как правило, подобная всеобщность является и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение человека. Этой позиции противоположна другая: она связана с утверждением того, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно созидается субъектами исторической жизни; историческая деятельность субъектов различных формаций не имеет заданного, предопределенного характера и в своем смыслопродуцирующем аспекте является во многом недетерминированной и открытой; исторический смысл просто совпадает с историческим существованием.

Т.о., **Ф.и.** как ↑онтология истории, ее метафизика призвана указать сущностное содержание, процессуальную форму и смысл истории. Разумеется, в конкретных концепциях делается акцент на одной из этих целей. Однако в той или иной степени всегда присутствуют и остальные цели, что обусловлено самой сутью данного типа философско-исторического мышления.

Перв. треть 20 в. отмечена появлением новых субстанциальных построений, причем философско-исторические учения ↑О. Шпенглера и ↑А.Д. Тойнби вызвали

очень большой резонанс. Однако эта популярность была обусловлена не только оригинальностью их конструкций, но и тем, что они были созвучны атмосфере глубокого социального и культурного кризиса, охватившего Европу после Первой мировой войны. В последующем по существу не было попыток создать единую концептуальную картину всемирной истории. Философско-историческая мысль осознала всю проблематичность оперирования сущностями, которые традиционно полагались в качестве крупномасштабных субъектов истории, воспринимавшихся также и как носители исторического смысла («дух народа», «нация», «государство», «объективные закономерности истории» и т.п.). Общим стало и представление о невозможности универсального телеологического детерминизма. Поэтому оказалась сомнительной тематизация к.-л. будущего или тем более окончательного исторического состояния, которое необходимо должно наступить и поэтому способно объяснить прошлое и настоящее через их движение к этому состоянию. Некоторые функции субстанциальной **Ф.и.**, в первую очередь те, что были традиционно связаны с установлением некоего общего «диагноза эпохи», перешли к другим сферам знания, прежде всего к теоретической социологии. Эту ситуацию можно рассматривать как известное завершение процесса перехода ряда функций **Ф.и.** к социальным и гуманитарным наукам, который начался еще в 19 в.

С этого времени начала формироваться и завоевывать признание **Ф.и.** второго вида. В работах И.Г. Дройзена, в «критике исторического разума» В. Дильтея, в исследованиях по логике исторического познания В. Виндельбанда и Г. Риккерта, в дискуссиях по проблемам историзма, в анализах природы исторического познания Б. Кроче, †Р. Дж. Коллингвуда и др. была заложена и развита традиция критической **Ф.и.** В 1940–1950-е гг. к исследованию природы исторического знания подключился целый ряд философов, принадлежащих к аналитической традиции (†К.-Г. Гемпель, М. Мандельбаум, †И. Берлин, А. Данто, †У. Дрей, М. Уайт и др.). Эта **Ф.и.** стремилась ответить на следующий круг вопросов. В чем состоит специфика исторического знания, каковы его связи с донаучным историческим сознанием, со смежными социальными и гуманитарными науками? Каково соотношение понимания и объяснения в истории? Применяют ли историки общие с другими науками схемы объяснения, или же есть специфические формы исторического объяснения? Каково значение ценностных суждений в историческом познании и как наличие таких суждений соотносится с объективностью исторического знания? Существует ли теоретический уровень исторического знания, или историческая наука ограничивается только описаниями фактов и событий? Как строится историческое описание (нарратив)? Можно ли считать, что нарратив заключает в себе определенную логику объяснения?

В к. 20 – нач. 21 в. западная **Ф.и.** в ее материальной разновидности предстает как совокупность философских концептуализаций, связанных с различными, отчасти разрозненными проблемными комплексами. Это исследования истории **Ф.и.**, среди которых особое место занимают те, что ориентированы на оценку судеб и теоретического потенциала классического образца философско-исторической мысли в нынешних условиях (И.М. Баумгартнер, О. Марквард, Г. Нагл-Досекал). Предпринимаются попытки философского постижения исторической реальности в ином или ограниченном по сравнению с классическими образцами формате: исследования различных «временных слоев» истории (Р. Козеллек); изучение в философско-исторической перспективе историко-трансформационного потенциала техники (И. Робек); сопоставление понятий «глобализация» и «всемирная история»; различные концептуализации «конца истории» (†Ж. Бодрийяр, Ф. Фукуяма). Философско-исторический характер, по существу, носят некоторые общие социально-научные концептуализации «модерна» и «постмодерна» (†Ж.-Ф. Лиотар, А. Турен, †Ю. Хабермас). Философско-историческая проблематика «человек и история» предстает в основном в форме исследований исторической †идентичности, индивидуальной и групповой, а также в форме анализа и критики постмодернистского тезиса о «конце субъекта» в его приложении к истории.

Философское изучение условий и возможностей исторического познания в к. 20 – нач. 21 в., как и прежде, выступает в двух основных разновидностях. Европейско-континентальная **Ф.и.** эпистемологического типа реализуется в продолжающейся дискуссии между философско-трансцендентальными, герменевтическими и аналитическими подходами. Попытки интеграции этих подходов содержатся в «новой историке», представленной в работах Г. М. Баумгартнера и Е. Рюзена. Аналитическая **Ф.и.** (другая разновидность) разрабатывает традиционную для нее тематику: природа исторического факта; объяснение и понимание; ценностные моменты в историческом познании. Определенным приоритетом в наст. время обладает проблематика исторического нарратива, что связано с использованием новых теоретических разработок из других областей аналитической философии, в частности проблематики фикционалистского дискурса.

В наст. время наряду с традиционными центрами (Европа и США) философско-историческая проблематика активно разрабатывается в Латинской Америке, прежде всего в Аргентине.

Лит.: Философия истории. Антология. М., 1995; Философия и методология истории. М., 1977; *Арон Р.* Избранное: Введение в философию истории. М.–СПб., 2000; *Барг М.А.* Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987; *Коллингвуд Р. Д.* Идея истории. Автобиография. М., 1980; *Риккерт Г.* Философия истории. СПб., 1908;

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991; *Aron R.* La philosophie critique de l'histoire. P., 1964; *Carr E.H.* What Is History. L., 1986; Cruz M., Brauer D. (Ed.) La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofiá de la historia. Barcelona, 2005; *Dray W.* Philosophy of History. Englewood Cliffs, 1993; Nagl-Docekal H. (Hg.) Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten. Fr./M., 2002; Rüsen J., Müller K. E. (Hg.) Historische Sinnbildung. Hamburg, 1997.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ – (1) философское направление в европейской, преимущественно нем., философии перв. трети 20 в; (2) в качестве **Ф.к.** иногда обозначают всякую рефлексию, направленную на культуру как специфический феномен. Такое словоупотребление, однако, вызывает ряд серьезных возражений: во-первых, оно нехарактено для фр. и англо-амер. интеллектуальных традиций; во франкоязычном научном сообществе термин «культура» закреплен за хозяйственно-бытовой сферой (агрокультура, культура потребления и т.д.); для содержаний, относимых нами к «культуре», здесь применяется термин «*civilisation*»; поэтому выражение «*philosophie de la culture*» для франкоговорящей мысли абсолютно бессмысленно; в брит. и амер. научном лексиконе понятие «*culture*» имеет скорее дескриптивный и эмпирический, чем нормативный и «спекулятивный» характер (как то имеет место в немецком словоупотреблении) – здесь, в частности, невозможно характерное для немецкой традиции разграничение между «культурой» и «цивилизацией». Во-вторых, при столь расширительном толковании **Ф.к.** к ней придется отнести и мыслителей, своим трудом поставивших под сомнение саму возможность последней, – напр. ↑М. Фуко. «Философом культуры» окажется практически любой мыслитель, эксплицитно не принадлежащий ↑философии науки. Так, в некоторых совр. немецкоязычных хрестоматиях в разряд представителей **Ф.к.** попадают такие авторы, как ↑В. Беньямин и ↑К. Леви-Стросс, Бронислав Малиновский и Клиффорд Гирц.

Ф.к. как относительно самостоятельное философское течение сложилась в нач. 20-го столетия, сам же термин «*Kulturphilosophie*» возник в к. 19 в. в рамках ↑неокантианства Баденской школы. В условиях экспансии точных наук философии, согласно неокантианскому диагнозу, не осталось иной области, кроме методологии научного познания. Но поскольку в ходе методологического анализа сферы науки выясняется фундаментальное различие «наук о природе» и «наук о культуре», роль философии, по сути, сводится к прояснению и обоснованию последних. Ей не остается иного удела, как стать **Ф.к.** По мысли В. Виндельбанда, **Ф.к.** и есть философия. Согласно Г. Риккерту, философия, в отличие от других форм знания, занята не познанием сущего, но познанием должного – смысла и ↑ценности; но сфера реализации последних есть сфера культуры; философия, опять-таки, есть не что иное, как **Ф.к.** Неслучайно основанный в 1910 немецко-русский журнал «Логос», среди авторов которого – Г. Риккерт, ↑М. Вебер, ↑Г. Зиммель, ↑Э. Гуссерль, Эмиль Ласк, Б. Кроче, Рудольф Эйкен, имел подзаголовок «Международный журнал по философии культуры» (несколько выпусков журнала вышло также по-итальянски и по-литовски).

Отождествлению **Ф.к.** с философией как таковой способствовала ситуация, сложившаяся по окончании Первой мировой войны. В этот период потоком устремляются сочинения, посвященные «кризису культуры» и ее «трагедии». **Ф.к.**, понятая как «критика культуры», превращается в устойчивую интеллектуальную моду. Однако неокантианство Баденской школы не было единственным источником широкого распространения **Ф.к.** в 1920–1930-е гг. Можно выделить три основных плана, в которых **Ф.к.** существовала как специфический феномен той эпохи:

а) *методологический*: **Ф.к.** как методология «наук о культуре» в отличие от «наук о природе»; **Ф.к.** такого рода развивалась не только в рамках «философии ценностей» баденского неокантианства, но и в ↑философии жизни (В. Дильтей), и в новой ↑онтологии (↑Н. Гартман, Х. Фрейер);

б) *социально-критический*: **Ф.к.** как критика совр. европейской цивилизации (↑Г. Зиммель, ↑О. Шпенглер, Ф. Степун, ↑Х. Ортега-и-Гассет, ↑А. Бергсон, А. Швейцер, Э.Р. Курциус);

в) *теоретико-систематический*: попытка построения универсальной теории культуры (↑Э. Кассирер, ↑Н. Гартман, Р. Кронер, ↑Й. Хейзинга, О. Шпенглер, ↑А.Д. Тойнби, Э. Ротхакер).

Пожалуй, последними «философами культуры» в строгом смысле слова могут быть названы Э. Кассирер и Э. Ротхакер. Такая характеристика не противоречит и их самопониманию, тогда как отнесение к **Ф.к.**, напр., концепции культуры ↑А. Гелена, не обходится без натяжек.

Ученик В. Дильтея, Э. Ротхакер строит теорию культуры на антропологическом фундаменте. Если сфера культуры в неокантианской интерпретации представала как завершенное в себе целое, как неподвижная система ценностей (в рамках которой выделялись четыре основных типа, связанных с истиной, добром, красотой и святостью, откуда вытекало расчленение знания о культуре на науку, ↑этику, эстетику и теологию), то Э. Ротхакер, вслед за В. Дильтеем, исходит из понимания культуры как результата лежащей за пределами науки практики жизни. **Ф.к.** не вправе диктовать частным наукам о культуре некий единый метод. Он всякий раз определяется предметом, а именно конкретной «системой культуры», каковых Э. Ротхакер насчитывает пять: язык, хозяйство, искусство, религия, а также сфера государства и права. Философская наука о культуре есть вместе с тем философская наука о человеке;

она получает поэтому название «культурная антропология». Э. Ротхакер – автор данного термина в немецкоязычном пространстве. В отличие от эмпирически ориентированной англо-амер. «cultural anthropology», по существу, совпадающей с этнографией, культурная антропология Э. Ротхакера носит теоретико-систематический и историко-систематический характер. Она представляет собой, во-первых, рефлексию на методологический плюрализм частных культурологических дисциплин, а во-вторых, средство выработки обобщающей точки зрения, позволяющей осмыслить взаимно противоположные направления человеческой деятельности как некоторое единство.

Вышедший из Марбургской школы неокантианства Э. Кассирер обращается к традиционной «культурфилософской» проблематике не только в своем компендиуме «Философия символических форм» (1923–1929), но и в более поздних работах. Он понимает специфически человеческую активность как способность преобразовывать пассивный «мир впечатлений» в активный «мир духовных выражений». Это преобразование возможно благодаря присущей человеку «символической способности», или «символической силе». ↑Символ есть промежуточное звено, опосредование между «чувственностью» и «духом». Человеческая деятельность реализуется в символических формах, каковыми являются язык, миф, религия, наука и искусство. Медиум, в котором осуществляются символы, есть культура (а также языковые сообщества и ↑«формы жизни»), а медиум, в котором культура переживается и сознается, есть история.

Лит.: Тойнби А.Д. Цивилизация перед судом истории. М. 1994; *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Новосибирск, 1993; *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994; *Зиммель Г.* Философия культуры // *Зиммель Г.* Избр. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1996; *Freyer H.* Theorie des objektiven Geistes. Leipzig etc., 1923; *Kroner R.* Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie. Tübingen, 1928; *Cooley C.H.* Human Nature and Social Order. N. Y., 1922; *Mead G.H.* Mind, Self and Society. Chicago, 1934; *Eliot T. S.* Notes towards the Definition of Culture. L., 1949; *Geertz C.* The Interpretation of Culture. N. Y, 1973; Schnaedelbach H. (Hg.) Kulturphilosophie. Leipzig, 1995.

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ – область гносеологических, логико-методологических и социально-философских исследований науки как особой формы познавательной деятельности, социального института, продукта и фактора экономического, технического и социально-культурного развития. Термин «**Ф.н.**» появился в 19 в., однако философское исследование науки восходит к античности (к платоновской *dianoia*, к «Физике» и «Органону» Аристотеля). В Новое время оно приняло форму гносеологического и методологического обоснования результатов науки как истинных знаний о мире. Важнейшие идеи в этой области принадлежат классикам философского рационализма (Р. Декарт, Г.В. Лейбниц), эмпиризма (Ф. Бэкон, И. Ньютон, Дж. Локк, Ж.-Л. Даламбер), классического идеализма (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), Б. Больцано и др.

Со становлением науки как специальной сферы профессиональной деятельности, связанной с основными интересами общества и государства (в сферах экономики, политики, образования, здравоохранения и обороны), с обретением ею определяющей роли в культуре – ее философский анализ получает самостоятельное значение. Цели и результаты такого исследования зависят как от характера философии, ее «самоопределения» по отношению к науке, так и от развития науки, ее важнейших результатов, их мировоззренческого смысла и возможностей практического использования. **Ф.н.** стала пересечением двух движений мысли – от философии к науке и от науки к философии.

В 19 в. эти движения направлялись различными, но взаимосвязанными стимулами: с одной стороны, критикой ↑метафизики и натурфилософии; с другой – философской рефлексией над наукой с целью установления основ ее метода, закономерностей ее исторического развития, специфики научного профессионального труда, психологии научного открытия, а также классификации наук. Идея эмансипации науки от диктата ↑метафизики стала стержнем позитивизма О. Конта, Г. Спенсера, Дж. С. Милля. Эти мыслители видели в науке двигатель социального прогресса. Методологические идеи совр. им науки они интерпретировали в духе эмпиризма и феноменализма: задача науки – в фиксации устойчивых связей явлений, а не в раскрытии метафизических сущностей. Методологическая специфика различных (дедуктивных и индуктивных) наук стала основой для их систематизации и классификации: от математического естествознания до биологии, психологии и социологии. Сквозь призму методологии рассматривалась и история науки (↑П. Дюэм, Дж. Гершель, У. Уэвелл).

В то же время К. Маркс рассматривал науку прежде всего как форму всеобщего (неотчужденного) труда, продукты которого (знания) не обладают меновой стоимостью, являясь всеобщим достоянием, и как «непосредственную производительную силу» общества, основу его технологических инноваций, повышающих эффективность производственных процессов, а также изменяющих социальную структуру.

Революция в естествознании (особенно в физике и биологии), успехи математики и математической логики в к. 19 – перв. трети 20 столетия привели к радикальным изменениям научной картины мира и взглядов ученых на характер и возможности научных исследований, обострили внимание к проблемам, традиционно интересовавшим философов (существование абстрактных

математических объектов, природа пространства и времени, вероятность и детерминизм в научных объяснениях, онтологические допущения в космологических теориях, происхождение жизни, наследственность и изменчивость в живой природе и т.д.). В это время сам термин «**Ф.н.**» преимущественно связывается с философской интерпретацией фундаментальных естественнонаучных и математических идей (↑Э. Мах, В. Оствальд, М. Планк, ↑А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Э. Резерфорд, Н. Бор, В. Гейзенберг, Г. Вейль, Дж. Уотсон, Д. Гильберт, Г. Кантор, К. Гедель и др.). В роли интерпретаторов выступали как ученые, так и философы. В мировоззренческих и методологических спорах, инициированных наукой, сталкивались различные философские традиции (↑неокантианство Марбургской и Баденской школ против панлогизма идеалистической метафизики Г.В.Ф. Гегеля и его последователей, ↑прагматизм ↑Ч.С. Пирса, ↑У. Джеймса и ↑Дж. Дьюи против «абсолютного идеализма» ↑Ф.Г. Брэдли и «критического реализма» Дж. Сантаяны и Р. В. Селларса, «диалектический материализм» Г.В. Плеханова и В.И. Ленина против «эмпириокритицизма» Э. Маха и Р. Авенариуса, «реалистический спинозизм» А. Эйнштейна против «копенгагенской» интерпретации квантовой физики, платонизм против номинализма в математике). Но перевес в этих спорах уже не мог быть достигнут одними философскими аргументами; решающее слово оставалось за наукой.

Философия должна была усвоить идеи новой науки и ее язык; рассуждения о науке без такого оснащения рассматривались как пережиток устаревшей метафизики. Это касалось как эпистемологических и методологических проблем (соотношение эмпирического и теоретического в научном знании, структура научных теорий, совокупность требований к языку науки, истинность и доказательность, сравнительные характеристики общенаучных методов, динамика роста научного знания, проблема оснований науки и др.), так и вопросов, связанных с наукой как социальным институтом и как особой профессией.

Недоверие к метафизике питалось не только результатами науки, опрокидывавшими принципы, ранее казавшиеся незыблемыми. Оно усугублялось осознанием культурного кризиса, обострившегося на фоне исторических катаклизмов 20 в. Ревизии подверглись не только прежние взгляды на природу и возможность ее познания, но и такие культурные ценности, как «истина», «объективность» и «рациональность». Философия, разделившись на множество идейных течений, нередко сама была источником иррационализма и контркультурных мифов. Наука же, напротив, считалась оплотом рациональности, а ее революционное самопреобразование еще более укрепило это мнение.

Это стало подоплекой проблемы «демаркации» между наукой и метафизикой, занимавшей мыслителей и ученых весьма различных философских и мировоззренческих ориентаций (↑Б. Рассел, ↑Л. Витгенштейн, неопозитивисты ↑Венского кружка и участники ↑Львовско-Варшавской школы, представители ↑критического рационализма). Они предлагали различные критерии, очерчивавшие границы научной рациональности, расходились в методах их применения, но сходились в том, что проблема должна быть решена анализом языка науки. Средствами анализа стали математическая логика и логическая семантика. Результатом должно было стать очищение языка науки от «эмпирически бессмысленных» элементов метафизики и логическая экспликация процедур эмпирического обоснования научных суждений (редукция теоретических структур к эмпирическому базису, дедуктивная и индуктивная систематизация теорий). Так, парадоксальным образом, **Ф.н.** сосредоточилась на проблеме разграничения философии и науки.

Однако к сер. 20 в. программа «демаркации» обнаружила свою утопичность. Ее не удалось реализовать неопозитивистам из-за трудностей, подчеркнутых ↑У.В.О. Куайном, ↑К. Гемпелем, ↑Н. Гудменом, К. Айдукевичем и другими критиками «догм эмпиризма»: невозможность строгого разделения аналитических и синтетических суждений, эмпирического и теоретического в языке науки (из-за «теоретической нагруженности» терминов наблюдения), неосуществимость полной редукции теоретического содержания к эмпирическому «базису» без утраты объяснительных возможностей теории; невозможность независимой ↑верификации отдельных суждений вне контекста теории или семантически замкнутой языковой системы. Отсюда интерес к проблеме объяснения в естественных, социальных и гуманитарных науках и ее специфическим решениям, отличавшимся от экспланативной стратегии эмпирицистского редукционизма (К. Гемпель, П. Оппенгейм, ↑Э. Нагель, У. Селларс, П. Бриджмен, Р. Брейтуэйт, ↑Г. фон Вригт, Дж. У.Н. Уоткинс), оживление дискуссий, ведущих начало от В. Виндельбанда, Г. Риккерта, ↑Г. Зиммеля, ↑М. Вебера и ↑Э. Кассирера, о методологическом статусе «наук о природе» и «наук о культуре», о методологии гуманитарного и исторического знания, о месте и роли в ней ↑герменевтики и ↑феноменологии (↑М. Фуко, ↑К. Леви-Стросс, ↑А. Шюц, ↑Г.-Г. Гадамер, ↑К.-О. Апель и др.).

Поиск критериев «демаркации», смещенный «критическими рационалистами» (↑К. Поппером, ↑Г. Альбертом и др.) от анализа языка науки и структуры научных теорий к «логике исследования», также не привел к успеху. Последовательное применение критерия фальсифицируемости (↑Фальсификационизм) (научное исследование рационально, если оно направлено на критику собственных результатов; метафизика исключается из сферы научной рациональности из-за ее эмпирической «неопровержимости») означало бы, что теория может быть отнесена к сфере науки только по-

сле того, как она опровергнута опытом. До этого можно предполагать только «принципиальную возможность» ее опровержения, но это понятие слишком расплывчато, чтобы стать критерием научности. Проблематично само требование «эмпирической опровержимости»: если факты теоретически нагружены, то «контрпримеры» свидетельствуют лишь о несовместимости различных теорий, а не о том, что испытуемая теория ложна. Поэтому с т. зр. фальсификационизма все научное знание гипотетично, а метафизические гипотезы участвуют в процессах роста научного знания наряду с научными. Кроме того, критерий фальсифицируемости сам выступает как метафизический принцип, поскольку не может быть опровергнут эмпирически (У. Бартли).

Критика ↑неопозитивизма положила начало ↑постпозитивистскому этапу, для которого характерно изменение проблемного поля и мировоззренческих установок **Ф.н.** 20 в.: науке уже не отводилась роль безусловного образца рациональности и культурного ориентирования, акцент был поставлен на исторической обусловленности познавательных ценностей и результатов. Дискуссии по проблеме «демаркации», занимавшие **Ф.н.** в 1930–1950-е гг., в последующие десятилетия сменились интересом к моделям развития научного знания, выводившим на первый план либо сродство этого развития с естественными механизмами биологической эволюции («эволюционная эпистемология» К. Лоренца, Н. Кэмпбелла, Р. Ридля, мотивы которой нашли отзвук в концепциях К. Поппера и ↑С.Э. Тулмина, эволюционно-биологическая концепция ↑аутопойэсиса У. Матураны и Ф. Варелы), либо сложную игру социально-культурных и «когнитивных» факторов роста научного знания. В любом случае это вело к сближению **Ф.н.** с историей науки; последняя стала рассматриваться как «пробный камень» для философско-методологических концепций.

Нормативная методологическая концепция (будь то индуктивно-кумулятивистская, близкая позитивизму, или фальсификационистская модели роста научного знания), если она используется как средство «рациональной реконструкции» истории науки, вступая в противоречие с фактами истории, вынуждена либо игнорировать (искажать) их, либо рассматривать историю науки как череду событий, значительная часть которых не поддается такой реконструкции. Ложность альтернативы: выяснять природу научной рациональности, исходя только из исторического «самодвижения» науки, либо навязывать последней жесткие рамки рациональных «реконструкций», в свете которых ее значительная часть выглядела бы «иррациональной», – выражена в афоризме «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа» (↑И. Лакатос). Если «критические рационалисты» (И. Лакатос, Дж. Уоррол, Дж. Агасси и др.) пытались объяснить историю науки с помощью нормативных моделей роста научного знания, то представители «исторической школы» (↑Т. Кун, Н. Хэнсон, ↑П. Фейерабенд, С.Э. Тулмин и др.) придавали релятивистский смысл основным эпистемологическим понятиям.

Так, Т. Кун полагал, что описание научной деятельности не нуждается в понятиях истины и объективности; цель «нормальной» работы ученого – решение конвенциональных задач, осмысленных в рамках некоторого концептуального и методологического «каркаса» (парадигмы). Критерием успешности этой деятельности является ее положительная оценка «научным сообществом», а историческое движение науки обеспечивается конкурентной борьбой различных парадигм. Победа в этой борьбе не обоснована одними только логико-методологическими преимуществами той или иной парадигмы, поскольку каждая из них задает и собственную «логику исследования»; на выбор парадигм оказывают решающее влияние социальные и психологические факторы. Это переключает внимание **Ф.н.** на вопросы социологии и психологии научного исследования. Еще дальше шел в этом направлении П. Фейерабенд, провозгласив независимость научного исследования и признания его результатов от «методологического принуждения».

Релятивизм «исторической школы» перекликался с ↑инструментализмом (Б. ван Фраассен, Л. Лаудан, М. Даммит и др.) и ↑конвенционализмом. Это вызвало критику со стороны ↑научного реализма (У. Селларс, ↑Х. Патнэм, Р. Бойд, Дж. Смарт, Д. Армстронг, П. Черчленд, Р. Харре и др.), сохранявшего «естественную установку» науки на познание объективной реальности, но при этом избегавшего метафизической трактовки последней. Результатом дискуссий, которые они вели друг с другом в 1980–1990-х гг., стало сближение позиций: научные реалисты стали трактовать «реальность» как «онтологию научных теорий», а инструменталисты признали значимость онтологических допущений для важнейших «проблемных сдвигов» в науке.

Погружение в историко-культурный контекст, в котором определяются границы научной рациональности, роль и ценность науки, изменило проблемную ориентацию **Ф.н.** Она отказывается от притязаний на универсальность и неизменность своих положений и переходит к выяснению различных аспектов и способов структуризации этого контекста, к определению факторов, полагаемых ключевыми или существенными для объяснения процессов трансляции знаний и методов, взаимодействия и чередования научных традиций и инноваций, стилей мышления, взаимосвязи науки и вненаучных форм мышления. Различные способы структуризации представлены в концепции «неявного знания» ↑М. Полани, в «новом рационализме» ↑Г. Башляра, в «тематическом анализе» Дж. Холтона, в модели развития науки как изменения «системных ансамблей научных знаний» К. Хюбнера, концепции роста науки как процесса решения проблем Л. Лаудана, «се-

тевой концепции» выбора научных теорий М. Хессе, в ↑функционализме как методологии исследования сложных, системно организованных объектов, понимаемых как целостности, все элементы которых выполняют определенные взаимосогласованные функции, а смысл этих функций определяется только по отношению к системе в целом (Х. Патнэм, ↑Д. Деннет, Дж. Фодор).

В фокусе этих концепций – «гибкая» научная рациональность, сохраняющая, но не абсолютизирующая свой исторически изменчивый методологический и культурно-ценностный статус. Компромиссом завершаются и дискуссии между «интерналистами» и «экстерналистами» о соотношении «внутренней истории» (наука – имманентный познавательный процесс, на который влияют только «когнитивные» факторы) и «внешней истории» (наука развивается под непосредственным воздействием социальных, экономических, идеологических и политических факторов, определяющих не только ее институциональную организацию или предпочтения одних направлений исследования другим, но и внутреннее содержание научных идей). Обе эти истории не могут быть строго разделены и рассматриваются как дополняющие одна другую.

Для **Ф.н.** посл. трети 20 в. характерен плюрализм направлений, сосредоточенных на отдельных аспектах науки и следующих к.-л. философской традиции. Среди них: логико-методологические исследования, направленные на выявление взаимосвязей между структурой научного знания и динамикой его развития (Дж. Снид, В. Штегмюллер, П. Суппес, Ф. Саппе, М. Бунге и др.), на экспликацию естественнонаучных понятий и методов («логика квантовой физики» от Г. Рейхенбаха до П. Миттельштедта, «временная логика» Э. Дж. Леммона, ↑С. Крипке, Дж. Габбая и др.), на решение проблем метаматематики и оснований теории множеств; обсуждение границ применимости общей теории систем (↑Л. фон Берталанфи, А. Рапопорт, У.Р. Эшби, Э. Ласло, Л. Заде, М. Месарович) для анализа научного знания в его статике и развитии; дискуссии об «искусственном интеллекте», получившие новые стимулы благодаря развитию компьютерных наук (Д. Чалмерс, Р. Пенроуз, ↑Дж. Серл, Д. Хофштадтер и др.); разработка «синергетической» **Ф.н.**, заимствующей и обобщающей идеи, разработанные в теории сложных нелинейных систем с многовариантными возможностями эволюции, выбор из которых осуществляется благодаря «диссипативной самоорганизации» их элементов (Г. Хакен, ↑И. Пригожин), а также попытки распространить эти идеи на максимально широкий круг природных и социальных систем.

Параллельно обсуждаются проблемы социальной детерминации научных исследований и стиля научного мышления, восходящие к пионерским работам Б.С. Гессена, ↑М. Шелера, ↑К. Мангейма, Ф. Знанецкого, Л. Флека. К ним относятся: концепция «финализации» или предела внутреннего развития научной дисциплины, который она переступает, лишь получив «внешний импульс», продиктованный целями социального и технического развития и проблематизирующий основания и систему норм и стандартов исследования (Г. Беме, В. ван Дэле, В. Крон, В. Шеффер); «социальная эпистемология» (С. Фуллер, Э. Голдман, Д. Блур, Б. Барнс и др.), объясняющая знание (как научное, так и вненаучное) социально-культурными условиями его порождения; «этнографические» (полевые) исследования процессов формирования знаний в институциональных структурах науки, выступающие эмпирической базой для концепции «социального конструктивизма» (К. Кнорр-Цетина, И. Элкана, Б. Латур, С. Вулгар, Я. Хакинг, А. Пикеринг, П. Бергман, Т. Лукман, Д. Харавэй, Э. фон Глазерсфельд, ↑Н. Луман), в которой идеи «конструктивистской» и «генетической» эпистемологии (Ж. Пиаже, Г. Динглер, П. Лоренцен, Я. Брауэр и др.) интерпретируются с т. зр. социологии знания (научные идеи несут на себе неизгладимый отпечаток социальных условий их коллективного «производства»).

В 20 в. усилилось внимание философов и ученых к этике науки. Уверенность в том, что стремление к истине безусловно морально, а наука – высокий образец и источник морального совершенствования общества (А. Пуанкаре, Э. Ренан), подорвало использование научных достижений для производства оружия массового уничтожения, участие науки в бесконтрольном развитии техники с негативными последствиями не только для природной среды и социальных условий, но и самого культурного статуса человечества. На первый план вышли проблемы моральной ответственности ученого, моральных ограничений свободы научных исследований, моральных оценок научных знаний, определения принципов профессиональной и корпоративной этики научных сообществ. Созвучная идеям «критического рационализма» К. Поппера концепция этоса науки, сформулированная Р. Мертоном, представляла науку адекватным воплощением демократических ценностей. Эта концепция, однако, обнаружила свою утопичность, столкнувшись с политической реальностью последних десятилетий 20 в. Отсюда – поиск концепций, учитывающих как достижения самой науки (биоэтика, экологическая этика), так и погруженность этики науки в противоречивый культурный контекст современности (научная футурология, отношение науки к религиозным и традиционным моральным ориентациям, моральные аспекты участия ученых в политике и экономике и т.д.).

Анализ науки как общественного института – область, в которой **Ф.н.** пересекается с социальной философией. Здесь особое место занимает критика науки как инструмента ↑власти над природой и обществом. Она восходит к идеям Ф. Ницше и ↑О. Шпенглера, философов и социологов ↑Франкфуртской школы, перекликается с ↑М. Фуко, подводившим дисциплинарную структуру науки под закономерности репрессивных

механизмов власти, с экзистенциалистской критикой «научного разума» (↑Ж.-П.Сартр, ↑К. Ясперс). Основные совр. проблемы **Ф.н.**: место и роль научных институтов в социальной структуре, политическая и экономическая функции этих институтов, организация и управление в науке, оптимизация информационных процессов, социально-культурная значимость воспроизводства научных кадров и др.

Дифференциация тем **Ф.н.**, все более узкая специализация, необходимая для их успешной разработки, тяга к конкретности и недоверие к абстрактно-спекулятивным рассуждениям привели к широкому распространению т.н. «case-studies»: исследований конкретных событий истории науки, работы научных лабораторий, частных, но симптоматичных примеров этических коллизий или институциональных решений. Такие исследования проводятся учеными различных науковедческих специальностей, а их результаты признаются «научно-осмысленными» ответами на вопросы философов. Отсюда – тенденция разделения проблемного поля **Ф.н.** на участки, разрабатываемые различными науками, ведущая к ее «отпочкованию» от философии и превращению в междисциплинарную область науковедческих исследований. Это как бы возрождает лозунг «очищения от метафизики», обращенный теперь «вовнутрь» самой **Ф.н.** Наряду с этой тенденцией и вопреки ей, к к. 20 в. усиливается движение к новому философскому осмыслению фундаментальных научных идей и методов, специально-научных знаний о науке и методологических рефлексий. Соперничество этих тенденций наряду с поиском новых форм диалога философии с наукой определяет направление развития **Ф.н.** в ближайшей перспективе.

Лит.: *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. М., 2006; *Микешина Л.А.* Философия науки. М., 2005; *Никифоров А.Л.* Философия науки: История и теория. М., 2006; Структура и развитие науки. М., 1978; *Frank P.* Philosophy of Science. Englewood Cliffs, 1957; *Hempel C.* The Philosophy of Natural Science. Englewood Cliffs, 1966; *Hughes J.* The Philosophy of Social Research. L., 1990; *Newton-Smith W.* The Rationality of Science. L., 1981; Salmon M. (Ed.) Introduction to Philosophy of Science. Englewood Cliffs, 1992; *Harre R.* The Philosophies of Science. Oxford, 1985 (2 ed.); *Losee J.* A Historical Introduction to the Philosophy of Science. Oxford, 1980; *Fetzer J.* Philosophy of Science. N. Y., 1993.

ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА (англ. *ordinary language philosophy*) – течение ↑аналитической философии, появившееся в Англии около 1930. Как и философия идеального языка, **Ф.о.я.** стремится вскрыть философские сложности с помощью лингвистической критики и т.о. разрешить или даже устранить проблемы философии. В отличие от философии идеального языка, **Ф.о.я.** рассматривает обыденный язык не как ущербный и нуждающийся в реформе, а как принципиально находящийся «в порядке» и совершенно достаточный для прояснения философских проблем. Оба главных аргумента в пользу этого основываются, с одной стороны, на логическом примате обыденного языка, а с другой – на его эволюции. Согласно первому аргументу, любой идеальный язык должен вводить собственные термины посредством определений; основополагающие определения могут быть даны лишь в обыденном языке. Следовательно, обыденный язык составляет основу для всех языков: «обыденный язык *не последнее* <...> а *первое* слово» (↑Дж. Остин). Согласно второму аргументу, обыденный язык является инструментом эффективного и точного понимания мира, представляющим собой продукт длительного развития. Поэтому различия, кажущиеся нерациональными, исчезнут, когда будут обнаружены рациональные различия. Т.о., обыденный язык представляет собой хороший инструмент для философствования. Причина кажущейся недостаточности обыденного языка лежит, согласно **Ф.о.я.**, в недостаточном его понимании. Соответственно, метод **Ф.о.я.** состоит в анализе обыденного языка, для того чтобы иметь возможность сопоставлять философское употребление языка со стандартами обыденного языка и т.о. или решать проблемы, или же выявлять их обманчивую видимость, т.е. устранять их. Выделяют четыре основные цели языкового анализа. Он применяется для того, чтобы (1) иметь возможность ясно (пере) формулировать философские вопросы, (2) подвергнуть философию «терапии», обнаруживая имплицитные предпосылки философских высказываний и выявляя их ложность или бессмысленность, (3) выделять предложения, истолковывающие чисто языковые связи (напр., предложение «обычно люди делают то, чего хотят» поясняет понятие воления), и засвидетельствовать бессмысленность метафизических выводов из этих предложений (напр., вывод о том, что воля обусловливает поступки) и, наконец, для того чтобы (4) получить указания на то, что языковые различия по причине эволюции обычно указывают на релевантные различия в мире.

Предвестником **Ф.о.я.** считается ↑Дж. Э. Мур, усматривавший в обыденном языке выражение здравого смысла (common sense), т.е. причину всех осмысленных высказываний. Он противопоставляет отточенным философским предложениям достоверность здравого смысла, кажущуюся несомненной, и разоблачает бессмысленность некоторых философских соображений. Правда, Дж. Мур не отрицает и недостатки обыденного языка (его многозначность, расплывчатость, метафорическое употребление и т.д.), но именно в этом видит его силу применительно к определенным контекстам.

Радикальный тезис о том, что обыденный язык – масштаб всего философствования, находит свое развитие в основном у позднего ↑Л. Витгенштейна (Кем-

бридж), а также у ↑Г. Райла и Дж. Остина (Оксфорд). В своем «Логико-философском трактате» (1921) Л. Витгенштейн, так сказать, довел философию идеального языка до крайности и позднее стал ее яростным критиком и одним из важнейших представителей **Ф.о.я.** Если в «Трактате» он исходит из того, что обыденный язык должен, посредством логического анализа, быть сведен к элементарным предложениям, чтобы устранить их недостатки, то в опубликованных позднее «Философских исследованиях» (1945) он приходит к убеждению, что обыденный язык не затемняет неточностями чистоту нашего познания мира, а, напротив, – способствует его разнообразию. В центре его рассуждений находится понятие ↑языковой игры, с одной стороны, намекающее на игровую природу приобретения языка детьми, а с другой – указывающее на то, что ↑коммуникация является лишь частью социальной ↑интеракции и функционирует как игра по определенным правилам. С помощью примеров языковых игр Л. Витгенштейн анализирует обучение языку и способы применения языка. Наибольшую известность приобрел его т.н. «аргумент приватного языка» (см. ↑Приватного языка аргумент), с помощью которого демонстрируется, что языковые высказывания не могут *означать* личные, доступные лишь мне сущности. Так, слово «боль» не может означать мою личную боль. Этому слову ребенок скорее обучается в тех ситуациях, когда он выражает свою боль естественным способом, т.е. криком. Постепенно ребенок учится употреблять слово «боль» вместо крика: он обучается «новому болевому поведению». Следовательно, слово «боль» *не означает* личное ощущение: его произнесение является поведением, способным заместить естественное болевое поведение. Используется ли это высказывание правильно или же нет – зависит не от того, есть ли боль, обозначаемая данным словом (подобное понимание отражало бы лишь ущербное представление об обыденном языке), а от общественных правил и критериев, касающихся *поведения* испытывающего боль. С помощью такого анализа философия, согласно Л. Витгенштейну, должна быть «излечена» от псевдопроблем.

↑Г. Райл пришел к мнению, что многие философские проблемы возникают из-за категориальных ошибок, когда по внешнему виду слов делают выводы в отношении логико-грамматических категорий. Напр., когда говорят, что команда вбегает на стадион, имеется в виду, что на стадион вбегают игроки. Категориальная ошибка совершается тогда, когда из поверхностного смысла предложений делают заключение, что наряду с отдельными игроками существует еще и команда, которая тоже вбегает на стадион. Правда, в своих «Категориях» Г. Райл отвергает тезис о том, что существует устойчивая система категорий языковых высказываний, в соответствии с которой следует оценивать определенные способы употребления. Оценка высказывания скорее зависит от компетенции говорящего, пользующегося обыденным языком и поначалу интуитивно классифицирующего ошибки в категориях «странные» и «нелепые». Лишь на втором этапе это чувство становится эксплицитным, и ошибка получает более точную локализацию. Один из самых известных примеров применения этого метода Г. Райл демонстрирует в книге «Понятие сознания», где он, в первую очередь, приводит аргументы против картезианского представления о «призраке в машине», подразумевая тем самым, что разумному поведению всегда должен предшествовать акт воления. Разумное поведение отличается от неразумного не присутствием сопутствующего ему духовного акта: отличие заключается в самом поведении. Следовательно, духовное – это не предмет и не процесс, а предрасположенность к разумному поведению. Т.о., в основе традиционной философии лежит ошибка в категориях, а именно отнесение духовного к категории процессов или событий вместо категории диспозиций.

В ↑философии языка (а в особенности в философии идеального языка) исходили из представления, что задача языка – описывать положение вещей. Эта картина была подвергнута критике и реформирована Дж. Остином. В первую очередь, Дж. Остин обнаружил, что многие языковые высказывания, а точнее перформативные высказывания, сами представляют собой действия, напр. приветствие или обещание. Методическое исследование таких ↑речевых актов и условий их успешного осуществления привели его к утверждению, что т.н. констативные речевые акты, с помощью которых мы утверждаем факты, представляют собой лишь классы перформативных речевых актов. Согласно Дж. Остину, речевой акт состоит из локутивного акта (правильной артикуляции высказывания), иллокутивного акта (то, что говорящий осуществляет по отношению к содержанию высказывания: утверждает, спрашивает, приказывает и т.п.) и перлокутивного акта (того, что говорящий добивается своим высказыванием: хочет убедить, вызвать у слушателя определенную реакцию, создать к.-л. обстоятельства, напр. при заключении договора). Ученик Дж. Остина, ↑Дж. Серл, уточнил и систематизировал исследование, продолжив его, в первую очередь, в отношении иллокутивных актов. Как и теория языковых актов, прагматика (исследование употребления высказываний в социальных контекстах), вместе с синтаксисом и ↑семантикой, стала неотъемлемой частью философии языка.

П. Грайс также обращался к прагматике, исследуя феномен, при котором буквальный смысл многих высказываний расходится с общим смыслом, что не препятствует пониманию. Для объяснения данного феномена П. Грайс ввел четыре максимы ↑коммуникации (информативность, релевантность, правдивость и ясность), которые стремятся соблюдать все кооперативные говорящие. На их основе возможно вскрыть общий

смысл высказывания, в котором применяются различные «импликатуры».

↑П. Стросон приобрел известность гл. о. благодаря расширению **Ф.о.я.** на ↑метафизику. Посредством применения трансцендентальных аргументов он пояснял пресуппозиции, сопровождающие разговор об отдельных предметах (*individuals*), и т.о. выработал «дескриптивную метафизику».

Исследование языка морали привело Р.М. Хэйра к метаэтическому спору с философией морали. Анализ методов применения в моральной аргументации таких основных моральных понятий, как «хороший» или «долженствовать», привел его к «универсальному прескриптивизму».

↑С.Э. Тулмин применял **Ф.о.я.** в различных областях. Его научные исследования внесли большой вклад в исторический поворот в теории науки. Благодаря анализу этических обоснований он не только разработал собственную метаэтическую позицию, но и столкнулся с необходимостью изучения аргументации в целом. При этом он пытался с помощью различных видов аргументации поставить под вопрос ценность формальной логики для теории аргументации.

Ф.о.я. как школа ↑аналитической философии имеет сегодня лишь историческое значение. Результаты, достигнутые в области когнитивных наук, поставили под сомнение, в первую очередь, отождествление мышления и языка (↑Сепира–Уорфа гипотеза), т.е. гипотезу о наличии изоморфизма между мышлением и языком; по этой причине анализ языка с целью приобретения знаний о мышлении и мире все чаще отвергался из-за своей недостаточности. Однако метод и сформированные на его основе теории до сих пор оказывают большое влияние на философские дискуссии в различных областях, в первую очередь – в философии языка, теории аргументации, ↑философии религии и ↑социальной философии.

Лит.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994; *Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1984; *Остин Дж.* Избранное. М., 1999; *Райл Г.* Понятие сознания. М., 1999; *Серль Дж. Р.* Что такое речевой акт // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М., 1986; *Grice P.H.* Studies in the way of words. Cambridge (MA), 1989; *Hare R.M.* The language of morals. Oxford, 1952; *Savigny E. von.* Die Philosophie der normalen Sprache. Fr., 1969; *Searle J.R.* Speech acts. An essay in the philosophy of language. N. Y., 1969; *Strawson P. F.* Individuals. L., 1959; *Toulmin S.E.* An examination of the place of reason in ethics. Cambridge, 1950.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА – направление мысли, которое исследует коренную грамматику социального, право (**п.**) и его наделенную принудительными полномочиями систему, а также государство (**г.**) исключительно средствами человеческого разума, включая общечеловеческий опыт, не прибегая к опоре на божественное откровение или на правовые и государственные авторитеты. В отличие от правовой догматики и позитивных наук о государстве, а также от исторических и социологических исследований права, она задается вопросами: (а) что вообще представляют собой **п.** и **г.** (понятийный анализ), (б) почему человек нуждается в **п.** и **г.** и (в) каковы нормативные критерии, определяющие и обозначающие **п.** («фундаментальное **п.** и государственная этика»), чтобы (г) с помощью этих критериев судить о главных актуальных проблемах («прикладное **п.** и государственная ↑этика»).

В ходе истории **Ф.п. и г.** претерпела настолько сильные изменения со времен древних греков, что возникает необходимость короткого ретроспективного взгляда. Впервые **Ф.п. и г.** достигла высшей точки развития у софистов (софистика). От них идет действующее по настоящее время противопоставление закона (nomos) и природы (physis). В отличие от сведения совокупности закона, нравственности и обычаев к божественному номосу, софисты различают чисто человеческий компонент, созданное и согласованное людьми позитивное **п.** (nomo dikaion), и сверхпозитивный компонент. Этот компонент понимался как «естественное **п.** (physei dikaion), а не в религиозном духе, как перефразированные божественные заповеди» (так в «Антигоне» Софокла, стих 471). На следующей вершинной точке, у Платона и Аристотеля, **п.**, закон и государственное устройство подвергаются понятийно-аргументативному анализу, нацеленному то на утверждающую, то на негативную критику. Платон выступает как за естественное равенство, в данном случае равенство мужчины и женщины, так и за **п.** сильнейшего, превосходящего других, правда, не в физическом, а в моральном и интеллектуальном отношении, того, кто выделяется четырьмя основными добродетелями. Для правящей элиты, для стражей, нужны благоразумие и мужество, а для собственно властителей вдобавок еще справедливость и мудрость. В свою очередь, по Аристотелю, господин тот, кто от природы наделен способностью к проспективному мышлению, а кто этой способности природой лишен, тому суждено быть рабом. При этом Аристотель считает естественное **п.** вполне изменяемым, правда, не «богами», а только «нами самими». Он объявляет в «Никомаховой этике» равенство мерой **П.** и справедливости, имея в виду не численное, а пропорциональное, арифметическое (a : b = c : d) или геометрическое равенство (a : b = b : c; V, 6–7). Большую силу воздействия проявляют два других его элемента: учение о политической природе человека и различение между добрыми, служащими общему ↑благу формами государственного устройства (монархия, аристократия и полития) и дурными, противоречащими общему благу (тирания, олигархия и демократия, понимаемая как господство бедных).

После Платона и Аристотеля право и государство на протяжении более чем двух тысячелетий составляют, правда, не непрерывный, но постоянно возникающий существенный предмет философии. При нередко преобладающем преимуществе **п.** и государственной этики над понятийным анализом возникает опасность правового и государственного морализма, связывающего понятия действующего **п.** и реально существующего общественного устройства, позитивного государства, с признанием моральных требований. Однако выдающиеся представители **Ф.п. и г.** избежали этой опасности. По мнению позднейших интерпретаторов, Августин и Фома Аквинский представляли радикальный морализм права и государства, сопрягающего действие законов и существование общественного или государственного устройства со справедливостью. В действительности Фома, напр., считает неправый закон «порчей закона» (*corruptio legis*), что означает неприемлемое, но не лишенное действенной силы правило. В **Ф.п. и г.** нового времени большое значение благодаря Т. Гоббсу приобретает понятийный анализ. С этого времени существует опасность противодействующего этике права и государства правового и государственного позитивизма (см. ↑Правовой позитивизм), который освобождает право и государство от связи с требованиями морали. Еще значительнее вклад Т. Гоббса в радикально новое – по его мнению, антиаристотелевское – обоснование государства.

После таких крупнейших представителей **Ф.п. и г.**, как Дж. Локк, Б. Спиноза, Х. Вольф, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, и, наконец, И. Бентам, традиция быстро прерывается. В школе утилитаризма, возникшей под влиянием И. Бентама, философия права становится основным учебным предметом юриспруденции, который понимался скорее как аналитическая, нежели как практическая философия, а философия государства отодвигалась на задний план. В школе Г.В.Ф. Гегеля, в ее левой ветви, а именно у К. Маркса, **Ф.п. и г.** сменяется политической экономией и критической теорией общества. Еще раньше юриспруденция отделилась под влиянием школы исторического права от философии, прежде всего от ее традиции естественного права. Она становится как исторической, так и систематической наукой (догматикой) позитивного права. Но ее основатель, Ф.К. фон Савиньи, отвергает также и прямую противоположность естественному праву – приобретающему после Французской революции все больший вес позитивности закона. Право, по его мнению, не основывается на произвольных установлениях государства, а возникает «исторически», благодаря «органическому» росту сознания народа, а позднее и юристов. Тем не менее, философия государства превращается в хотя и испытывающее влияние философии, но практикуемое юристами общее учение о государстве.

В перв. пол. 20 в. **Ф.п. и г.** играет в важнейших философских направлениях – ↑феноменологии и экзистенциальной философии (↑Экзистенциализм), лингво-аналитической философии, ↑критической теории и философской ↑герменевтике в лучшем случае маргинальную роль. С философской точки зрения влиятельны произведения двух, радикально отличных друг от друга, юристов – ↑К. Шмитта с его «политической теологией» и понятийной парой «друг–враг» и Г. Кельзена с его попыткой, опираясь на внеправовые понятия, создать как можно более чистую теорию **п.** и учением о ступенчатом строении **п.** Только во вт. пол. 20 в. **Ф.п. и г.** переживает многоуровневое возрождение, продолжающееся до настоящего времени. Г.Л.А. Харт разрабатывает лингвистическую теорию **п.**, которую часто подчиняют ↑правовому позитивизму, но которая в действительности открыта для этики, а именно для этики утилитаризма. Социолог ↑Н. Луман развивает системную теорию **п.**, философ ↑Дж. Ролз – договорную теорию справедливости (см. также работы Д. Бьюкенена и ↑Р. Нозика), которую ↑О. Хеффе расширяет до всеохватной **Ф.п. и г.**, а также до теории демократии в эпоху глобализации. ↑Р. Дворкин разрабатывает философию **п.** с т. зр. судьи, а ↑Ю. Хабермас вносит вклад в теорию эффективности **п.** и демократического правового государства. Важные импульсы исходят также от философско-исторических исследований (И. Риттер) и от анализа власти, отделяющейся от модели суверенитета (↑М. Фуко).

Понятийный анализ **п. и г.** занимается выработкой соответствующих существу дела понятий. С этой целью он, с одной стороны, отделяет **п.** от таких родственных явлений, как обычаи и нравы, а также от организованных по иерархическому принципу преступных структур (мафия), с другой стороны – признает многозначность понятия **п.** Чтобы не ограничивать неподобающим образом многогранный предмет, он различает в качестве основных видов объективное, субъективное и истинное, или легитимное **п.**, объединяет два первых вида в позитивное **п.** и подчиняет третьему идеи справедливости, естественного **п.** и логического **п.**

П. в «объективном» смысле есть совокупность обязательных правил, а также структур и действий, которые – в определенное время и в конкретной политической общности – формально регулируют совместную жизнь людей. Правовые нормы находят свое выражение в положениях **п.**, в писаных (особый случай: кодификация) или неписаных законах с их дальнейшим судебным развитием (судебное **п.**) Правом в субъективном смысле называются притязания на то, чтобы что-либо делать, чего-либо требовать или чем-либо владеть, которые четко признаются за истцом **п.** в объективном смысле. Вначале **п.** основывалось только на единодушном правовом убеждении участников (обычное **п.**). В наст. время оно по большей части выводится из формальных актов государственной власти, осуществляет-

ся ее исполнительными органами, а за его исполнением формально следят суды. Если нарушение **п.** влечет за собой наказание, оно налагается публично и затрагивает свободу (тюремное заключение) или собственность человека (денежный штраф). В отличие от личной нравственности **п.** регулирует только внешнее поведение и не предписывает образ мыслей (напр., отождествлять правосудие с добродетелью). В целом **п.** образует комплексную иерархическую взаимосвязь, которая состоит из правил первого порядка, включающих методы, требования, запреты и правила действия, а также права, т.е. разрешения и полномочия, и из правил второго порядка для решения спорных дел и создания новых правовых отношений.

В случае государства понятийный анализ признает, что в ходе исторического развития политическое сообщество принимает различные формы. Однако понятийный анализ может создать совершенно независимое от этого обстоятельства понятие: государство есть союз лиц («государственный народ»), члены которого принадлежат к разным поколениям (общность поколений), что связано с определенной протяженностью во времени и принимает характер организованного устройства, институции, которая, в свою очередь, состоит из других общественных институтов. Государство есть институция второго порядка. Она функционирует прежде всего в сфере (медиуме) принудительного права. Согласно меткому замечанию И. Канта, «государство (*civitas*) – это объединение множества людей на основе правовых законов». Из-за принудительного права государство имеет характер господства и прежде всего по этой причине нуждается в оправдании. На своей территории государству принадлежит высшая власть. В качестве т.н. территориального государства оно представляет собой территориальное объединение, обладающее суверенитетом над своей территорией. Не в последнюю очередь государство, как во внутренних, так и во внешних отношениях выступает как объединение на основе воли и взаимодействия. Всякий, кто пытается не реформировать государство, а разрушить его, является его врагом.

Согласно *антропологии права и государства*, право коренится в фундаментальных условиях человеческого бытия, но из них не выводимо. Две основные модели – это, прежде всего, восходящая к Аристотелю кооперативная модель и разработанная гл. о. Т. Гоббсом конфликтная модель. Обе модели дополняют друг друга. В соответствии с кооперативной моделью люди не могут обходиться без многообразного кооперирования, которое достигает своего структурного завершения только в общности права и государства. В соответствии с конфликтной моделью люди, поскольку они в одно и то же время вынуждены делить одно и то же жизненное пространство, живут в условиях взаимного влияния и, по причине, напр., конкуренции (ограниченность многих благ), под угрозой взаимного недоверия и борьбы за признание. В правовом государстве отвергается выходящее за рамки самозащиты в условиях чрезвычайного положения применение силы как средства индивидуального преодоления конфликтных ситуаций. Согласно обеим моделям, человек является существом правовым и государственным как потому, что его сосуществование с себе подобными протекает в мире, не данном ему от природы, так и потому, что недостаточное миролюбие человека несет в себе угрозу его выживанию и благополучию.

Этика **п.** *и* **г.** признает в качестве элементарного критерия право равенства, говоря негативно, запрет на произвол, т.е. беспристрастность. На первой ступени перед законом равны все; на второй ступени законы исключают привилегии и дискриминацию. Если соотносить основную задачу права с сосуществованием права или свободы действия, то отсюда вытекает кантовский моральный принцип: «Право, следовательно, есть совокупность условий, при которых произвол одного может быть объединен с произволом другого на основании общих законов свободы». Этот категорический правовой принцип является одновременно критерием для полагающихся каждому человеку субъективных прав, прав человека, именно для негативных прав на свободу, а при надлежащем применении также для позитивных прав на свободу и для права демократического соучастия. Из-за своего принципа коллективного благополучия («хорошо то, что повышает благополучие всех») кантовский оппонент в области философии права, утилитаризм, сталкивается при такой трактовке прав с трудностями. И. Бентам даже называет права человека «чепухой на ходулях». Но после Дж. Ролза и в англоязычном пространстве больше сторонников И. Канта, чем утилитаризма.

Применительно к государству этика права и государства оправдывает открытое применение силы как неизбежное отмежевание от приватного правосудия, разделение властей и пострадавших как источник всякой государственной власти (демократия). Вызванная глобализацией и усиленная празднованием 200-летнего юбилея кантовского труда «К вечному миру» глобальная, даже космополитическая перспектива обретает новый вес.

Лит.: *Дворкин Р.* О правах – всерьез. М., 2004; *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М., 2007; *Роулс Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995; *Харт Г.Л.А.* Понятие права. СПб., 2007; *Хеффе О.* Политика, право, справедливость: основоположения кртической философии права и государства. М., 1994; Он же. Справедливость: философское введение. М., 2007; *Шмитт К.* Политическая теология. М., 2000; *Böckenförde E.* Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. Tübingen, 2006 (2 Ausg.); *Buchanan J.* The Limits of Liberty. Chicago 1975; *Foucault M.* Sécurité, Territoire et Popula-

tion. P., 2004; Idem. Naissance de la biopolitique. P., 2004; *Habermas J.* Faktizität und Geltung. Fr./M., 1998 (2 Ausg.); *Höffe O.* Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne Fr./M., 1995; Idem. Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht u. Staat. Fr./M., 2002 (3 Aufl.); Idem. Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München, 2002 (2 Aufl.); *Kelsen H.* Reine Rechtslehre. Wien, 2000 (2 Ausg.); *Luhmann N.* Das Recht der Gesellschaft. Fr./M., 1993; *Rawls J.* Political Liberalism. Columbia, 1993; Riedel M. (Hg.) Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. 2 Bde. Freiburg i. Br., 1974.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ – в широком смысле – присутствующие во многих философских учениях суждения о природе и функциях религии, об отношении Бога и человека. **Ф.р.** в узком смысле – эксплицированное автономное философское рассуждение о божестве и религии, особый тип философствования. **Ф.р.** в узком смысле предстает либо как специальный раздел крупных философских систем, либо как обособившаяся философская дисциплина.

Несмотря на отсутствие среди исследователей единодушия в понимании природы и функций **Ф.р.**, она обладает достаточно очерченной предметной сферой, воспроизводящимися формами мыслительной деятельности, довольно устойчивыми отличиями от других областей философского знания, от теологии, от религиоведческих дисциплин. Общую предметную область большинства разновидностей **Ф.р.** образует исследование и осмысление теизма в самых различных аспектах. Под теизмом понимается, как правило, набор религиозно-метафизических утверждений, ядром которых являются положения, конкретизирующие представления о Боге как бесконечной, вечной, несотворенной, совершенной личностной реальности, трансцендентной по отношению ко всему сущему и одновременно сохраняющей действенное присутствие в мире.

Хотя при характеристике направлений **Ф.р.** используются обозначения, как бы говорящие сами за себя – «аналитическая **Ф.р.**», «философско-эпистемологический анализ религиозных верований» и т.п., основные типы **Ф.р.** предстают либо как *философское религиоведение*, либо как *философская теология*. Они нацелены, соответственно, на философско-критический анализ наличной системы религиозных верований и на конструктивное философское обоснование и разработку таких систем. Совр. философское религиоведение решает несколько неразрывно связанных друг с другом задач. Оно стремится эксплицировать смысл религиозного языка (Р. Брейтуэйт, П. Донован, К. Нильсен, У. Олстон, Х. Садаба Гарай, Э. Флю, Д. Филлипс), определить эпистемологический статус религиозных верований (Я. Барбур, Дж. Джилл, Т. Макферсон, Н. Малькольм, А. Плантинга), условия обоснованности, рациональности и истинности религиозных верований; охарактеризовать природу и функции религиозного, особенно мистического, опыта (К.-Р. Брокенхиельм, Р.С. Зенер, Ф. Олмонд, Р. Отто, У. Праудфут, У. Стейс, У. Уэнрайт, М. Хейнрикс, Г. Шолем); установить возможные «модели веры» и, наконец, очертить отношения между **Ф.р.** и религиоведческими дисциплинами.

Философская теология выполняет разнообразные экспликативные, интерпретационные, оправдательные и конструктивные функции в отношении к религии. Можно выделить две основные разновидности философской теологии – конфессиональную и внеконфессиональную. При конфессиональном использовании философская теология ориентирована на философско-теистические концептуализации, разрабатывает церковно-догматическое учение о Боге; выполняет разнообразные «метатеологические» функции, т.е. осуществляет философскими средствами анализ теологии в служебных и апологетических целях. Философская теология может быть также относительно автономным, не сопряженным с философски-теистическим рассуждением философским богопознанием. Создание учения о Боге – важнейшая функция философской теологии, как конфессиональной (Б. Вельте, В. Панненберг, К. Ранер, П. Тиллих, Ч. Хартшорн, Р. Шеффлер), так и внеконфессиональной (В. Вайшедель). Это предполагает решение трех тесно взаимосвязанных задач: во-первых, подтверждение существования Бога; во-вторых, определение его природы; в-третьих, характеристика отношений между Богом и миром, Богом и человеком. Совр. философско-теологические учения делятся на теистические и претендующие на альтернативу теизму. Это разделение в целом совпадает с разделением философской теологии на конфессиональную и внеконфессиональную, поскольку альтернатива теизму вообще, а не только какой-то его конкретной форме не может создаваться в рамках конфессиональной философской теологии.

Лит.: Губман Б.Л. Совр. католическая философия: человек и история. М., 1988; *Кимелев Ю.А.* Совр. западная философия религии. М., 1989; *Он же.* Философский теизм. М., 1993; *Он же.* Философия религии. Систематический очерк. М., 1998; *Тиллих П.* Систематическая теология. М., 2000; The Future of Philosophical Theology. Philadelphia, 1971; *Vacpherson Th.* Philosophy and Religious Belief. L., 1974; Religionsphilosophie. – Philosophy of Religion. W., 1984; Contemporary Classics in Philosophy of Religion. La Salle, 1991; Philosophy of Religion. An Anthology of Contemporary Views. N. Y., 1996; Die philosophische Gottesfrage am Ende des XX Jahrhunderts B., 1999; Philosophy of Religion. N. Y., 2001.

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ (англ. *philosophy of mind*) – термин, используемый для обозначения области философского исследования, касающегося природы психических явлений и их отношений с физическими явле-

ниями, поведением и языком. В наст. время термином **Ф.с.** обозначаются такие исследования в основном в области ↑аналитической философии.

Проблематика **Ф.с.** появляется в аналитической философии как самостоятельное поле исследования только к сер. 20 в. в Великобритании. В это время в **Ф.с.** доминировал бихевиоризм, интерпретированный в духе лингвистической философии (↑Г. Райл, Г.Э.М. Энском, ↑Дж. Остин, ↑Л. Витгенштейн). Состояния сознания описывались либо как комплексы речевых актов, либо как диспозиции к поведению. Диспозиции понимались не как условные рефлексы, а как сложные установки, надстраиваемые над рефлексами и не сводимые к ним. Однако закат бихевиоризма как течения в психологии оказал влияние и на лингвистический бихевиоризм в **Ф.с.**, практически исчезнувший к 1970-м гг.

В США и Австралии в то же время появляется другой тип **Ф.с.**, инспирированный ↑логическим позитивизмом и тезисом о единстве науки – ↑теория тождества (Г. Фейгл, Дж. Смарт, Д. Армстронг). Теоретики тождества решали задачу сведения психологии как науки к биологии, а затем к физике, понимавшейся как образец подлинно научного знания и центральная дисциплина, на язык которой должны были ориентироваться все остальные науки. Постепенно теория тождества преобразовалась в разновидность материалистической ↑метафизики, нацеленной на решение классической дилеммы между материалистическим монизмом и дуализмом: либо ментальные состояния являются особым, добавочным к физическому миру состоянием, либо они включены в физическую картину мира и должны получать объяснение на основе физических закономерностей. Смысл теории тождества состоял в том, чтобы показать, что хотя ментальные и физические термины семантически различаются между собой, они относятся к одним и тем же референтам, подобно тому, как высказывания «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» относятся к одному и тому же референту – планете Венера. В рамках теории тождества выделяют теорию тождества по типу (*type identity theory*) и теорию тождества по экземпляру (*token identity theory*).

В 1960 была опубликована статья ↑Х. Патнэма «Сознание и машины», давшая импульс другому, отличному от теории тождества течению в **Ф.с.** – ↑функционализму, основанному на аналогии между естественным и искусственным интеллектом. Ключевой метафорой здесь послужило сравнение работы психики с работой «машины Тьюринга», обрабатывающей входящую информацию и выдающей новую информацию на выходе. Психические процессы первоначально понимались как функциональные состояния машины Тьюринга – активация, переключение считывающей головки на следующую позицию на входящей ленте, вычисление и выдача результата на выходе. Благодаря способности решать проблемы, с которыми сталкивались теоретики тождества, и тесным связям с когнитивными науками функционализм быстро приобрел значительное число сторонников. В развитии функционализма принято выделять несколько этапов: первоначальный «машинный функционализм», объясняющий работу психики через аналогию с машиной Тьюринга, «каузальный функционализм», в котором психика человека объясняется через некоторую функцию обработки информации, и последовавший за ними «коннекционизм», основанный на аналогии с компьютерами, выполняющими несколько процессов одновременно.

По мнению некоторых сторонников функционализма, этот подход позволяет избежать дуализма и предоставляет аргументы в пользу разновидности теории тождества. Если психические процессы можно выделить как отдельные сущности лишь благодаря их функциональным ролям в поведении, то нужно только обнаружить при помощи нейрофизиологического исследования аналогичные роли, выполняемые состояниями мозга. С другой стороны, психические состояния, выполняющие определенные функциональные роли, такие как радость, грусть и т.д., могут быть отождествлены с различными состояниями не только мозга, но и машины, а также с различными состояниями психической субстанции, что ведет как к дуализму, так и к противоположности материалистического монизма – монистическому идеализму.

Разновидностью функционализма являются также «вычислительные» теории сознания. Классической теорией среди них является теория «языка мысли» Дж. Фодора. Последний предложил теорию, согласно которой вычисления производятся над репрезентациями, обладающими определенной синтаксической структурой, «языком мысли», изначально заложенным в наш мозг. С другой стороны, «коннекционизм» не предполагает существования к.-л. структур репрезентации, которые можно было бы обозначить как «язык». Согласно коннекционистам, психика функционирует как некая сеть, состоящая из узлов, пропускающих или не пропускающих сигналы. Ключевую роль в «переключении» узла в состояние пропуска сигнала играет сила сигнала. Такая модель позволяет провести аналогию между обучением и работой нейросети и психики.

Аналогами функционализма являются «элиминативный материализм» (П. Черчленд, ↑Р. Рорти) и «аномальный монизм» (↑Д. Дэвидсон). Элиминативные материалисты утверждают, что для того, чтобы психология стала подлинно научной, ей необходимо избавиться от стандартного языка описания психики – языка «народной психологии» (*folk psychology*) – напр., от высказываний типа «мне больно», и оперировать исключительно нейрофизиологической терминологией – высказываниями типа «в определенном участке мозга принимается сигнал от возбужденных С-волокон». Язык народной психологии предполагает дуалистическую метафизику,

язык же нейрофизиологии предполагает монизм. От теории тождества элиминативный материализм отличается тем, что в теории тождества высказывания о психическом предполагают перевод в высказывания о физическом, т.е. обладают семантическими свойствами, тогда как в элиминативном материализме эти высказывания объявляются бессмысленными и подлежат элиминации. Т.о., нейрофизиология становится единственной научной психологией. В рамках аномального монизма Д. Дэвидсона объяснение различных трудностей теории тождества производится, с одной стороны, через признание тождества психических и физических событий, а с другой – через утверждение о том, что не существует психофизических законов, и каждое психофизическое событие представляет собой аномалию.

Благодаря позднему и косвенному влиянию лингвистического бихевиоризма перед представителями совр. **Ф.с.** встала проблема «ментального содержания» и связанная с ней проблема ↑интенциональности. Основной задачей является объяснение т.н. ↑«пропозициональных установок» – установок по отношению к высказываниям вида «снег бел» или «трава зелена». Данные высказывания считаются «содержанием» состояний веры, надежды и т.д. Существуют три основных теории ментального содержания. Психическое состояние обладает содержанием либо в силу роли, которое оно играет в принятии решения (интернализм), либо в силу каузальных отношений с внешними по отношению к психике явлениями (экстернализм), либо в силу его функции в биологии и эволюции организма (телеологическая теория). В материалистической трактовке ↑интенциональность понимается по аналогии со свойствами речевых актов, такими как направленность высказывания на выполнение к.-л. действия; в дуалистической трактовке интенциональность понимается как особое, эмерджентное, свойство сознания, возникающее при определенном уровне сложности материального объекта – мозга.

С начала существования функционализма как метаподхода появилось множество теорий, выдвигаемых в качестве альтернативы. Сторонники эмерджентализма (↑Дж. Серл) опираются на «аргумент китайской комнаты» против сильной версии машинного функционализма. В случае если дано руководство (в виде ответов) по обработке входящей информации (в виде вопросов), то можно адекватно реагировать на вопросы без знания того, что значат сами термины. Противники функционализма опираются также на аргументы о «*qualia*», т.е. о свойствах, не существующих в физическом мире, таких как «красное», «боль», «вкус вина» и т.д. Согласно основному аргументу, два человека могут находиться в одинаковых функциональных состояниях и вести себя одинаково, даже если один из них является дальтоником, но не знает об этом. Своеобразной интерпретацией функционализма можно считать и такую достаточно редкую теоретическую позицию, как эпифеноменализм. Эпифеноменализм – это подход к исследованию причинно-следственных отношений между психическими и физическими явлениями, опирающийся на идею о том, что психические явления оказываются «концом» каузальной цепочки, начинающейся с физических явлений. Сами же они не обладают каузальной силой. При этом функциональные роли, с которыми отождествляется психика, сами по себе не являются причиной физических явлений. Поэтому можно утверждать, что в силу того, что функциональные роли не производят никаких действий, они не обладают каузальной силой и являются «концом» причинно-следственных цепочек.

Сторонники более сложных версий нередукционистского материализма опираются на понятие супервенции (Д. Ким). Супервенция – это отношение «сопровождения» физических событий психическими по аналогии с физическим носителем формулы, написанной мелом на доске, – ее свойства меняются, только когда существенно меняется изображение формулы. Многие философы, причисляя себя к материалистам, считают проблему соотношения психического и физического либо неразрешимой на данном этапе развития науки (Т. Нагель – в силу того, что наука не может вписать субъективность в свою картину мира), либо неразрешимой в принципе (К. Макгинн – в силу того, что «разум не сможет понять себя самого»). С другой стороны, в рамках аналитической **Ф.с.** была сформулирована т.н. «сложная проблема сознания» (Д. Чалмерс): почему сознание вообще существует? Почему физическое рождает психическое и почему именно такое, а не другое? Она представляет собой поворот к первоначальным метафизическим вопросам о сознании, на которые, по-видимому, нет однозначного ответа, кроме как построения большой метафизической системы наподобие систем 19 в.

В силу подобного отступления многих философов от проблематики **Ф.с.**, в к. 20 – нач. 21 в. наблюдается значительное повышение интереса к ней со стороны представителей естественнонаучных дисциплин, доминирующих в академическом пространстве, что вызвало, в свою очередь, очередную волну «перепрофилирования» философов, работающих в области **Ф.с.**, с собственно философских дисциплин в различные разновидности естественнонаучного теоретизирования (различные разновидности т.н. «нейрофилософии»). Как правило, не отличающееся по своим фундаментальным предпосылкам от естественнонаучного материализма 19 столетия, такое теоретизирование выходит за рамки собственно философии и примыкает к естественнонаучному знанию.

Лит.: Аналитическая философия / Под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черняка. М., 2006; *Вильянуэва Э.* Что такое психологические свойства? Метафизика психологии. М., 2006; *Грязнов А. Ф.* Аналитическая философия. М., 2005;

Дубровский Д. И. Философия сознания. М., 2007; *Марголис Дж.* Личность и сознание. Перспективы нередуктивного материализма. М., 1986; *Никоненко С.В.* Аналитическая философия. СПб., 2007; *Патнэм Х.* Философия сознания. М., 1999; *Райл Г.* Понятие сознания. М., 1999; *Юлина Н. С.* Философский натурализм. М., 2007.

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ – область методологических, социально-философских и философско-антропологических исследований феномена техники в совр. мире. В сер. 20 в. наметился сдвиг от мировоззренческих рассуждений о технике и ее роли в обществе (↑О. Шпенглер, Н. Бердяев, ↑М. Хайдеггер и др.) к анализу структуры и динамики технического знания и рассмотрению проблем методологии технических наук, а затем, к началу 1970-х гг., к системному, междисциплинарному изучению техники как важнейшего фактора развития и существования совр. цивилизации. Это потребовало объединения в единой программе тех исследований, которые относятся к различным аспектам техники: методологическим, социальным, политическим, эстетическим, аксиологическим (↑Аксиология) и др.

В зависимости от выдвижения на первый план той или иной группы проблем **Ф.т.** рассматривается как раздел социальной философии, ↑философской антропологии, а то и сближается с ↑философией науки. Исследования по **Ф.т.** находятся под влиянием двух основных традиций: сциентистского методологизма, сохранившего заметные следы ↑неопозитивизма, и культурологического антропологизма. В зависимости от ориентации на одну из этих традиций такие исследования концентрируются либо вокруг логико-методологических проблем (преимущественно в форме анализа технического знания), либо вокруг гуманистических, ценностных аспектов техники, индивидуально-личностных и социальных отношений, связанных с ней. Эти проблемные области часто пересекаются, что усиливает тенденцию к синтезу указанных исследований.

В кругу методологических проблем внимание исследователей прежде всего привлекает проблема специфики технического знания. По мнению Ф. Раппа, техническое знание отличается более сложной системной организацией, а также тем, что объекты этого знания имеют искусственную природу (в отличие от «естественности» объектов науки); кроме того, наука ориентируется на отыскание истины и решение концептуальных проблем, тогда как техническое знание – на достижение заранее планируемого результата. Однако эти отличия не абсолютны. Техническое знание в артикулированной форме выражает общую черту человеческого знания, в т.ч. и научного: единство познавательного и практического, объективного содержания и целевых, ценностно-ориентированных установок субъектов познания. Дискуссионной является проблема детерминации технического знания и технологического развития в целом. Сторонники технологического детерминизма полагают, что техника и технология руководствуются универсальными критериями (эффективность, экономичность, надежность, системность и пр.), определяющими характер технических новаций, направления развития технических идей, масштабность применения техники. «Внешние факторы» (экологические соображения, социально-политические обстоятельства, моральные или идеологические аргументы), с этой т. зр., способны лишь отклонять «нормальный» ход развития технологии, что чаще всего отрицательно сказывается на нем. Концепция технологического детерминизма часто сочетается с технократизмом как социально-политической установкой. Критики технологического детерминизма и технократизма указывают на парадоксальность этих концепций: история совр. технической цивилизации показывает, что рациональное планирование техники, если оно оторвано от гуманистических целей и ценностей, способно порождать иррациональные последствия, разрушающие основы человеческого ↑бытия. Альтернативой технологическому детерминизму, по мнению его критиков (Г. Рополь, С. Карпентер и др.), должны стать комплексные программы, опирающиеся на результаты экономики, социологии, социальной психологии и др. гуманитарных дисциплин, в т.ч. философской теории ценностей. В соответствии с этими программами прогресс техники направляется и измеряется не только техническими идеями и их реализациями, но и социальными, политическими, экологическими параметрами; в конечном счете, прогресс техники имеет смысл только в связи с улучшением условий жизни людей, повышением уровня материального и духовного бытия. Однако теоретическая разработка и практическая реализация таких программ встречаются со значительными трудностями. Оптимальный по техническим или экономическим параметрам проект может быть неприемлемым из-за несоответствия экологическим требованиям или определенным культурным традициям; совершенные технические системы могут не согласоваться с моральными или религиозными принципами и т.п. Кроме того, содержание и направленность технических программ находятся в зависимости от противоречивых интересов различных обществ, классов, групп населения, соображений национальной безопасности, престижа, экономической конкуренции. Это связывает процесс развития технологии с политическими процессами в обществе, со структурой ↑власти; деятельность научно-технических сообществ является частью социально-политической активности, отражая внутренние противоречия последней. Особенность методологических проблем, рассматриваемых философией техники, заключается в том, что они в большинстве случаев выходят за рамки узкого сциентизма и затрагивают социальные, политические, нравственные основания совр. технической цивилиза-

ции, проблемы мировой политики, мира и войны, перспективы исторического развития. Моделирование глобальных технико-экономических систем, прогнозирование перспектив их функционирования, выработка критериев оценки технологии – все это неразрывно связано с мировоззренческими установками, социально-философским анализом истории человечества. Антропологические и аксиологические принципы лежат в основе методологических исследований в области технической эстетики, поиска гармонической соразмерности технических систем и среды обитания человеческих обществ, разработки проектов «альтернативной», т.е. ориентирующейся на «подлинные», а не искусственные потребности человека техники.

В наст. время среди методологических проблем **Ф.т.** на первый план выходят те, которые связаны с развитием и внедрением во все сферы жизни компьютерной техники, революционизирующей не только производство, сферу образования и профессиональной подготовки, но и политические структуры общества, стандарты личностного поведения, информационную насыщенность жизни. Философско-культурологический контекст **Ф.т.**, в отличие от методологического, определяется, гл. о., критической установкой по отношению к технике, выдвижением различных проектов социального переустройства, призванных разрешить противоречия совр. технотронной эры, найти выход из тупиков неуправляемого технологического развития. Однако в русле этого направления нет единства в определении причин такого рода противоречий, в понимании сущности технической цивилизации. М. Хайдеггер усматривал причину гибельных угроз, вытекающих из «действия машин и технических аппаратов», в самой сущности человека, понимающего мир исключительно как материал для удовлетворения своих притязаний, а технику – как орудие, с чьей помощью снимаются завесы природных тайн, и бытие предстает только как форма и условие природного существования. Поэтому попытки избежать грозящей опасности путем к.-л. внешних ограничений технического развития, рационального обуздания техники, безнадежны; с опасностями техники нельзя совладать с помощью самой же техники. Спасение, если оно вообще возможно, состоит в изменении самого технологического мировоззрения.

Подобные выводы вызывают критику со стороны тех философов, которые призывают к дифференцированному анализу сильных и слабых сторон «технологического мировоззрения» (Ф. Рапп, Х. Шельски и др.). Они призывают к рациональным действиям, направляемым позитивной теорией, исходящей из необратимости и неизбежности технического развития. Центральный вопрос философско-культурологических дискуссий о технике заключается в следующем: является ли необходимым условием развития техники коренное изменение человеческого сознания, его переориентация на гармонию с природой и обществом, отказ от приоритетов экономической выгоды, власти, могущества, возвышение духа и реабилитация духовной свободы, т.е. свободы от порабощающей власти вещей и социальных отношений, уподобляющих человека вещи (Л. Мэмфорд); или же следует положиться на рациональную силу НТП, способного к самокорректировке, разрешению собственных противоречий, а также к изменению социального и духовного мира человека в соответствии с его закономерностями, гуманизации социальной активности, освобождению ее от разрушительных импульсов (Х. Шельски, †Д. Белл, Дж. Гран, А. Тоффлер). Ряд философов считают изменение техники функцией от эволюции общественно-экономической структуры (†А. Гелен, †Ю. Хабермас), которая должна направляться совершенствованием демократических механизмов общественного управления. Выдвигаются всевозможные проекты «исправления» человеческого духа, универсальной рационализации НТП, достижения социального «консенсуса», создания альтернативных культур путем формирования «независимых» социальных и политических групп, противопоставляющих свою жизнедеятельность и поведение государству и технической цивилизации, создающих особые «очаги» культуры, противостоящие «техническому хаосу» (Ж. Эллюль).

Обширной проблемной областью **Ф.т.** является обсуждение социальных последствий НТП, в т.ч.: всемирный, глобальный характер развития техники, ограниченность количественного и качественного роста техники рациональными пределами, угроза всемирной катастрофы из-за возможной необратимости экологического кризиса, глобального потепления или применения в беспрецедентных масштабах военной техники; проблема гуманизации технического роста, предотвращения его конфликта с живым человеческим трудом, решение продовольственной, сырьевой, энергетической проблем с помощью НТП. В круг проблем **Ф.т.** входят также вопросы технического образования и воспитания, формирования потребностей, удовлетворяемых с помощью техники, системы ценностей, превалирующих в условиях «технотронной эпохи». Большое внимание уделяется роли технической интеллигенции в распространении объективного, научно обоснованного знания о процессах, связанных с развитием техники, о противоречиях этого развития и способах их разрешения; особый акцент при этом делается на необходимости преодоления разрыва между научно-технической и гуманитарной культурой.

Лит.: *Бердяев Н. А.* Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Путь. 1933, № 38; *Горохов В. Г.*, *Степин В. С.* Философия науки и техники. М., 1995; *Ленк Х.* Размышления о совр. технике. М., 1996; *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001; *Митчем К.* Что такое философия техники? М., 1995; *Розин В. М.* Философия техники. М., 2001;

Он же. Понятие и современные концепции техники. М., 2006; *Тавризян Г. М.* Техника, культура, человек. М., 1986; *Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М., 2007; *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993; *Rupp F.* Analytische Technikphilosophie. Freiburg etc., 1978.

ФИЛОСОФИЯ ФЕМИНИЗМА – направление философских исследований, возникшее после выхода в свет работы Симоны де Бовуар «Второй пол» (1949). Книга была написана по совету ↑Ж.-П. Сартра в русле постэкзистенциалистского (↑А. Кожев) критического переосмысления гегелевской диалектики Раба и Господина. В результате в философию был внесен новый дискурсивный критерий – сексуального различия, что позволило выделить новую философскую конструкцию субъективности – сначала женскую, а затем и гендерную/трансгендерную в отличие от традиционной бесполой. Женская субъективность мыслится как другое по отношению к мужскому типу субъективации – как специфический «женский опыт» и соответствующие ему «женские» способы бытия; отсюда специальное внимание к понятию «женская сексуальность». В то же время структура женской субъективности понимается как социально сконструированная: отсюда критика патриархатных отношений ↑власти, в которых женщина выступает не в качестве субъекта, а в качестве объекта дискурса и практик. В этом смысле философская концепция С. де Бовуар положила начало двум теоретическим тенденциям в **Ф.Ф.**: (1) базирующимся на теории ↑Ж. Лакана и/или ↑Ж. Делеза концепциям женской субъективности вне сферы «фаллической экономии» (фр. философы Люс Иригарэ, Элен Сиксу, Катрин Клеман, Сара Кофман, амер. – Элизабет Гросс, Джоан Копжек, Джейн Гэллоп, европ. философ Рози Брайдотти) и (2) базирующимся на теории ↑М. Фуко концепциям женской субъективации как телесной нормализации стратегий власти (амер. теоретики ↑Дж. Батлер, Тереза де Лауретис).

Новый предмет философии (женская субъективность) потребовал новых типов ↑дискурса и практик ↑письма, осуществляемых в виде: (1) практик репрезентации женской субъективности и (2) ↑деконструкции фалло-логоцентризма, что объединяет дискурс феминизма с другими совр. теориями политического сопротивления – в частности, с дискурсом постколониализма. Неслучайно многие совр. феминистские теоретики являются одновременно теоретиками постколониализма, напр. Гайатри Спивак («В других мирах», 1987 и «Там, в машине для обучения», 1993), Глория Анзальдуа («Этот мост, позвавший меня» совместно с Черри Морага, 1981 и «Этот мост, который мы зовем домом» совместно с Аналуисой Китинг, 2002), Эмма Перец («Деколониальное воображаемое», 1999). Направленность на изменение социального порядка и сосредоточение внимания на категории ↑действия связывает философию феминизма также с ↑постмарксизмом, одна из основательниц которого – политический философ Шанталь Муфф («Гегемония и социалистическая стратегия» совместно с Э. Лаклау, 1985; «Демократический парадокс», 2000), является одновременно феминистским теоретиком. В то же время основная теоретическая проблема **Ф.Ф.** связана с ее же основной теоретической интенцией – попыткой логического обоснования и репрезентации Другого в мышлении и культуре. Парадокс, который фиксирует один из критиков феминизма ↑С. Жижек, состоит в том, что «иное» как дискурсивная категория структурно определяется только в зависимости от бинарной оппозиции тождества, а попытка репрезентации иного в мышлении с неизбежностью осуществляется через использование традиционной логики и понятийного аппарата. Кроме того, совр. теории «другости» неизбежно связаны с парадоксом виктимизации: «быть другим» в совр. культуре зачастую означает позицию «фундаментального необладания», т.е. политической маргинализации и дискриминации.

Работой С. де Бовуар задана и такая центральная для **Ф.Ф.** методологическая дихотомия, как равенство–различие. Хотя в книге «Второй пол» женское интерпретируется в терминах различия (от мужского), однако целью феминистской критики власти и гендерного неравенства в обществе признается категория равенства. В результате категория женского различия подвергается критике в концепциях амер. последовательниц С. де Бовуар – Бетти Фридан («Тайна женственности», 1963), Кейт Миллетт («Сексуальная политика», 1970), Суламифи Файерстоун («Диалектика пола», 1970). Женское различие признается в качестве позитивного ресурса только начиная с середины 1970-х. Это работы Адриен Рич «О родившейся женщине» (1976), а также исследования женской субъективности в работах Джейн Гэллоп («Соблазнение дочери: феминизм и психоанализ», 1982), квир-теоретика и теоретика кино Терезы де Лауретис («Алиса против: феминизм, семиотика, кино», 1984; «Практики любви: лесбийская сексуальность и перверсивное желание», 1994), психоаналитика Джессики Бенджамин («Оковы любви, 1988), философа Джоан Копжек («Вообрази, что женщины не существует», 2004). Такая переориентация связана с происшедшим в 1980-х столкновением амер. феминистской теории с фр. **Ф.Ф.** Представительницы фр. **Ф.Ф.** развивают теории женской субъективности, критически переосмысляя постмодернистские концепции ↑тела, ↑желания, сексуальности и ↑власти. Наиболее известные среди этих теоретиков: Люс Иригарэ, выдвинувшая концепцию «генеалогии женщин» и альтернативную Ж. Лакану теорию женского наслаждения не в терминах нехватки, а в позитивных терминах («Пол, который не единичен», 1977; «Этика сексуального различия», 1984); Элен Сиксу, разработавшая теорию «женского письма» («Хохот медузы», 1975), и Юлия Кристева с ее филосо-

фией материнского («Революция поэтического языка», 1974; «Силы ужаса», 1980; «Истории любви», 1983).

К к. 1970-х отчетливо оформляется различие между англо-амер. и фр. феминистской мыслью. Англо-амер. **Ф.Ф.** в этот период свойственны: (1) отказ от понятия бессознательного в исследовании структуры женской субъективности, (2) социальный и экономический детерминизм в анализе подавления женщин (патриархата), 3) понимание женского сопротивления в терминах теории ↑рационального выбора. В то же время для фр. **Ф.Ф.** характерны: (1) критика символических («надзорных», в терминах М. Фуко) форм патриархата и (2) политизация всего спектра традиционно полагавшихся нейтральными дискурсивных систем и понятий – женского языка, женского желания, женского письма, женского искусства.

В середине 1980-х ситуация меняется. В Америке получают широкое распространение идеи фр. **Ф.Ф.**, а именно: концепции женского письма – через творчество Торил Мой («Сексуальная/текстуальная политика», 1985), женского наслаждения – через творчество Шошаны Фельман («Письмо и безумие», 1985), женского чтения и языка – через творчество Нэнси Миллер («Поэтика гендера», 1988) и Мэри Якобус («Читая женщину», 1986). Кроме того, в англо-амер. пространстве происходит интенсивное освоение идей ↑деконструкции и различия – через творчество Г. Спивак (предисловие к «О грамматологии» Ж. Деррида, 1976). Это обеспечило теоретическое взаимодействие фр. и англо-амер. ветвей **Ф.Ф.** Поэтому в феминистской теории 1990-х актуальным оказалось не различие между англо-амер. и фр. феминизмом, а различие между Европ. и англо-амер. феминизмом, с одной стороны, и постколониальным феминизмом – с другой.

Реакцией на новую теоретическую ситуацию явился постмодернистский феминизм, в котором вместо единой женской сущности идет речь о контекстуальной обусловленности различных аффирмативных действий и о перформативном характере гендерного опыта. Решающее значение для такой переориентации имели: (а) теория гендера Т. де Лауретис (гендер как репрезентация); (б) теория перформативного гендера Дж. Батлер (гендерные дифференциации являются артикуляцией повторяемых и социально санкционированных перформансов власти); (в) теория действия Э. Гросс (структура действия репрессированной субъективности обладает «своей собственной субъектной экономией» и не является исключительно производством и реакцией на политики власти – «Непостоянные тела», 1994; «Архитектура извне», 2001); (г) теория метаморфозиса и транспозиций Р. Брайдотти (конструкция женской субъективности изначально не единична, но коллективна и взаимосвязанна; она представляет собой структуру «она–я» («Модели диссонанса. Женщина в совр. философии», 1991; «Транспозиции. О номадической этике» 2006), а также (д) теории квир-идентичности, развитые в работах И.К. Сэджвик, Дж. Батлер, Э. Гросс (идентичности субъектов негетеросексуальной ориентации дестабилизируют единство традиционных категорий идентификации и тем самым разрушают фикцию гетеросексуальности как единственно возможного основания субъектной связности). Термин «квир», кроме прочего, знаменует переход от феминистской теории (предметом которой была женская субъективность) к гендерной теории (↑гендерные исследования), которая обратилась к изучению других типов гендерных идентичностей – мужской, трансгендерных и т.п.

Наиболее радикальный вызов классической феминистской концепции субъективности содержится в трудах Дж. Батлер («Субъекты желания», 1987; «Тела, которые значат», 1993; «Возбуждающая речь», 1997; «Психическая жизнь власти», 1997). В философском бестселлере «Гендерная тревога» (1990) Дж. Батлер отрицает наличие предшествующего акту сигнификации «додискурсивного я» (допущение которого в виде понятия «пол», понимаемого биологически и противопоставляемого понятию «гендер» как социальному конструкту, было одним из краеугольных теоретических допущений классической феминистской теории): «я» возникает только как эффект внутри действия матрицы гендерных отношений и процесса «гендеризации». Вместо альтюссеровского «Эй ты там!» (↑Интерпелляция) Дж. Батлер анализирует утверждение «Это девочка!», произносимое в тот момент, когда девочка рождается или когда плод виден на УЗИ, доказывая, что акт именования не просто описывает, но конституирует ребенка: «девочка становится девочкой через интерпелляцию гендера». Т.о., перформативность пола отнюдь не является единичным актом выбора, но представляет собой воспроизводство регулятивных социокультурных норм. Табу гомосексуальности, по мнению Дж. Батлер, предшествует табу инцеста («Призыв Антигоны», 2000).

Под влиянием Дж. Батлер постколониальный феминизм 1990-х не только обнаруживает механизм исключения, лежащий в основе понятия «женский субъект» в том виде, как оно закреплено в западном/европоцентристском дискурсе. Из этого дискурса исключены черные и цветные женщины, женщины, живущие в постколониальных странах и в странах Восточной Европы, лесбиянки и т.д.). Постколониальная **Ф.Ф.** доказывает, что гомогенизированное понятие Другого в традиционной западной бинарной логике связано с политическим механизмом лишения прав, действующим в условиях неоколониализма. В результате, по ироническому замечанию Дж. Батлер, классический феминистский дискурс допускает, фиксирует и удерживает именно тех «субъектов», которых он надеется «представлять» и «освобождать».

Так рождается постколониальный постмодернистский феминизм, вводящий в категорию субъекта пара-

метры «класса», «гендера» и «расы». Но эти параметры вводятся не в качестве дополнительных средств описания, позволяющих иметь о субъекте «более полное» представление, а в качестве того логического аргумента, который через проблематизацию самого понятия «субъект» позволяет всесторонним образом осуществлять критику традиционных политик идентичности. Поэтому в феминистской теории постколониализма вместо апологии «другости» «постколониального состояния» (термин Лилы Ганди) осуществляется деконструкция этой «другости» (Г. Спивак, «Критика постколониального разума», 1999).

В ходе переосмысления политик исключения, инициированном событиями 11 сентября 2001, **Ф.Ф.** вновь обращается к обсуждению проблемы «этики ненасилия». Последняя понимается как усилие, направленное на то, чтобы «держать страх и тревогу подальше от оборачивания их в убийственные действия» (Дж. Батлер, «Хрупкая жизнь. Силы скорби и насилия, 2004).

Самыми яркими представителями **Ф.Ф.**, признанными за пределами этого направления, являются Ю. Кристева и Дж. Батлер. Если Ю. Кристева принадлежит к философской традиции репрезентации субъективности как практик «другости», то Дж. Батлер – к традиции их деконструкции. В отличие от своих знаменитых современников, Ю. Кристева никогда не была связана с постструктуралистской идеей аннигиляции субъективности. У нее речь шла, скорее, об особом типе субъективности, субъекте-в-процессе, антисимволический/семиотический уровень репрезентации которого Ю. Кристева называет материальным/материнским. Только в болезненной точке депривации/лишения, отделения себя из семиотического континуума через процедуру «матереубийства» кристевский субъект обретает язык. Неслучайно идеальной фигурой субъективности у Ю. Кристевой оказывается трагическая фигура изгоя-художника, интеллектуала (в т.ч. женщины-интеллектуалки), диссидента – всех тех, кого она называет «осуществляющими революцию» («"Восстание", она сказала», 2002). Понятие «матереубийства» указывает на две основные черты процесса субъективации. Это, во-первых, отторжение гегелевского универсального (не только «материнского» как символа универсального, но и «западного»/рационального как его формы) в пользу партикулярного, частного и частичного (характеристики не только гениального, уникального и неповторимого художественного творчества на примере Дж. Джойса, Л.-Ф. Селина, С. Малларме, М. Пруста, А. Арто, но и всех других возможных партикулярных, «уникальных и неповторимых», стратегий идентификации – женских, болгарских, марксистских, революционных, «вульгарных», маоистских, мигрантских и т.п.). Во-вторых, это указание на травматический – насильственный и болезненный – характер симптомально-частичного отторжения/субъективации. Такие типы дискурса, которые в той или иной степени промысливают ситуацию насилия, становятся особенно актуальными в совр. культуре. Парадокс данной культуры состоит в том, что по видимости толерантный мир политкорректности вызывает в то же время самую необоснованную и неутилитарную жестокость («Кризис европейского субъекта», 2000). В этом смысле философия материнского Ю. Кристевой, оказывающаяся не чем иным, как производством «другости», является, безусловно, политической философией. Но ее политический характер обусловлен не тем, что в ней затрагиваются актуальные политические темы (напр., тема диссидентства в эссе «Новый тип интеллектуала: диссидент» или тема феминистских политик сопротивления в эссе «От Итаки до Нью-Йорка»). Он обусловлен тем обстоятельством, что, переосмысляя партикулярные различия «другости» в качестве универсальных различий, Ю. Кристева ставит вопрос о стратегиях новых политик идентичности (философская трилогия «Женские гении: жизнь, безумие, слова – Х. Аренд», 2001). Вместе с тем нельзя упускать из виду, что кристевское понятие «субъект-в-процессе» имеет двойственную коннотацию. Оно означает некое «исключительное» не только в смысле его вненормативной/уникальной дискурсивной природы (метафора субъекта-художника), но и реальную исключенность из социального порядка (женщины, безработные, нищие, иммигранты, национальные меньшинства, больные СПИДом, жители бывшего Восточного блока). Об этого рода «исключительности» идет, в частности, речь в эссе «Болгария, мое страдание».

В отличие от Ю. Кристевой, Дж. Батлер развивает философию «аффирмативной деконструкции». Процедуре аффирмативной деконструкции подвергаются проблема субъекта и практики политического сопротивления. Осуществляя «критическую генеалогию гендерных категорий», философ, с одной стороны, бросает вызов категории субъекта и категории «человеческого» (нормы, посредством которых «человеческая жизнь» недоступна группам исключенных). С другой стороны, Дж. Батлер утверждает, что субъект способен повторять нормы субъект-формации на неожиданных и несанкционированных путях, избегая оборачивания доминантных норм посредством их «оккупирования». Предшествовавшей **Ф.Ф.** Дж. Батлер противопоставляет теоретическую стратегию, которую она называет «политиками дискомфорта». Согласно Дж. Батлер, любые попытки феминизма придать универсальный или специфический контекст категории «женщина», исходящие из изначально данных гарантий солидарности, обречены на провал: объединяющее всех женщин основание действия не может быть найдено. Центральная тема последних работ Дж. Батлер – вопрос о сосуществовании гетеросексистского и расистского императивов поведения. Это, в частности, вопрос о том, как неоколониальные нации-государства воспроизводят традиционные гендерные

отношения, опираясь на государственную власть в бывших колониях), и о том, как такое воспроизводство влияет на совр. политику. Это политика, в ходе которой, по словам Дж. Батлер, решается «чьи жизни могут быть маркированы как жизни и чьи смерти будут считаться смертями» и в которой «национальная меланхолия», понятая как «скорбь», неизбежно вызывает агрессию (внезаконные операции власти, осуществление которых возможно исключительно благодаря милитаристских кодам).

Ф.Ф. оказала значительное влияние на философскую мысль последних десятилетий 20 в. Так, идеи Ю. Кристевой повлияли на ↑Р. Барта, творчество Э. Сиксу – на ↑Ж. Деррида и ↑М. Фуко, работы Л. Иригарей – на Ж. Лакана. В наст. время идет диалог между Ш. Муфф и Дж. Копжек, с одной стороны, и Э. Лаклау – другой; между Дж. Батлер, Ренатой Салецл и Аленкой Зупанчич, с одной стороны, и ↑С. Жижеком, с другой, а также диалог феминистских концепций сопротивления – с теорией множеств А. Негри и М. Хардта и с концепцией «сообщества равных» Ж. Рансьера.

Лит.: Антология гендерной теории. Минск, 2000; *Батлер Дж.* Психика власти. Харьков, 2002; *Бовуар С. де.* Второй пол. М.-Спб., 1999; Введение в гендерные исследования: Ч. 2. Хрестоматия. Харьков, 2001. Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Под ред. Л. Бредихиной, К. Дипуэлл М., 2005; Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии. М., 2005; *Жеребкина И.* «Прочти мое желание...»: постмодернизм, психоанализ, феминизм. М., 2000. *Иригарей Л.* Этика полового различия. М., 2005. *Кристева Ю.* Силы ужаса. Харьков, 2003; *Мой Т.* Сексуальная/текстуальная политика. М., 2004; Хрестоматия феминистских текстов / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб., 2000.

ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА – одно из основных направлений философии 20 в. Главными фигурами, определившими развитие **Ф.я.**, являются ↑Г. Фреге и ↑Б. Рассел, а также ↑Л. Витгенштейн позднего периода его творчества. **Ф.я.** не монолитна; ее предмет составляют весьма различные вопросы, иногда лишь с трудом соотносимые друг с другом. Общее заключается лишь в выдвижении на первый план феномена языка.

Принято различать синтаксис (теорию грамматики), ↑семантику (теорию значений) и ↑прагматику (теорию практики и употребления в коммуникации). В центре **Ф.я.** 20 в. находится семантика; следующей по значимости является прагматика.

В области *синтаксиса* новаторскими являются работы ↑Н. Хомского. Он не только создал теорию грамматик, но и обратился к важным методологическим вопросам и темам. В частности, Н. Хомский предложил рассматривать грамматику как вид имплицитного знания, которое фактически представлено (как правило, неосознанно) в форме присущих человеку умственных репрезентаций. В интуициях о том, какие высказывания грамматически верны, проявляется наше имплицитное знание о грамматике. Можно сказать, что Н. Хомский расчищает путь для отхода от бихевиоризма (Дж. Уотсон, Б.Ф. Скиннер) и поворота к когнитивизму (Дж. Фодор).

В рамках *семантики* круг вопросов весьма широк. Основной вопрос звучит просто: что такое языковое значение? Этот вопрос находит свое выражение в двух проектах, к которым относится большая часть вопросов и тезисов. (1) Дескриптивный проект корректно (и по возможности логически и математически точно) описывает семантические особенности языкового значения. Сюда относится и классификация различных семантических особенностей высказываний. (2) Экспланаторный проект касается объяснения этих особенностей. Главный вопрос, на который здесь необходимо ответить, звучит так: почему выражение имеет именно то значение, которое имеет, а не к.-л. другое или совершенно никакого? В чем природа соответствующего типа семантической особенности? Введенное Г. Фреге различение смысла и значения можно в основном отнести к дескриптивному проекту, а тезис Л. Витгенштейна о значении как употреблении – к экспланаторному проекту. Здесь интересы исследователей разнятся. Если в одних случаях философы ставят своей целью прояснение логических отношений (Г. Фреге и ранний Л. Витгенштейн), то в других мыслители стремятся как можно детальнее описать типы употребления выражений в различных контекстах (поздний Л. Витгенштейн и ↑Дж. Остин). Различие интересов обусловливает соответствующие ответы. Однако оба проекта – *дескриптивный* и *экспланаторный* – могут считаться центральными: они представляют собой две грани основного вопроса семантики: «Что такое языковое значение?».

Широко распространенный тип значения представляет собой отсылка, или указание (референция), напр. отсылка к лицам или качествам. Это основная семантическая особенность, проявляющаяся во многих выражениях. Поэтому референциализм, утверждающий, что все семантические свойства суть референциальные свойства, можно назвать простейшей позицией в **Ф.я.** (Для других высказываний, таких как имена и предикаты, напр. для логических высказываний или связующих слов, должен применяться другой анализ.) Данная позиция характерна для Б. Расселла с его философией логического атомизма, а также для раннего Л. Витгенштейна с его «Трактатом».

В работе «О смысле и значении» Г. Фреге приводит аргументы против референциализма. Согласно его выводу, во многих языковых высказываниях проявляется не только референция, но, по меньшей мере, еще одно семантическое свойство, названное Г. Фреге «смыслом». Смысл – это элемент значения, в котором могут различаться два высказывания, относящихся к одному и то-

му же. Согласно Г. Фреге, смысл обладает рациональностью: если рационально возможно принять тезис «a есть F» и отклонить тезис «b есть F», тогда высказывания «a» и «b» имеют различный смысл. Смысл объясняет когнитивную значимость высказываний. Т.о., семантические свойства подразделяются на референциальные и смысловые. Вокруг вопроса о том, как более точно описать и объяснить оба этих типа значения, разгорелась большая дискуссия.

Согласно *дескриптивизму*, к которому можно причислить и Г. Фреге, смысл следует понимать описательно. Смысл высказывания дается через ассоциированное с высказыванием описание. Напр., смысл имени «Аристотель» дан, по мнению Г. Фреге, в описании «ученик Платона и учитель Александра». Дескриптивист мог бы объяснить референцию высказываний через соответствие. Именно тогда, когда объекту соответствует описание, ассоциируемое с высказыванием, он является референтом высказывания. Аристотель является референтом высказывания «Аристотель», поскольку соответствует описанию «ученик Платона и учитель Александра». Можно сказать, что дескриптивизм рисует действительно убедительную и элегантную картину.

Против дескриптивистской позиции были выдвинуты серьезные возражения. Во-первых, неясно, достаточно ли определенные описания ассоциируются с соответствующими выражениями. Какие описания требуются для таких высказываний, как «Эйнштейн», «синий» или «цинк», не говоря уже об «это» или «я»? Во-вторых, иногда кажется, что референция отличается от соответствующего предмета. Эти возражения привели к альтернативной позиции, известной в основном как «теория прямой референциальности» значения и ассоциируемой с такими авторами, как ↑Х. Пантэм, ↑С. Крипке и Дэвид Каплан. Бурная дискуссия между сторонниками теории прямой референциальности и представителями (нео)дескриптивизма (напр., Франком Джексоном) продолжается до сих пор.

Ф.я. позднего Л. Витгенштейна, изложенная в его «Философских исследованиях», четко отличается как от референциализма, так и от фрегевского дескриптивизма. Согласно базовой формуле значение понимается как «употребление в языке». Л. Витгенштейн пытается объяснить и развить эту идею на множестве примеров, при этом не предлагая закрытую теорию языка. Однако он однозначно представляет себе язык как укорененную в неосознанной практике и жизненной форме (↑Формы жизни) деятельность, которую невозможно свести к чему-то основополагающему, и прежде всего – к осознанным актам интерпретации. Иногда понимание отождествляется с к.-л. типом следования правилам. Однако такое следование правилам является совершенно особым и нередуцируемым. Теория значения как употребления по-прежнему отстаивается и развивается такими исследователями, как Пол Хорвич.

Другую альтернативу представляет собой условно-истинностная семантика ↑Д. Дэвидсона. Согласно его точке зрения, условие истинности предложения должно быть дано с такой точностью, чтобы охватывалась и когнитивная значимость высказываний, а не только их референция. Д. Дэвидсон включает этот тезис в рамки систематической теории интерпретации (↑Интерпретация). Слушатели указывают условия истинности для высказываний говорящих на своем собственном языке, при этом следуя определенным базовым принципам, и в первую очередь – определенного рода рациональным допущениям. А именно, для того чтобы слушатели могли считать говорящего рациональным существом, обладающим мнениями и убеждениями и способным выразить их в языковой форме, они должны иметь возможность интерпретировать высказывания и поведение говорящего как проявления совокупности его убеждений и мнений, которые в большинстве своем согласуются с нашими собственными стандартами и являются истинными с т. зр. этих последних. Данная позиция предполагает признание ↑холизма языкового значения: оно может появляться только в рамках всего языка. Кроме того, у Д. Дэвидсона примат языка находит свое выражение в следующей формуле: такими состояниями ума, как мнения и желания, может обладать лишь тот, кто способен полностью понимать язык, обладающий богатыми средствами выражения.

Встречаются теории, еще более радикально отходящие от референциализма. Под сомнение ставится не только объяснение, которое дает дескриптивизм для референции, но и идея референции в целом. Существует ли вообще референция к объектам в мире? Одним из основных тезисов ↑структурализма, восходящего к Фердинанду де Соссюру и представляющего собою течение **Ф.я.**, является тезис об отрицании референции. Альтернативное объяснение производится через отношения между знаками. Здесь также исходной является холистическая установка: значение требует целой системы из множества знаков, чьи отношения друг с другом составляют их значение. В конце концов, постструктуралист ↑Ж. Деррида вообще отказывается от представления о том, что высказывания обладают «твердым значением». Языковое значение принципиально неопределенно.

В ↑герменевтике была нарисована совершенно иная картина человеческого языка. ↑Г.-Г. Гадамер, опираясь на работы ↑М. Хайдеггера, переворачивает систему отношений. Субъект, человек, не высказывается контролируемым, определенным образом на к.-л. или на своем собственном языке: лишь в языке для человека открывается мир. Г.-Г. Гадамер также признает примат языка. Всякое понимание является языковым или зависимым от языка. Языком невозможно злоупотребить. Он не просто инструмент, а медиум понимания. В отличие от представления Д. Дэвидсона, этот язык не идио-

лект индивида, а разделяемый, социолектический язык. Индивиды не являются сугубо авторизированными пользователями языка. ↑К.-О. Апель дает герменевтике трансцендентальный поворот: язык становится условием исполнения действия и познания. К.-О. Апель также пытается избежать релятивистских последствий, в которых упрекали Г.-Г. Гадамера.

Внимание на праформы языка и неязыковые предпосылки языкового понимания обращали не только представители герменевтической линии в философии 20 в. Так, ↑Э. Кассирер делит основные типы значений, которые могут нести символы, согласно их функции высказывания, функции представления и функции значения. Функция высказывания находится в символическом мире мифологического сознания, в котором еще не делают различия между реальностью и кажимостью. Функция представления проявляется в естественном языке и связана с чувственным созерцанием. Функция значения встречается в научном языке, где устраняется связь с чувственным созерцанием, а объектами становятся абстрактные структуры (отношения). Духовное, согласно Э. Кассиреру, полностью символично, даже если не все символы являются языковыми знаками.

Прагматика (см. ↑Семиотика) становится самостоятельной темой **Ф.я.** лишь в 20 в. Важные импульсы к этому дает, в первую очередь, философия позднего Л. Витгенштейна. При этом ведущую роль играла его идея ↑языковых игр. Вслед за Л. Витгенштейном (а также Ю. Хабермасом и К.-О. Апелем), ↑Дж. Остин и ↑Дж. Серл открыли поле ↑речевых актов.

Основным полем прагматики является исследование контекстуальной зависимости. Здесь речь идет о проведении различия между семантической прагматикой и прагматической прагматикой. Семантическая прагматика изучает контекстуальную зависимость высказываний, которые прямо индексикальны, напр. «здесь», «сейчас» и «я». Это теория о том, как в контексте может возникнуть полное пропозициональное значение. (По сути, она также относится к семантике.)

Прагматическая прагматика занимается другими феноменами, касающимися употребления языка в различных контекстах. Даже если в контексте представлено полное пропозициональное значение, есть еще один аспект значения, который может варьироваться: тип речевого акта. То же самое пропозициональное значение может употребляться в контексте различными способами и обладать самыми разными функциями, напр. как вопрос или утверждение. Можно совершать различные операции с одним и тем же пропозициональным значением; налицо различные речевые действия. Основные типы употребления или функций называются «типами речевых актов». Они примерно соответствуют витгенштейновским языковым играм. Одно и то же предложение может использоваться в различных языковых играх совершенно различными способами и с различным значением. Напр., предложение «Завтра я зайду к тебе» может употребляться как утверждение или как обещание. В общем и целом речевой акт зависит от намерений и других ментальных состояний говорящего. Однако существуют и конвенциональные маркировки для типов речевых актов, напр., вопросительные и восклицательные знаки в письменном языке или определенные образцы интонаций в устном языке. Вопрос о том, сколько существует типов речевых актов, остается открытым для дискуссии. Л. Витгенштейн считает, что в принципе речевых актов столько же, сколько существует жизненных форм. Согласно Дж. Серлу, речевые акты можно классифицировать по направлению соответствия (*direction of fit*): в утверждении знак должен соответствовать миру, а в приказе мир должен соответствовать знаку.

Особенно серьезные споры вызывает вопрос о том, какого рода речевой акт представлен в моральном языке. В метаэтике проводят различие между когнитивизмом и экспрессивизмом (антикогнитивизмом). Согласно когнитивистской позиции моральные высказывания (напр., «Пытки людей запрещены») относятся к типу утверждений (что предполагает и повествовательная языковая форма). Следовательно, эти высказывания могут быть истинными. Экспрессивисты, напротив, считают такие высказывания не утвердительными, а экспрессивными: говорящий выражает свою собственную позицию по отношению к пыткам, но не описывает ее, и поэтому эти высказывания не могут быть истинными (↑Эмотивизм).

Практически во всех важных областях **Ф.я.** продолжаются жаркие дебаты. Приведем лишь несколько примеров. После выхода работ Д. Каплана, С. Крипке и Р. Столнейкера возникла т.н. «двухмерная семантика», принесшая с собой важные как с формальной, так и с содержательной стороны вопросы и ответы. В частности, двухмерная семантика находит свое важное применение и развитие в ↑философии сознания (в ходе дискуссии о феноменальном сознании). Классификация типов речевых актов по-прежнему вызывает споры, как и основополагающий вопрос о природе типов употребления и речевых актов. Важное поле исследований представляет и вопрос об истоках человеческого языка, любопытный вклад в который внесли такие теоретики познания, как Михаэль Томазелло. Наконец, еще одной областью исследования, в которой ведется чрезвычайно оживленная полемика, является вся основная проблематика отношений языка и сознания. Язык продолжает оставаться основным полем исследований в совр. философии, хотя и не сохраняет за собой привилегированный статус, которым он некогда обладал.

Лит.: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001; *Дэвидсон Д.* Истина и интерпретация. М., 2003; *Остин Дж.* Избранное. М., 1999; *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999; де *Соссюр Ф.* Курс

общей лингвистики. М., 1998; *Фреге Г.* Избранные работы. М., 1997; *Хомский Н.* Язык и мышление. М., 1972; *Horwich P.* Meaning. Oxford, 1998; *Kripke S.* Naming and Necessity. Cambridge, 1980; *Searle J.* Speech Acts. Cambridge, 1969.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ – (1) в широком смысле: философское учение о человеке, его «природе», или «сущности»; (2) в узком смысле: направление, развившееся в западной, преимущественно немецкоязычной, философии под влиянием трудов ↑М. Шелера, ↑Г. Плеснера и ↑А. Гелена.

Философская рефлексия человека, направленная на самого себя, является столь же древней, как и философия. Однако, несмотря на аристотелевскую речь о «*ta anthrōpina*», средневековые трактаты «*de homine*» и историю понятия, берущую начало в нач. 16 в., об «антропологии» как о самостоятельной дисциплине можно говорить лишь с появлением работы И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (в 4-х частях; 1784–1794) и труда И. Канта «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). В период с 1920-х по 1940-е гг., с появлением работ М. Шелера, Г. Плеснера и А. Гелена, происходит значительный подъем **Ф.А.**; она претендует на то, чтобы, в качестве prima philosophia, дать основания всякому философскому мышлению. Эти претензии **Ф.А.** не смогла отстоять ни в рамках философии, ни в рамках гуманитарных наук, где развилось множество самостоятельных дисциплин. Их диапазон охватывает биологическую и медицинскую, культурную и теологическую, историческую и педагогическую антропологию. Сюда же относятся такие дисциплины, как социобиология, этнология, а также исследования мозга и психология развития, которые не содержат слово «антропология» в своем названии, но занимаются изучением человека. Следствием такой дифференцированности оказывается не всегда достаточная четкость границ **Ф.А.** Большинство ее представителей пытаются найти ответ на вопрос «Что такое человек?», принимая во внимание открытия в биологии и гуманитарных науках и используя философские понятия. Однако наряду с этим имеют место и работы исключительно по истории духа, ставящие своей целью синопсис высказываний человека о себе, сгущенных до образов людей. Новые исследования в **Ф.А.** направлены на интеграцию открытий всех дисциплин, исследующих человека, в рамках междисциплинарной исследовательской программы – «интегративной **А.**». В пользу данной позиции говорит то обстоятельство, что **А.**, в отличие от других частных философских дисциплин, находится в реактивно-рефлексивном, а не в обосновывающем отношении к отдельным наукам.

Ф.А. 1920–1940-х гг. стремится «философски осмыслить» новые по тем временам открытия медиков и биологов (Пауля Альсберга, Луиса Болька, Якоба фон Юкскюлля), включив их в многостороннюю картину человека. Она хочет дать структурное сущностное определение человека, позволяющее объяснить все его способности и формы проявления. По определению М. Шелера, «Задача философской антропологии – точно показать, как из основной структуры человеческого бытия вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи права и бесправия, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность». При всех значительных содержательных соответствиях два великих представителя **Ф.А.** 1920–1940-х гг. расходятся в основной направленности их теорий, утверждающих особое положение человека по отношению к остальным существам. В работе «Человек и его место в космосе» (1928) М. Шелер формулирует метафизическую теорию человека как «духовного существа». Г. Плеснер в книге «Ступени органического и человек» (1928) развивает отчасти биологически, отчасти натурфилософски ориентированную теорию о человеке как «эксцентрической позициональности». А. Гелен в своей эмпирико-биологически ориентированной книге «Человек» (1940) рисует человека как единственное «недостаточное существо» в эволюции.

М. Шелер сожалеет об утрате единого понимания человека, вызванной отделением друг от друга естественнонаучной, философской и теологической антропологии. По его мнению, необходимо новое сущностное определение человека посредством общей **Ф.А.**, которая зиждется на тезисе об особом положении человека в космосе. Поскольку естественно-научно ориентированные определения человека как homo faber или животного, производящего предметы труда, могут обосновать постепенно возникавшие различия по отношению к также обладающим разумом высшим видам животных, искомое «сущностное понятие» человека должно быть понятием духа, находящимся вне принадлежащей всем организмам «витальной сферы».

Позитивное определение человека как «духовного существа» осуществляется посредством таких понятий, как «открытость миру», «сущностное познание на основе идей» и «индивидуальность». Человек открыт миру, поскольку он, в своей «экзистенциальной независимости от органического», не остается лишь частью ограниченного мира, но «обладает» миром. Лишь у человека есть рефлексивное сознание, позволяющее ему создать дистанцию по отношению к миру и к самому себе, что проявляется в его способности отказа от инстинктов, а также в таких наблюдаемых лишь у человека феноменах, как юмор и ирония. При этом ↑свобода человека представляется не просто негативной свободой от внешнего принуждения, но и позитивной свободой существа, которому, благодаря сфере априорных идей, открывается собственный мир трансценденции (↑Трансцен-

дентное). Для человека как духовного существа также характерно «познание на основе идей», под которым М. Шелер, примыкая к учению Платона об идеях и феноменологической редукции ↑Э. Гуссерля, понимает проникновение в сущность «эссенциальной структуры мира». Кроме того, рефлексивные и аскетические акты указывают на «центр актов» личности, занимающей своего рода промежуточное положение между жизнью и духом. С одной стороны, принцип духа или персональности маркирует разрыв в сфере витального, поскольку он, с т. зр. М. Шелера, не может быть выведен из жизненной эволюции. С другой стороны, дух приобретает силу, лишь отвергая психическое стремление к жизни, и может реализоваться лишь в жизни человека. Соединение двух сфер происходит посредством метафизического усмотрения, согласно которому жизнь и дух следует рассматривать как манифестации единого «основания мира» божественного абсолюта. Однако возникающая т.о. метафизика не повод для успокоения: ее вершиной становится осознание того, что у человека есть фундаментальная задача соучастия в творении и в божественном самопознании.

В отличие от М. Шелера, Г. Плеснер, до своего обращения к философии изучавший медицину и зоологию, рассматривает человека исключительно как часть природы. И хотя за человеком также признается особое положение, оно обосновывается не отсылкой к трансцендентному абсолюту, а жизненной эволюцией. В масштабном сравнении жизненных форм растений, животных и человека, проведенном в заключительной главе его труда «Степени органического и человек», сущность человека определяется как «эксцентрическая позициональность». Человек, подобно всем живым существам, позиционирован в отношении среды, при этом его особенность в том, что он не обязательно находится в ее центре. Эксцентричность человека проявляется в триаде отношений к себе и к своей среде в сферах внешнего, внутреннего и «совместного» мира. Признак внешнего мира – эксцентрический двойной аспект внешне воспринимаемого и опосредованно движимого тела и непосредственно обладаемой и движимой плоти. Внутренний мир характеризуется двойным эксцентрическим аспектом переживания и самосознания. Совместный мир охватывает сферу духа (духовно-культурных отношений с другими людьми) и определяется двойным эксцентрическим аспектом индивидуального и общего Я. В совместном мире имеющиеся уже у социальных групп животных отношения сосуществования достигают уровня осознанного взаимодействия и противодействия. Они создают почву для человеческой культуры как видового сознания.

Помимо этого структурное определение человека как эксцентрической позициональности служит отправной точкой для выведения трех «основных антропологических законов». Закон «естественной искусственности» связан с природной задачей человека создать для себя искусственный мир культуры. Закон «опосредованной непосредственности» указывает на необходимость самовыражения. Закон «утопического местоположения» утверждает внутреннее стремление человека трансцендировать себя и собственный мир.

В то время как три отношения к миру выражают различные виды эксцентрического разлома, три основных закона символизируют попытки его преодоления. С помощью культурных техник человек создает себе новый, «искусственный» мир, который должен стать для него духовной родиной и местом идентичности. При этом возникают образы людей как основа для культурного самопонимания и дальнейшего культурного созидания. Размышляя о статусе этих образов, Г. Плеснер в работе «Вопрос о Conditio humana» (1961) представляет трехступенчатую модель человеческой природы. В отличие от «Ступеней» 1928 , новое сочинение Г. Плеснера имеет гуманитарно-историческую ориентацию. Здесь Г. Плеснер проводит различие между высшим уровнем «инвариантов» человеческой природы, средним уровнем приводимых в движение потенциалом этой инвариантной природы основных фигур как «констант» и низшим уровнем исторически и культурно обусловленных форм константных основных фигур. В то время как уровень «инвариантов» соответствует сущностному определению эксцентрической позициональности, второй уровень затрагивает константные, но способные к развитию основные фигуры, например такие сменявшиеся в ходе истории потенциалы человека, как *Homo faber*, *Homo divinans* и *Homo sapiens*. Однако, по сравнению с третьим уровнем различных исторических и культурных проявлений основных фигур, изменчивость данных фигур ограничена, поскольку измеряется столетиями и тысячелетиями.

Идеи А. Гелена представлены в его ↑теории действия. Подход А. Гелена, с одной стороны, позволяет преодолеть картезианский дуализм ↑тела и души, а с другой – делает возможным соединение **Ф.А.** с открытиями отдельных наук. Для теории А. Гелена характерны высказанный уже у Платона, И.Г. Гердера и Ф. Ницше тезис о человеке как «недостаточном существе» и акцентированная культуралистическая позиция. Тезис об особом положении человека обретает у А. Гелена пессимистический оттенок. Поскольку человек, как единственное живое существо, по своей природе обладает недостаточным набором инстинктов, органов чувств и телесных защитных механизмов, он должен изменить окружающую его природу т.о., чтобы быть способным выжить в ней. Он должен вести жизнь, т.е. активно формировать себя посредством «самодисциплины» и «воспитания», чтобы преодолеть нехватку своего бытия. Для этого человек создает себе «дополнительный мир» культуры как «вторую природу». Он биологически «вынужден овладевать природой», т.е. по природе он «куль-

турное существо». Соединительным элементом между тезисом о недостаточном существе и культурализмом становится категория «разгрузки». Возникновение культурных техник объясняется тем, что они преодолевают установленные схемы реакций на раздражители, открывая новые возможности действия. А. Гелен, с одной стороны, подкрепляет это объяснение тем, что приписывает человеку вместо многочисленных специфических схем инстинктивного действия общий «избыток побуждений», способный разрядиться посредством самых разных действий. С другой стороны, он характеризует язык как открытое эрзац-действие, посредством которого может «освободиться» накопившиаяся энергия инстинктов. Язык имеет важное значение для развития человека, поскольку образует дополнительный уровень между восприятием и действием, позволяя задумывать и планировать действия и делая человека открытым миру. Возможности разгрузки открытого избытка побуждений в агрессивном и деструктивном действии противопоставлено его канализирование и ограждение культурными институциями, служащими внешними опорами поведения человека. А. Гелен подробнее разрабатывает эту теорию в своих более поздних работах «Первобытный человек и поздняя культура» (1956) и «Мораль и гиперморали» (1969).

Еще одним важным представителем **Ф.А.** считается ↑Э. Кассирер, опубликовавший в 1944, в эмиграции в США, свой труд «Эссе о человеке». В более широком смысле к **Ф.А.** можно отнести работы ↑М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927) и ↑Ж.-П. Сартра «Бытие и Ничто» (1943). Хотя М. Хайдеггер и утверждает метафизическую фундаментальную онтологию в качестве новой основополагающей философской дисциплины, его размышления о человеческом существовании близки размышлениям М. Шелера.

В наст. время широкую известность получили, в первую очередь, идеи А. Гелена и – с некоторым опозданием – Г. Плеснера. Тезис А. Гелена о человеке как недостаточном существе сегодня считается опровергнутым. В качестве контраргумента указывается, что человека с его биологическим багажом, в особенности с высокоразвитым мозгом, следует рассматривать как исключительно специальное существо, чья особенность заключается в способности приобретать специфические компетенции. «Культурализму» А. Гелена противопоставляется тезис о том, что соединение культурного действия и простого выживания неверно по отношению к таким высшим культурным достижениям, как развитие искусства или университетского образования. Свою роль в совр. дискуссии играет, в первую очередь, подход Г. Плеснера, вобравший в себя естественнонаучные, культурологические и философские открытия.

Марксисты (↑Д. Лукач) и сторонники ↑критической теории упрекают **Ф.А.** в том, что ее поиски сущностного определения человека сводятся к деисторизации и недопустимой онтологизации. Начиная с 1970-х гг. в этнологии и исторической антропологии эти упреки приобрели радикальный оттенок из-за требований подвергнуть ↑деконструкции антропологические константы. Однако эти требования не учитывают дифференцированности совр. **Ф.А.**, в которой структурное сущностное определение человека связано с усмотрением многообразия исторических форм его проявления.

Лит.: *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988; *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; *Плеснер Г.* Ступени органического и человек. М., 2004; *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994; *Arit G.* Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 2001.

Франкфуртская школа – одно из ведущих направлений социально-философской мысли ↑неомарксизма 1930–1960-х гг. Ее организационной основой был Институт социальных исследований при Франкфуртском ун-те, открытый при содействии близкого к Компартии Германии предпринимателя Ф. Вайля в 1923 и связанный с левой интеллектуальной сценой и академической жизнью Веймарской республики (первым директором Института был историк социализма К. Грюнберг). Наряду с изучением истории марксизма и изданием собрания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (совместно с Д.Б. Рязановым и Институтом Маркса и Энгельса), разработкой марксистской политэкономии (Г. Гроссман, Ф. Поллок) или детализацией исторического материализма применительно к истории Востока (К.А. Виттфогель), в кругу Института в 1920-е гг. активно обсуждались идеи К. Корша и ↑Д. Лукача (↑отчуждение, ↑овеществление, историзация марксистской мысли, интеграция «буржуазных» теорий ↑Г. Зиммеля и ↑М. Вебера в рамках марксизма). Наряду с гегельянским активистским марксизмом в духе «Истории и классового сознания» Д. Лукача, для формирования основного круга философских установок **Ф.ш.** известную роль играли также взгляды Зигфрида Кракауэра (интеллектуального наставника ↑Т. Адорно), который соединял переосмысление кантовского наследия и эстетических интуиций Г. Зиммеля с духом фр. Просвещения и материализма, а также своеобычная «экспрессионистская» философия утопии ↑Э. Блоха. Теоретические поиски франкфуртских теоретиков в 1920–1930-е гг. вдохновляла идея *конкретной философии* по ту сторону позитивизма и неокантианского идеализма, отчасти подобная экзистенциальной феноменологии раннего М. Хайдеггера – но исторически заостренная и социально ориентированная.

Трансформация марксистского подхода из идеологического арсенала левых партий в плоскость академических изысканий легла в основу первой исследовательской программы **Ф.ш.**, которую сформулировал новый директор ИСИ, близкий к Ф. Вайлю – ↑М. Хоркхаймер в 1931. Она предусматривала интеграцию марксистской

социальной философии, конкретных социальных исследований (они начались в ИСИ еще в Веймарский период) и теории «совр. хода истории». Междисциплинарность стала сознательной особенностью работы ИСИ и отбора материалов для издаваемого им «Журнала социальных исследований» (1931–1941): развернутых статей по социологии литературы (Л. Левенталь), социологии музыки (Т. Адорно), критике теорий ↑К. Шмитта (↑Г. Маркузе), историко-философской (М. Хоркхаймер) и политико-правовой (О. Кирхеймер и Ф. Л. Нойман) проблематике, о новых явлениях в экономике США и Германии в связи с экономическим кризисом (Ф. Поллок). Особенно значимой новацией **Ф.ш.** стало последовательное «измельчение» исторического материализма, перенесение его принципов от социальных классов и групп на индивидуально-личностный уровень; в этом значительную роль сыграл перевод основных положений психоанализа на марксистский язык у ↑Э. Фромма, активного сотрудника ИСИ в 1930 – нач. 1940-х гг. (в его статьях подавление инстинктов последовательно соотносилось с социальным угнетением, а психоаналитическая характерология – с предпочтением тех или иных идейно-политических установок). Эти идеи были реализованы в первом крупном коллективном проекте ИСИ, выполненном уже в эмиграции, после прихода нацистов к власти в Германии в 1933 («Исследования об авторитете и семье», 1936). В отличие от классического марксизма рубежа 19–20 вв. эстетическая и культурная составляющая общественного развития мыслилась франкфуртскими теоретиками не в качестве надстройки, но как ключевой, интегральный момент совр. капиталистического развития.

С 1937 программой школы становится формулировка и развитие «*критической социальной теории*» (↑Критическая теория) на страницах «Zeitschrift für Sozialforschung». Первоначальный скепсис М. Хоркхаймера относительно перспектив философии как таковой сменяется (под влиянием Г. Маркузе) установкой на новое понятийное осмысление общественных изменений в Европе и мире после 1933. С т. зр. франкфуртских теоретиков, в условиях кризиса носители либерального мировоззрения склонны к идее защиты социального порядка даже диктаторскими (фашистскими) методами; М. Хоркхаймер в конце 1930-х гг. афористически очертил параметры возможных дискуссий так: «Кто не хочет говорить о капитализме, должен молчать и о фашизме». Соответственно, социологический позитивизм и прежняя философия (↑неокантианство, антропология (↑Философская антропология) в духе ↑М. Шелера) оказываются концептуально несостоятельны перед вызовом фашистского мировоззрения и новых политических реалий, однако и марксистские схемы К. Каутского или К. Корша не могут предложить адекватного объяснения сталинского тоталитаризма в СССР (кроме российской азиатчины или крестьянской природы большевизма). Центральным тезисом критической теории, в противоположность традиционной, становится рефлексия социальной связанности или «обусловленности» познания вообще и любой философии в частности; особо подчеркивается саморефлексивный – в плане общественной нацеленности и последовательного историзма – характер самой критической теории. Неприятие существующего порядка, эмансипационные ориентиры, поиск справедливого общественного устройства и внимание к конкретной расстановке классовых сил указывают на связь критической теории с марксизмом и весьма отличают ее от социологии знания ↑К. Мангейма, с которым М. Хоркхаймер и Т. Адорно неоднократно полемизировали. В качестве субъекта этой теории мыслится уже не пролетариат как двигатель и завершитель всемирно-исторического процесса, в духе Д. Лукача 1920-х, но критически настроенный индивид или группа интеллектуалов, прямо заинтересованных в освободительной практике, но соблюдающих определенную дистанцию по отношению к конкретным политическим группам (здесь сказался негативный опыт сталинизма и политического оппортунизма СДПГ). Именно к концу 1930-х гг., ко времени переезда основных сотрудников ИСИ из Европы в США, собственно, и сложился основной комплекс идей и группа теоретиков, отождествляемая с **Ф.ш.**

Начало Второй мировой войны и перспектива возможной победы фашизма определили пессимистический фон главной философской работы, своего рода визитной карточки **Ф.ш.** – «Диалектики просвещения» (подгот. 1942–1944, изд. 1947). Прежние положения о внутреннем протофашистском перерождении либерализма в новую эпоху были переосмыслены и генерализованы в тезис об инверсии/реализации эмансипационных идей Модерна о господстве разума, подчинении природы и обуздании чувственности и эмоций – в новом тотально технологизированном облике совр. общества. Тем самым ↑тоталитаризм осмысливается не как бегство от современности или выпадение из истории, но как абсолютное и гротескное воплощение исходных идей всей цивилизации. Формированию этих идей способствовала проницательная критика позитивистских и социалистических теорий прогресса у позднего ↑В. Беньямина (его «Тезисы о понятии истории»), интеллектуально, а затем и организационно связанного с кругом теоретиков **Ф.ш.** еще со второй половины 1920-х. В противоположность тогдашним классицистским упованиям Д. Лукача на торжество разума и его неприятию любого декаданса, авторы «Диалектики просвещения» уделяют большое внимание таким знатокам и критикам изнанки цивилизации, как ↑З. Фрейд, Ф. Ницше и де Сад. В середине 1940-х гг. меняется и ядро **Ф.ш.**: тезис об устойчивости госкапитализма давнего друга М. Хоркхаймера Ф. Поллока провоцирует отход от ИСИ более близких ортодоксии марксистских

политэкономов (Г. Гроссмана и Ф. Ноймана, автора «Бегемота» (1942) – книги об экономической природе нацизма), тогда же самостоятельную карьеру в Америке начинают Э. Фромм и Г. Маркузе. В академическом дизайне **Ф.ш.** на место прежней широкой программы междисциплинарных исследований приходит сочетание философии культуры с социологией определенного рода. Относительно неудачный, но поучительный опыт участия в социологическом исследовании аудитории радиостанций и характера слушания (Т. Адорно, Л. Левенталь) под руководством П. Лазарсфельда способствовал выработке в одной из глав «Диалектики Просвещения» концепции «культурной индустрии», вошедшей в арсенал совр. *cultural studies* и изучения массовой культуры (у британских марксистов вроде Ст. Холла и др.) Одним из заметных достижений **Ф.ш.** стал коллективный труд «Авторитарная личность» (1950); разработанная в нем F-шкала позволяла на основе фокусированных интервью исследовать глубинно нелиберальные черты характера часто у внешне либеральных и в целом вполне типичных носителей американских ценностей из разных слоев общества. Вообще, марксистский характер основных положений **Ф.ш.** оставлял ее лидеров в определенной изоляции не только в США, где большей популярностью пользовалась леволиберальная Новая школа социальных исследований (↑Х. Арендт и др.), но и в Западной Германии, уже после возвращения М. Хоркхаймера и Т. Адорно и восстановления деятельности ИСИ во Франкфурте в самом начале 1950-х гг.

В ФРГ из теоретиков **Ф.ш.** на первый план выходит Т. Адорно – но не как философ-марксист, а как бескомпромиссный защитник авангардного искусства, эссеист и проницательный критик совр. культуры и музыки, признанный автор ведущих журналов и издательства «Suhrkamp». Эта деятельность Т. Адорно способствовала существенной перемене интеллектуального климата послевоенной Германии по сравнению с культур-националистическим мировоззрением большинства гуманитарного истеблишмента нач. 1930-х гг. Одним из главных объектов подобной критики для Т. Адорно становится философия позднего М. Хайдеггера. «Негативная диалектика» (1966) Т. Адорно, поставившая задачу выработать философию нетождественного и утвердить приоритет объекта, не стала, однако, программным манифестом последующего развития **Ф.ш.** У его учеников и ↑Ю. Хабермаса гораздо более востребованными стали темы ↑коммуникации, традиции ↑аналитической философии и ↑прагматизма, идеи ↑«жизненного мира» позднего ↑Э. Гуссерля и т.п., нежели развитие «чистой» онтологии или эпистемологии.

Хотя ИСИ продолжал вести социологические проекты довольно традиционного свойства, именно культура и искусство (а не экономика и право, например) в 1950-е гг. окончательно занимают центральное место в исследованиях теоретиков круга М. Хоркхаймера. Однако в условиях «холодной войны» марксистские идеи и конкретная социальная критика в теоретической работе **Ф.ш.** становятся все более эвфемизированными, а его лидеры весьма осторожно относятся к контактам с открыто марксистскими исследовательскими институтами, вроде исторической и политологической школы последователей В. Абендрота в Марбурге.

Крупнейшим представителем второго поколения **Ф.ш.** стал Ю. Хабермас, работа которого «Структурные изменения общественности» (1962) и введенное им понятие «публичная сфера», переосмысление концепции гражданского общества существенно обогатили концептуальный горизонт социальной философии, исторической науки и политологии. «Вторым изданием» полемики с позитивизмом ↑Венского кружка, которую М. Хоркхаймер начал еще в конце 1930-х гг. на страницах «Журнала социальных исследований», стал известный «спор вокруг позитивизма», начатый Адорно с ↑К. Поппером на заседании Немецкого социологического общества в Тюбингене в 1961 (продолженный затем Ю. Хабермасом с ↑Н. Луманом и ↑Г. Альбертом). Социологическим эквивалентом этой дискуссии стала полемика к. 1960-х гг. в социальной науке ФРГ о релевантности понятий позднего капитализма или индустриального общества для общих оценок совр. социального развития Запада. В ходе акций студенческого протеста 1968–1969 гг. Т. Адорно был подвергнут своими учениками из младшего поколения теоретиков ИСИ (О. Негтом, Х. Ю. Кралем) самой резкой критике за половинчатость и нежелание связывать критическую теорию с политической протестной практикой; некоторые эксцессы радикалов и тон их полемики были названы Ю. Хабермасом «левым фашизмом». Фактически Институт во Франкфурте утратил единую теоретическую платформу своей работы со смертью Т. Адорно в 1969 и уходом Ю. Хабермаса.

Парадоксальным образом **Ф.ш.** прекратила существование как действенный феномен именно тогда, когда ее идеи критики инструментального разума, массовой культуры и капитализма получили в социальных науках и философии наибольший резонанс. Принципы **Ф.ш.** продолжает развивать и отстаивать в последующих работах Ю. Хабермас (в т.ч. в полемике с М. Фуко и ↑постмодернизмом), тогда как историческое изучение наследия М. Хоркхаймера и Т. Адорно в ФРГ (А. Шмидт, А. Веллмер, М. Зеель) имело куда меньший резонанс. Ряд существенных идей **Ф.ш.** наследует А. Хоннет, критически рассматривая формы и характер «борьбы за признание» в обществах совр. типа.

Лит.: *Давыдов Ю.Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.). СПб., 2004; *Фурс В.* Контуры совр. критической теории. Минск, 2002; *Dahms H.-J.* Positivismusstreit: Die Auseinanderset-

zung der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus. Fr./M., 1998; *Demirovic A.* Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule. Fr./M., 1999; *Jay M.* The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923–1950. Berkley, 1973; *Wiggershaus R.* Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung. München, 1991.

ФРЕЙДОМАРКСИЗМ – общее обозначение для различных учений, пытающихся объединить фрейдизм и марксизм в рамках единого теоретического синтеза. Основателем фрейдомарксизма считается австро-амер. психоаналитик ↑В. Райх, который утверждал, что психоаналитики должны решать проблемы не только индивидуальных пациентов, но и общества в целом. В попытке соединить марксистскую теорию и ↑психоанализ он создал сексуально-экономическое учение, согласно которому марксистски ориентированная борьба пролетариата должна быть дополнена борьбой за сексуальную свободу. В частности, в 1930 в рамках коммунистической партии Германии Райх организовал Ассоциацию пролетарской сексуальной политики, в которой состояло более 20 000 членов.

Сформировавшийся в 1920-е гг. фрейдомарксизм получил значительное распространение в Советской России (А.Б. Залкинд, А.А. Рейснер, Б.Д. Фридман и др.), однако подвергся серьезной критике со стороны ряда авторов (А.М. Деборин, В.Н. Волошинов и др.). Так, напр., В.Н. Волошинов опровергал утверждения ряда авторов, доказывающих, что психоанализ наиболее отвечает требованиям, предъявляемым марксизмом к психологии.

В 1960-е гг. немецко-амер. философом и социологом ↑Г. Маркузе в работе «Эрос и цивилизация» был высказан ряд фрейдомарксистских идей. Он считал, что такие психоаналитические понятия, как ↑сублимация, идентификация и интроекция, имеют не только психическое, но и социальное содержание, которое вытекает из системы институциональных, правовых, административных и традиционных отношений, противостоящих индивиду как объективные данности. Г. Маркузе ратовал за уничтожение «прибавочного подавления», налагаемого социальной властью в интересах господства, и выступал за создание нерепрессивной цивилизации, в которой отношения будут эротизированы, а труд будет скорее напоминать игру.

Определенную дань фрейдомарксизму отдал один из лидеров ↑неофрейдизма, немецко-амер. психолог ↑Э. Фромм. Для него на первом плане стояли социальные проблемы совр. амер. общества, которые он пытался решать путем соединения фрейдистской психологии и неомарксистской (↑Неомарксизм) социологии, развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма». В частности, он считал, что психоанализ создал психологическую систему, наиболее пригодную для нужд исторического материализма, т.к. смог дать более полное понимание одного из факторов, действующих в социальном процессе: природы самого человека.

В наст. время идеи Ф. все еще остаются предметом научной полемики и идеологической борьбы.

Лит.: *Волошинов В. Н.* Фрейдизм. М.–Л., 1927; *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Киев, 1995; *Райх В.* Характероанализ. М., 1999; *Фромм Э.* Кризис психоанализа. Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии. СПб., 2000; *Бюнтиг В. Э.* Творчество Вильгельма Райха и его последователей // Энциклопедия глубинной психологии. Т. 3. М., 2002.

ШКОЛА «ПРАКСИСА» – см. **«ПРАКСИСА» ШКОЛА**

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ – одно из основных философских направлений 20 в. Выражение «экзистенциальная философия» (*Existenzphilosophie*) впервые использовал Фриц Хайнеман в книге «Новые пути философии». После ↑Ж.-П. Сартра в **э.** можно выделить два основных направления: теистическое и атеистическое. Теистический **э.** восходит к Серену Кьеркегору. Датский философ выступает против системы Г.В.Ф. Гегеля и ставит в центр своей мысли повседневность человеческих жизненных ситуаций. Главная ситуация – это личная встреча с Богом, которому мы противопоставлены «в страхе и трепете». Место общезначимости у С. Кьеркегора занимает признание лично пережитой истины: «Истина есть субъективность». Уже С. Кьеркегор, а не Ж.-П. Сартр первым защищает положение о приоритете *позитивной* – в эмпатическом смысле – экзистенции (existential)), отличной от понятийной сущности (*essentia*). Специфическое различие между человеческим и не-человеческим существованием состоит в том, что нам самим предоставлена детерминация нашей сути, от нас самих зависит, какая сущность нам подобает.

Это принципиальное положение неявно разделяет и Ф. Ницше, предтеча атеистического **э.** Однако в отличие от теистического варианта человек у Ф. Ницше предоставлен себе одному – согласно диагнозу «смерти Бога» – и за жизненный выбор должен отвечать только перед самим собой. Атеистический **э.** подразделяется в свою очередь на два направления: (1) экзистенциальная онтология (аналитика человеческого бытия (↑Daseinanalyse) ↑М. Хайдеггера и (2) экзистенциализм Ж.-П. Сартра.

М. Хайдеггер утверждает, что своим понятием экзистенции принципиально дистанцируется от традиции. Если эта «экзистенция» (*Existenz*) понята как «человеческое бытие» (↑Dasein) или, как выражается М. Хайдеггер, «наличествующее бытие», то «экзистенцию» необ-

ходимо ограничить специфическим способом бытия человека. Согласно традиции, «экзистенция» (*Existentia*) означает то же, что *наличное бытие,* способ существования, который принципиально не соответствует сущему, обладающему характером человеческого бытия. Способ бытия человека отличается от не-человеческого сущего тем, что для нас «в нашем бытии речь идет о самом этом бытии». Предпосылки этой изначальной само- и мироотнесенности имеются в теориях самосознания и интенциональности (↑Интенциональность). Но М. Хайдеггер, в отличие от традиции, и особенно от ↑Э. Гуссерля, понимает эту самоотнесенность не как теоретическую, но как «дотеоретическую» установку, которая должна как раз фундировать различие теоретического и практического отношения. Поскольку хайдеггеровская экзистенциальная онтология не имеет это различение своей предпосылкой, а обосновывает его, мыслитель характеризует ее также как фундаментальную ↑онтологию. При этом исходным пунктом М. Хайдеггера не является трансцендентальное Эго; скорее, он разделяет – вместе с другими экзистенциальными философами – внимание к ↑повседневности и стремится обнаружить фундаментальные структуры нашего ↑бытия, а тем самым и бытия *вообще*, из полноты жизнепроявления. В «Бытии и времени» анализ человеческой экзистенции выступает для М. Хайдеггера единственным способом найти подход к бытию как таковому. При этом вопрос о человеческой экзистенции оказывается (и это имеет решающее значение для хайдеггеровской позиции в рамках **э.**) в предельной взаимосвязи с вопросом о бытии как таковом.

Сам М. Хайдеггер постоянно противостоял характеристике своей философии как «экзистенциализма». Когда он посредством своей фундаментальной онтологии стремится обосновать прочие региональные онтологии, к которым относятся также естественнонаучные теории, он не разделяет скепсиса других экзистенциальных философов относительно естественных наук и системности знания. «Бытие и время», даже оставаясь незаконченным, является по своей организации и образованию терминов классическим философским произведением. Между литературой и философией как наукой там проведена четкая демаркационная линия, тогда как у Ф. Ницше и Ж.-П. Сартра эта линия размыта. Поздний М. Хайдеггер также признавал «тонкое, но ясное различие между мышлением и поэзией».

От других экзистенциальных философов М. Хайдеггера отличает и трансцендентально-философский метод, применяемый в «Бытии и времени». Его онтология является трансцендентальной, поскольку она стремится разработать фундаментальные структуры человеческой экзистенции, которые выступают онтологическими условиями возможности конкретного жизнепроявления. Эти структуры М. Хайдеггер называет «экзистенциалами» и отличает их от экзистентного (что соответствует отличию априорного от эмпирического у И. Канта). Поскольку речь у М. Хайдеггера идет о неэмпирических условиях наших конкретных жизнепроявлений, его экзистенциальная онтология есть трансцендентальная философия. Поэтому М. Хайдеггер недвусмысленно предостерегал от того, чтобы «Бытие и время» превратно истолковывали как культурную антропологию. Эта твердая позиция априоризма обеспечивает М. Хайдеггеру особое место в пространстве экзистенциальной философии.

Такие понятия, как «проект», «*Dasein*», «дихотомия «собственного» и «несобственного»», позже оказавшие плодотворное воздействие на экзистенциализм Ж.-П. Сартра, также должны пониматься как онтологические категории. На подобном базисе оказывается возможной критика культуры, но она не была единственной целью хайдеггеровского анализа. Только если мы «существуем» («экзистируем», «*existieren*») в хайдеггеровском смысле слова, мы можем обрести или утратить, т.е. собственно или несобственно быть. Поэтому способ бытия экзистенции есть онтологическое условие возможности, чтобы мы вели себя фактически т.о., как ведут себя вообще, – или давали себе отчет в нашей особой исторической ситуации и жизненной истории и на этом выстраивали свои действия.

↑К. Ясперс в своей теории «прояснения экзистенции» с самого начала преобразовал хайдеггеровскую экзистенциальную онтологию в этику подлинности, императив которой кратко звучит так: «Будь самим собой!» При этом он апеллирует к «свободной духовности и активности жизни» и стремится разработать для этого «способы ориентирования». К. Ясперс, изучавший медицину и специализировавшийся в психиатрии, истолковывает и свою экзистенциальную философию как изначально терапевтическое занятие. Если для М. Хайдеггера это «бытие-к-смерти», для Ж.-П. Сартра «тошнота», то для К. Ясперса возможное «крушение человека в пограничных ситуациях» (↑смерть, страдание, борьба, вина) становится средством, которое должно освободить путь к радикальному самопознанию. Точнее, он делит восхождение к подлинному самобытию на три этапа. За отчуждением следует опыт экзистенции в пограничных ситуациях, и наконец – переход от возможной к действительной экзистенции.

В отличие от М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, К. Ясперс обращается к кьеркегоровскому теистическому аспекту **э.** При этом он стремится учредить *философскую* веру в противоположность вере религиозной. Из философской веры исключены культ и особый статус определенных людей. Она не иррациональна; мыслитель основывает ее, скорее, на знании границ человеческого познания. Т.о., К. Ясперс далее секуляризирует теистический **э.**: место веры Откровения заступает вера Разума.

Ж.-П. Сартр, так же, как и К. Ясперс, стремится придать вневременным экзистенциалам М. Хайдеггера не только моральное, но и политическое значение. Хайдеггеровское «бытие-к-смерти» преобразуется в «бытие-к-борьбе» Ж.-П. Сартра. Он считает, что всех экзистенциальных философов объединяет тезис: «Экзистенция предшествует сущности». Ж.-П. Сартр поясняет это отношение следующим образом: «человек сначала существует, встречается с самим собой, вступает в мир, и лишь потом себя определяет». В соответствии с этим человек есть «ничто иное, как то, *что* он из себя делает. <...> Человек есть, прежде всего, субъективно переживающий себя проект <...>; ничто не существует до этого проекта; нет ничего на интеллигибельных небесах, и человек станет, прежде всего, тем, к чему он себя должен будет определить». Здесь Ж.-П. Сартр выступает против ↑эссенциализма, согласно которому каждый человек есть лишь отдельный экземпляр некоего всеобщего понятия.

Поскольку человек с самого начала делает себя тем, что он есть, он ответствен за то, что он есть. И поскольку человек все же не сам себя сотворил для того, чтобы создавать себя, Ж.-П. Сартр мог сказать, что мы «осуждены» на то, чтобы «быть свободными». При этом мы ответственны не только за себя, но и за всех людей. «Я создаю определенный образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека». Т.о., экзистенциализм есть гуманизм не потому, что он утверждает человека как конечную цель, скорее он напоминает человеку о том, что «нет никакого иного законодателя, нежели сам человек» и что «он выносит решение о себе самом в данном одиночестве». В этом заключается смысл гуманизма, который утверждает Ж.-П. Сартр.

Ж.-П. Сартр полагал, что в своем экзистенциализме следовал за М. Хайдеггером, развивая основные идеи «Бытия и времени». Но он, в лучшем случае, радикализовал тенденцию этого произведения. Фактически Ж.-П. Сартр уже в самом начале уходит от хайдеггеровской экзистенциальной онтологии, когда выступает против универсального понятийного фиксирования человеческой экзистенции. У М. Хайдеггера в его экзистенциальной аналитике речь шла как раз об открытии фундаментальных структур человеческого способа бытия (экзистенциалах).

В работе «Письмо о гуманизме», после своего «поворота», М. Хайдеггер отреагировал, помимо прочего, и на позицию Ж.-П. Сартра. При этом он обращается против сартровского метафизического субъективизма, и тем самым также против тенденциозных интерпретаций «Бытия и времени». По мнению немецкого философа, Ж.-П. Сартр лишь перевернул традиционное соотношение экзистенции и эссенции, однако сами понятия были истолкованы в смысле традиционной метафизики, которую М. Хайдеггер подверг критике, выдвинув в «Бытии и времени» свое, особое понятие экзистенции. Точнее, М. Хайдеггер выступает против того, чтобы его понятие «проекта» истолковывалось как «представляющее полагание», а тем самым – как «успех субъективизма». «Эк-зистенция» не есть осуществление эссенции, и также она не создает и не полагает эссенциальное. Напротив, «эк-зистенция» должна пониматься как «вы-ступание-в-истину-бытия». Проект не создает, как у Ж.-П. Сартра, эссенцию (сущность) или бытие. Скорее проект есть «существенным образом набросанный», и «проектирующее в набрасывании есть не человек, а само бытие». Итак, человек не «господин сущего», как у Ж.-П. Сартра, а «пастух бытия».

Позднее в своем втором главном произведении «Критика диалектического разума» Ж.-П. Сартр отказался от экзистенциализма. Главное заблуждение он усмотрел в том, что хотел преодолеть идеализм идеалистическими средствами. Поэтому в поздних работах Ж.-П. Сартр переходит от собственной версии экзистенциализма к историческому материализму М. Маркса. С этой позиции он начинает осмысливать ограничительные моменты «проекта», признавая его социально-исторические рамки и пределы.

Лит.: *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990; *Марсель Г.* Метафизический дневник. СПб., 2005; *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2000; *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990; *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997; *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993; *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994; *Jaspers K.* Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. B. etc., 1929; *Kampits P.* Jean-Paul Sartre. München, 2004; *Piper A.* Søren Kierkegaard. München, 2000; Rentsch T. (Hg.) Martin Heidegger. Sein und Zeit. B., 2001; *Seibert Th.* Existenzphilosophie. Stuttgart etc., 1997.

эмотивизм (от англ. *emotive* – эмоциональный, возбуждающий эмоции) – теория в метаэтике, сторонники которой считают, что ценностные суждения вообще и моральные суждения, в частности, лишены познавательного значения и видят в них исключительно выражение эмоций, предпочтений и ценностных ориентаций индивидов. В совр. западной философии идеи **э.** восходят к Ф. Ницше. Главными представителями **э.** в западной философии 20 в. являются ↑А. Айер и Ч.Л. Стивенсон. Согласно **э.**, от суждений, наделенных познавательным значением, моральные суждения отличаются тем, что они (1) не могут оцениваться как истинные или ложные; (2) невыводимы и недоказуемы с помощью формально-логических средств и (3) не поддаются проверке с помощью наблюдений, опыта, эксперимента и иных средств эмпирического познания. С т. зр. **э.**, функция этических суждений в языке морали сводится к выражению определенных чувств и установок, а также к оказанию влияния на поведение других людей.

Лит.: *Айер А.* Язык, истина и логика (глава 6) // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; *Stevenson C. L.* Ethics and Language. New Haven, 1960.

ЭТИКА (от греч. *ēthos* – привычка, обычай, характер) – как философская дисциплина и ее название восходит к Аристотелю, который развил более древние воззрения (софисты, Сократ, Платон). Когда традиционный образ жизни и унаследованные общественные институты утрачивают свое привычное значение, философская **э.**, направляемая идеей осмысленной человеческой жизни, пытается методическим путем, не ссылаясь в качестве последнего аргумента на политические и религиозные авторитеты или на издавна привычное и надежное, найти приемлемые для всех положения о правильных и справедливых (↑Справедливость) действиях.

У Аристотеля и в заложенной им этической традиции наряду с узким имеется также и расширенное значение **э.**, когда к ней причисляются экономика и политика (↑социальная философия, ↑философия права и государства). **э.** в этом случае совпадает с практической философией, которая, однако, определяется не только предметом широко понимаемой практики, но и нравственно-практическим интересом. Позже значение **э.** сводится к философии морали (philosophia moralis), которая занимается, прежде всего, личной стороной правильного действия, в значительной мере исключая социальные и политические аспекты. В соответствии с познавательными интересами различаются три формы **э.**:

(1) *Эмпирическая* **э.** пытается описать (*дескриптивная* **э.**) многообразные проявления морали и нравов различных групп, институтов и культур, объяснить их происхождение и функции и по возможности обобщить в эмпирической теории человеческого поведения (*экспланаторная* **э.**). Это не является подлинной задачей философии, а входит в обязанности истории, этнологии, психологии и социологии (напр., ↑М. Вебер), а также моралистики, если она лишь описывает существующие нравы, не поучая и не занимаясь (как это часто случается) критикой морали. Во всяком случае, на общем уровне философия может принимать участие и в этом предприятии и исследовать, подобно социальной антропологии, поведение человека вообще, напр. роль обычаев, нравов и права. Она может вносить в исследование новые точки зрения, к примеру, ставить часто оставляемый без внимания вопрос о том, существуют ли, несмотря на многочисленные различия, также и существенные общности, противостоящие строгому ↑релятивизму.

(2) Целью *нормативной* **э.** и, пожалуй, конечной целью философской **э.** вообще является оценка господствующей в тот или иной период морали на предмет ее соответствия пользующейся признанием критической морали (*эвалюативная* **э.**), при необходимости ее критики или обоснование обязанности, категорического императива в этическом смысле (*прескриптивная*, предписывающая **э.**). Ее важнейшие в наст. время аспекты: а) инспирированная Аристотелем эвдемоническая **э.** (принцип ↑счастья): эвдемонизм, ↑неоаристотелизм), б) выработанный И. Кантом категорический императив, при котором ↑свобода понимается как автономия (законодательство собственной воли человека) и в) восходящий к И. Бентаму и Дж. С. Миллю утилитаризм. К кантовской **э.** в широком понимании относится также разработанная ↑К.-О. Апелем и ↑Ю. Хабермасом ↑дискурсивная **э.**, а также теория справедливости ↑Дж. Ролза. Посредником между эвдемонической и автономной **э.** при предпочтении личностно ориентированной автономии выступает ↑О. Хеффе.

(3) В свою очередь, *метаэтика* берет на себя важную задачу по критическому анализу языковых элементов и форм моральных суждений, расширению масштаба критической морали (моральный принцип) и выработке методов ее оправдания и применения (*прикладная* **э.**).

Лит.: *Адорно Т. В.* Проблемы философии морали. М., 2000; *Айер А.* Язык, истина и логика (гл. 6) // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; *Апресян Р. Г., Гусейнов А.А.* Этика. М., 1998; *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М., 1994; *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002; *Дробницкий О. Г.* Моральная философия. М., 2002; *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000; *Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1984; *Мур Дж. Э.* Природа моральной философии. М., 1999; *Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995; *Шпеман Р.* Основные понятия морали. М., 1993.

АНТИСЦИЕНТИЗМ – см. **СЦИЕНТИЗМ И АНТИСЦИЕНТИЗМ**

АНТИГУМАНИЗМ ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ (фр. *anti-humanisme théorique*) – концепция фр. философа ↑Л. Альтюссера, направленная против интерпретации марксизма в духе гуманистической философии человека, характерного для многих течений западного ↑неомарксизма к. 1950-х – нач. 1960-х (гуманистический марксизм Р. Гароди, экзистенциальный марксизм ↑Ж.-П. Сартра, феноменологический марксизм ↑М. Мерло-Понти, социальная философия ↑Франкфуртской школы, югославская группа «Праксис»). В этот период Л. Альтюссер был одним из немногих философов-марксистов, решительно выступивших против превращения марксизма из научной теории в разновидность гуманистического мировоззрения. Этой проблеме была посвящена его статья «Марксизм и гуманизм», опубликованная в 1965 в журнале «*Nouvelle Critique*» и перепечатанная затем с комментариями и дополнениями в сборнике статей «За Маркса» (1965). В ней Л. Альтюссер выдвинул свою знаменитую и вызвавшую множество споров формулу, согласно которой «марксизм есть теоретический антигуманизм».

Подход Л. Альтюссера к исследованию понятия «гуманизм» и его роли в формировании философии марксизма определяется противопоставлением «молодого» и «зрелого» К. Маркса, с одной стороны, и понятий ↑«идеология» и «наука» – с другой. Анализируя процесс формирования философии марксизма, Л. Альтюссер выделяет в нем два периода: гуманистический и научный. Первоначально (1840–1845) молодой К. Маркс ориентировался на абстрактную философию человека в качестве теоретического фундамента своих исследований истории и политики. Этот гуманистический период в развитии мысли К. Маркса отмечен двумя этапами: рационалистически-либеральным гуманизмом в духе И. Канта и И.Г. Фихте, согласно которому сущность человека заключается в свободе и разуме, и гуманизмом Л. Фейербаха, в основе которого лежит понятие отчужденной родовой сущности человека. Оба эти этапа характеризуются тем, что абстрактно понятая сущность человека выступает здесь в роли основы развития общества, истории и политики.

Однако, согласно Л. Альтюссеру, в ходе более поздних исследований капиталистического общества и механизмов его воспроизводства К. Маркс пришел к выводу, что такое понимание гуманизма носит абстрактный характер и представляет собой искаженное отражение социальной реальности, т.е. сугубо идеологическое явление. Начиная с 1845 К. Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека. Этот разрыв включает в себя три взаимосвязанных момента: (1) создание новой теории истории (исторического материализма), в основу которой К. Маркс кладет комплекс принципиально новых понятий: общественная формация, производительные силы, производственные отношения, способ производства, базис, надстройка, идеология и т.д.; (2) критика К. Марксом всяких теоретических притязаний гуманизма на то, чтобы служить принципом объяснения истории и политики; (3) определение гуманизма как идеологии и противопоставление его на этом основании научно-теоретическому исследованию общества. Т.о., отвержение теоретических притязаний гуманизма сопровождается признанием его идеологической функции, что и позволяет Альтюссеру говорить о теоретическом антигуманизме К. Маркса. Суть этой концепции сводится к утверждению, что К. Маркс пришел к созданию научной теории истории и общества (исторического материализма) только благодаря своему разрыву с абстрактной философией человека и принятию за основу анализа понятия «общественная формация» как конкретной и многоуровневой социальной целостности, определяемой комплексом взаимосвязанных общественных (экономических, политических, идеологических) отношений.

АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ – термин, использованный ↑М. Фуко в одноименной работе для обозначения своего исследовательского метода. Книга под заголовком «**А.З.**» (1969) задумывалась как диалог с самим собой. Остатки этой ранней диалогической версии встречаются и в самом тексте. В опубликованном тексте отражаются исследования М. Фуко 1960-х гг. и разрабатываются два важных понятия: ↑дискурс и архив. Дискурс есть речь, и М. Фуко конструирует ее вне связи с субъектом или произведением. То, что он продемонстрировал в своих предшествующих исследованиях, посвященных безумию, болезни и гуманитарным наукам, являлось «археологическим» исследованием структур знания, для описания которых не было существенным, являлся ли автор научным авторитетом, как и то, строилась ли аргументация в анализируемых произведениях научным образом. Характеризуя свой «археологический» метод, М. Фуко выделяет в качестве его объекта «высказывания». Последние он определяет как мельчайшие элементы всякой речи (дискурса), которую необходимо заново расположить в «истории мысли» (при этом он не говорит об идеях или проблемах), ставя перед собой задачу реконструировать игру истины, к которой эта речь относится. Археолог, по М. Фуко, действует так же, как ученый-позитивист, а именно: выявляет и описывает то, что говорится, в качестве того, что в историческом отношении составляет определенную речь. Вместо того чтобы соотносить высказывания с определенным автором или его произведением, М. Фуко соотносит их

с «архивом», представляющим собой совокупность всех высказываний, которые делались в ту или иную эпоху, например, по поводу болезни или безумия. Работа археолога носит конструирующий, а не реконструирующий характер. Архив также не есть нечто заранее существующее, но то, что создается. Свою критику по адресу «истории идей» М. Фуко не рассматривает как некое альтернативное ей учение. После 1969 М. Фуко больше не использовал понятия «высказывание» и «архив» и заменил концепцию археологии концепцией «генеалогии». Поэтому **А.З.** – не учение о методе, а экспериментальная книга размышлений историка и аналитика дискурса.

АРХИВ – см. **АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ**

АУТОПОЙЭСИС (от греч. *auto* – само и *poiēsis* – созидание) – понятие, используемое в теории социальных систем ↑Н. Лумана, в свою очередь разработанной в соответствии с логикой различений Дж. Спенсера-Брауна и концепцией аутопойэсиса У. Матураны. Под системой у Н. Лумана понимается совокупность таких элементов, которые порождаются самой системой как нечто отличное от окружающего их мира. Клетки в их взаимодействии порождают клетки и одновременно – живые системы. Мысли или переживания порождают мысли и переживания и образуют системы сознания. Коммуникации требуют присоединения других коммуникаций и образуют системы коммуникаций. Под элементом, т.о., подразумевается некоторая операция, а не нечто предметное или вещественное. Эти системы для своих операций, конечно, требуют затрат энергии, включены в каузальную связь и поэтому в каком-то смысле являются открытыми. Без мозга, нервной системы и тела сознание существовать не может, но не они определяют связи переживаний и мыслей. Можно сказать, что мысли вытекают только из мыслей, а не из мозга, и поэтому системы являются замкнутыми. Важнейшим следствием такой интерпретации систем в радикальном конструктивизме стало изменение представлений о структуре. Структура системы – это средство ограничения допускаемых в системе отношений. Структуры суть «значимости», «связи», «ожидания», «повторяемости» – все то, что, *ограничивая* подсоединение потенциальных элементов, ускоряет коммуникацию. Структура состоит из отрицаний, из возможностей сказать «нет», из тех механизмов, которые делают возможным подсоединение (актуализацию) одного системного элемента и потенциализацию или отрицание всего остального мира. И именно это «нет» удваивает мир, делает возможным существование его как в позитивной, так и в негативной редакции (в виде ложного, некрасивого, незаконного, нелюбимого, лишенного власти и денег и т.д.). Это «нет» делает возможным существование контекста или горизонта системы, а следовательно, делает возможным конструирование мира.

Под структурой понимаются средства, обеспечивающие продолжение аутопойэсиса. Общество интерпретируется Н. Луманом как аутопойэсис коммуникаций. Чтобы аутопойэсис не заканчивалась, обществу требуются своего рода «рифмы», т.е. средства связи «поэтических» предложений. В обществе такими средствами связи и одновременно конструирования выступают смысловые медиумы коммуникации – истина, ↑власть, право, деньги, прекрасное, любовь. Но если элементом конструирующей саму себя систему становятся мгновенные события, как же в таком случае обеспечивается самоконструирование, или аутопойэсис, системы, ведь она живет лишь одно мгновение? Дело в том, что некоторые из этих операций, угасая, успевают обеспечить себе подсоединение следующих. Они обладают подсоединительной способностью, которая интерпретируется как *смысл*. Смысл имеет все то, что подсоединилось, встроилось во временную последовательность событий. Смысл понимается не в герменевтическом (↑Герменевтика), семантическом (↑Семантика) или логическом аспектах, а как средство связывания или конструирования системных операций. Также как и У. Матурана, Н. Луман полагает, что система познает тем, что существует или продолжается. Ведь существовать – значит выбирать именно те элементы в горизонте возможных, которые неким осмысленным образом связаны с предыдущими. Наблюдение (и коррелятивные ему процессы различения, отрицания, познания) отождествляется с селекцией следующих состояний или операций системы. Онтологически система никаких структур не имеет, являясь лишь последовательностью вспыхивающих и тут же угасающих событий. Всякая же длительность или временна́я стабильность есть собственная конструкция системы. Тот факт, что система длится, что она имеет прошлое и будущее, – всего лишь моментальная мысль (в системе сознания) или тема обсуждения (в коммуникации), возможные благодаря актуализации смыслового различения прошлое/будущее, которое обеспечивает интеграцию (подсоединение) ментальных событий или коммуникативных актов.

БИОВЛАСТЬ (фр. *biopouvoir*) – понятие совр. политической философии, введенное в употребление ↑М. Фуко. Термин впервые употреблен в работе «Воля к знанию» (1976), являющейся первым томом его «Истории сексуальности», а также в курсе лекций, которые философ читал в Коллеж де Франс в сер. 1970-х гг. Исследуя генеалогию форм ↑власти, М. Фуко приходит к выводу, что с к. 18 – нач. 19 в. начинают происходить кардинальные изменения в способах управления европейскими обществами. До этого периода власть, по мнению М. Фуко, была отношением между сувереном и подданными, строившимся по принципу «взимания» тех или иных ресурсов. Крайним проявлением этого принципа является право суверена предать подданного смерти. С на-

ступлением совр. эпохи эта «негативная» власть начинает отходить на второй план и уступает место новым технологиям властвования, нацеленным на управление жизнью как таковой. Эту технологию отправления власти, объектами которой становятся такие совершенно новые, неведомые ранее феномены, как «население» и его «жизнь», М. Фуко и называет «биовластью». Появление этой новой технологии отправления власти он увязывает с развитием капиталистических отношений и формированием национальных государств. Связанная с этими процессами необходимость развития, накопления и рационального перераспределения ресурсов вызвала к жизни новый, «позитивный» облик власти, основанный уже не на страхе смерти, а на защите жизни. Внутри «биовласти» М. Фуко выделяет две составляющие: «анатомо-политику», базирующуюся на контроле жизни человеческого тела, увеличении его возможностей и производительности при помощи дисциплинарных технологий, и «биополитику», регулирующую жизнь населения в целом, ее продолжительность, качество, уровень рождаемости и т.д. при помощи таких основанных на росте знания технологий власти, как демография, массовое образование, здравоохранение, сексуальность и т.п. Подобное превращение жизни в политический объект приводит к тому, что обратной стороной и крайними формами **б.** становятся такие явления, как евгеника, расовая политика, а также массовый геноцид, осуществляемый по расовому либо национальному признаку, обычно обосновываемый необходимостью защиты жизни рода.

В наст. время различными теоретиками делаются попытки дальнейшего развития и углубления понятия **б.** Так, Дж. Агамбен в ряде своих работ критикует М. Фуко за чрезмерное историческое противопоставление понятий **б.** и суверенитета, которые, по мнению Дж. Агамбена, всегда были между собой тесно связаны, просто совр. эпоха с присущим ей ранее невиданным уровнем насилия сделала эту связь очевидной. А. Негри и М. Хардт рассматривают **б.** как одну из наиболее мощных форм «реального подчинения труда капиталу» и при этом критикуют М. Фуко за недостаточное внимание к ее продуктивным аспектам. Реальная динамика **б.**, по мнению А. Негри и М. Хардта, такова, что она, являясь эффективным инструментом капиталистической эксплуатации, одновременно предоставляет новые возможности для сопротивления существующему порядку.

БЛАГО – общая позитивная оценка, применяемая не только к личности, но и к действию, состоянию или вещам. Греческое слово *agathon* изначально характеризовало лишь пригодность чего-либо. Противоположным понятию «благого» в этом морально нейтральном смысле выступает понятие «плохого», выражающее относительную непригодность. Относительное значение понятия **б.** бывает двух видов: техническое **б.** и прагматическое **б.** Технически благими считаются *средства и пути*, ведущие к успешному осуществлению предполагаемой цели. Прагматически благими называют *частные намерения*, приводящие к осуществлению общего и главного намерения. Наряду с морально нейтральным смыслом «благое» имеет и узкий *моральный* смысл. Спорным остается вопрос, является ли «благое» в моральном смысле одноместным или, по крайней мере, двуместным предикатом. Ф. Ницше вслед за Б. Спинозой утверждал, что в собственно моральном смысле можно говорить только о некоем относительном **б.** Поэтому оба мыслителя полагали, что безотносительное противоположное понятие ↑«злого» бессмысленно, и намеревались, не проводя дальнейших различий, ввести нейтральное в *моральном* смысле понятие «плохого» в качестве понятия, противоположного **б.** В обыденном языке отсутствует различие для понятия «благого», подобное различию между «плохим» и «злым». Тем не менее И. Кант попытался выстроить различие между обусловленным и безусловным **б.** посредством введения понятийной пары «хорошее» и «благое» («доброе»). Узкий моральный смысл «благого» отражает теоретические запросы ↑этики. Нам предлагают различные варианты ответа на вопрос, с чем должно быть соотнесено моральное **б.** Сторонники консеквенциалистской этики кладут в основу моральной оценки *успешность действия*. Однако если мы поставим моральное **б.** в зависимость от принципов действия, то тем самым перейдем на позиции этики, которую со времен Ч.Д. Броуда именуют деонтологией. Радикальная форма субъективизма – ↑эмотивизм – отрицает абсолютную значимость «благого» и понимает «благое» исключительно как «хорошее» или «радостное». Эмотивизм, представителями которого являются А. Айер и Ч.Л. Стивенсон, утверждает, что «благое» не является ни объективным свойством вещи, ни принципом действительности, но просто эмоциональной позицией субъекта, которую он выражает. ↑Дж. Э. Мур выступил против тезиса об отождествлении «благого» и «радостного». Согласно Дж. Э. Муру, в основе подобного понимания лежит ↑«натуралистическая ошибка». Поэтому такие качества, как «благое» и «плохое», ложно отождествляются с такими натуральными качествами, как «приятный» или «полезный». Понятие **б.** не может быть проанализировано с т. зр. фундаментальных качеств, оно само уже должно предполагаться в любом определении **б.** Вот почему Дж. Э. Мур писал, что понятие **б.** является «простым» и «неанализируемым». Наше знание о **б.** мы не можем вывести из других, более простых качеств **б.**, – отсюда Дж. Э. Мур вывел гносеологическое следствие, что наши знания о **б.** должны быть «интуитивными». Его позицию характеризуют как «этический интуиционизм». Интуиционизм связан с моральным реализмом, рассматривающим **б.** как качество независимого от субъекта положения вещей. Против этого тезиса направлена реалистическая

теория Дж. Макдауэла. Из теории познания он заимствует различие первичных и вторичных качеств и понимает **б.** как вторичное качество. Предмет является зеленым, если он в качестве соответствующего объекта восприятия при соответствующих условиях восприятия выглядит зеленым. Подобным образом **б.** должно мыслиться как диспозициональное качество, которое в надлежащих обстоятельствах и при наличии надлежаще воспитанного субъекта вызывает аффективную реакцию и посредством этого подтверждает свою реальность. Для Дж. Макдауэла **б.** также является диспозициональным качеством, которое остается понятийно связанным с человеческой чувственностью. Наряду с эмотивизмом моральное **б.** связывается с волей субъекта (этика воли) в такой отмеченной влиянием И. Канта теории, как теория этических максим ↑О. Хеффе. Однако воля не является благом для случайных по своей направленности устремлений личности; моральное **б.** определяется посредством исторически инвариантного принципа: морального закона как неэмпирического принципа разума. В своей попытке мыслить **б.** «основательнее», чем это делает традиция, Хеффе останавливается на «идее совершенного **б.**». В противовес Дж. Э. Муру он указывает на то, что вопрос об определении **б.** как родового понятия этики оказывается излишним и что с *моральной* точки зрения **б.** может быть позитивно определено как нечто, «что человек оценивает как безгранично позитивное».

БОЛЬ. Начиная с античности, **б.** определяется через противопоставление удовольствию. Такое определение, в частности, восходит к Эпикуру. Эпикурейские идеи определили ход рассуждений представителей утилитаризма (И. Бентам, Дж. С. Милль), согласно которым содержание человеческого существования заключается в стремлении к счастью, последнее же, в свою очередь, состоит в максимизации удовольствия и избегании боли. Тем самым тема **б.** фактически изгоняется из сферы философского размышления. Она возвращается туда благодаря, с одной стороны, обращению к идеям Р. Декарта (соматизация **б.**, ее связь с переживаниями ↑тела). С другой стороны, тема **б.** разрабатывается в Новое время в русле, проложенном религиозным понятием страдания. В философии страдания (буддийской и христианской) речь идет не об избегании **б.**, а о возвышении над ней; смысл человеческой жизни усматривается в достижении такого состояния, которое предполагает освобождение как от **б.**, так и от чувственного наслаждения.

Картезианская гносеологическая установка таила в себе противоречие между опорой на то, «что *ясно* и *отчетливо* для ума» и ощущением **б.**, которая, «хотя и является ясным восприятием, однако не отчетлива». Решение этого противоречия, по Р. Декарту, в том, что **б.** признается *пограничным* феноменом, поскольку она проистекает «от тесного и глубинного единения нашей мысли с телом: <...> таковы все ощущения **б.**, щекотки, света и цветов, звуков, запахов, вкусов, тепла, твердости»; она есть «некий смутный модус мышления». Вплоть до 20 в. рационалистическая традиция, исходящая из *трансцендентального* (а значит, лишенного тела) субъекта познания, не дает ответа на вопрос, как возможно схватить в единстве понятия «ясное восприятие» **б.** и «смутный модус мышления»? Дело в том, что сильная, всепоглощающая боль исключает рефлексию, которая возможна лишь *post factum*, опосредованно.

Воскрешая интерес к телу, Ф. Ницше обращается к проблеме **б.**: «Мы, философы, не вольны проводить черту между душой и телом <...> мы должны непрестанно рожать наши мысли из нашей **б.** и по-матерински передавать им все, что в нас есть». Но боль – и здесь парадокс – неведома «больным мыслителям», уповающим на разум. В дальнейшем в западной философии утвердился отказ от дихотомии тела и духа, внутреннего и внешнего, своего и чужого. Такие феномены, как фантомная боль («фибромиалгия»), скорбное бесчувствие и пр., не схватываются бинарными категориями классического разума. В ↑философской антропологии признано, что **б.** позволяет разглядеть сущностную «основу вещей» (↑М. Шелер). В то же время она отказывается от отрицательной трактовки **б.**, которая ценна не сама по себе, но лишь как аффект, энергию которого можно претворить в продуктивную силу творчества.

Особенность совр. цивилизации образа, потребления и комфорта в том, что она вытесняет **б.** «в сферу случайного» и исключает ее из жизни, тогда как в традиционном обществе («героическую эпоху», по ↑Э. Юнгеру) человек воспитывался так, чтобы уметь «включать **б.** и устраивать жизнь так, чтобы он в каждый момент был готов к встрече с **б.**». Следуя Ф. Ницше, который, оппонируя европейской традиции, утверждал: «Удовольствие и **б.** – не противоположности», Э. Юнгер полагает, что противоположность **б.** не удовольствие, а скука, которая есть «не что иное, как размазанная во времени **б.**». Боль, равно как и благодать, связывается с подлинностью события, однако к благодати стремятся, а **б.** избегают. Боль заполняет человека без остатка, освобождая от бессмысленности и пустоты существования; скука же связана с пустотой, т.е. отсутствием сильных впечатлений. **б.** концентрирует время, а скука его «убивает».

Полемизируя с Р. Декартом, у которого «машина тела» устроена так, что любое ее действие вызвано «страстью души» (понимаемой как *passion*, претерпевание), антропология 20 в. признает, что многие состояния души производны от движения тела, от «техник тела» (М. Мосс). Тело не менее чем письмо участвует в сохранении и передаче традиции. Ощущения и переживания **б.** заданы социальной реальностью и зависят от культурной самоидентификации человека. В совр. стерильном и анестезированном обществе (обществе «обезбо-

ленных») человек ищет новые способы выхода к реальности; **б.** выступает критерием истины присутствия.

Если обезболивание не было главной задачей древней медицины, исходившей из того, что анестезия – признак смерти, то совр. западная медицина, напротив, ставит себе задачу устранить **б.** В ее основе лежит естественнонаучная установка: лечить нечувствительное и обездвиженное, а, по сути, – неживое тело, с которым нет эмоционального контакта. Обезболенное существование безжизненно, т.к. из него изъята активность переживания. Реакцией на тактильную депривацию человека стало широкое распространение в искусстве 20 в. аутодеструктивных перформансов, а также новые ритуалы субкультур – пирсинг, скарт, татуировки, феномен «каттеров» (термин ↑С. Жижека), экстремальный спорт и т.д. Отсюда проистекает смена акцента в совр. философско-антропологической теории: **б.** рассматривается не только с медико-биологических позиций, но и как феномен культуры, а медицинское воздействие не ограничивается фармакологическим обезболиванием, в него включается задача свободы восприятия или невосприятия **б.**

БЫТИЕ (греч. *einai, ousia*; лат. *esse*) – одно из центральных понятий философии. Возрождение интереса к проблеме бытия в 20 в., как правило, сопровождается критикой ↑неокантианства и ↑позитивизма. При этом ↑философия жизни, считая принцип опосредования спецификой естественных наук и ориентирующегося на них ↑сциентизма (опосредованное знание имеет дело только с отношением, но никогда – с самим **б.**), апеллирует к непосредственному знанию, интуиции – но не интеллектуальной интуиции рационализма 17 в., а интуиции иррациональной, сродни художественной. Разум отождествляется в философии жизни с научным рассудком, т.е. с функциональным принципом – в этом общность ее предпосылок с теорией познания неокантианства и позитивизма: оба направления отождествили **б.** с изменчивым и текучим становлением, а согласно ↑А. Бергсону, бытие – это поток творческих изменений, неделимая непрерывность, или длительность (*la durée*), которая дана нам в интроспекции. Сходным образом В. Дильтей видит сущность бытия в историчности, а ↑О. Шпенглер – в историческом времени, составляющем природу души.

Иной подход к **б.** предлагается в ↑феноменологии. Старший современник ↑Э. Гуссерля А. Мейнонг противопоставляет неокантианскому принципу «значимости», отнесенному к субъекту, понятие «очевидности», исходящей от объекта и потому строящейся не на нормативных началах (долженствовании), а на основе бытия. В основу теории познания А. Мейнонг кладет теорию предмета, исходный пункт которой – различение объекта и бытия, сущности (*Sosein*) и существования (↑Dasein). Требование очевидности как критерия истинности лежит также в основе феноменологического «усмотрения сущности»; однако фактическая ориентация Э. Гуссерля на психологию (как и Ф. Брентано, который считает непосредственно постигаемыми лишь феномены душевного мира) обусловила постепенный переход его на позиции трансцендентализма, так что подлинным бытием у него во второй период стал не мир «истин самих по себе», а имманентная жизнь трансцендентального сознания. Согласно Э. Гуссерлю, «трансцендентальное сознание есть абсолютное бытие»; это имманентное **б.**, не нуждающееся ни в какой «вещи» для своего существования (так Б. Спиноза определял субстанцию). Чистое сознание, по Э. Гуссерлю, – это изначальная категория, в которой коренятся все другие регионы бытия. ↑М. Шелер видит в неокантианстве и позитивизме апологию тех тенденций индустриальной цивилизации, которые превратили человека в *homo faber*, противостоящего не только природе, но и **б.**, всякой непосредственной данности вообще. Осуществляя в ↑этике тот же поворот к онтологизму (↑Онтология), который ранний Э. Гуссерль сделал в логике, М. Шелер относит нравственные ценности не к миру долженствования, а к идеальному миру **б.** Тем самым они перестают быть чем-то отнесенным к субъекту, т.е. отношениями, и выступают как не зависящее от субъекта «в-себе-бытие», как особый регион **б.** – *ordo amoris* («строй любви»), «закон сердца» (Б. Паскаль), раскрывающийся в феноменологическом созерцании. Если у Э. Гуссерля бытие есть абсолютное, или чистое, сознание, то в персоналистической онтологии М. Шелера **б.** – это личность, понимаемая как не объективируемая в ее глубинной сущности «субстанция-акт», отнесенная в своем **б.** к верховной личности – Богу. Но, возрождая традицию августинианства, М. Шелер в отличие от Августина рассматривает высшее **б.** как бессильное по отношению к низшему, и причина этого в том, что, по М. Шелеру, духовное **б.** не более изначально, чем **б.** слепой жизненной силы, которая определяет собой реальную действительность. Неоавгустинианство М. Шелера оказалось привитым к стволу философии жизни в ее ницшеанском варианте: начало жизни и силы – в лучшем случае безразличное к добру и злу, а скорее, пожалуй, и злое – противостоит у него бессильному идеальному миру духа, и для самого М. Шелера из двух полюсов – бессильного духа и бездуховной силы, скорее последняя должна быть отождествлена с бытием.

↑Н. Гартман, отталкиваясь, как и М. Шелер, от неокантианства, объявил **б.** центральным понятием философии, а онтологию – главной философской наукой, основой как теории познания, так и этики. **Б.**, по Н. Гартману, выходит за пределы всякого сущего и потому не поддается прямому определению; предмет онтологии – бытие сущего. Исследуя – в отличие от конкретных наук – сущее как таковое (*ens qua ens* Аристотеля), онтология тем самым касается и бытия. Взятое в своем

онтологическом измерении, сущее, по Н. Гартману, отличается от предметного **б.**, или «бытия-в-себе», как его обычно рассматривает гносеология, т.е. как объект, противоположный субъекту; сущее как таковое не является противоположностью чего бы то ни было, оно также нейтрально по отношению к любым категориальным определениям. Бытийные моменты сущего – существование (*Dasein*) и качественная определенность, связанная с сущностью (*Sosein*); модусы **б.** сущего – возможность и действительность, способы **б.** – реальное и идеальное бытие. Категории Н. Гартман рассматривает как принципы**б.** (и отсюда уже – как принципы познания), а не как формы мышления. Онтологическая структура реального мира, по Н. Гартману, иерархична: неживое, живое, душевное и духовное – вот «слои», или «уровни», **б.**, причем каждый высший слой базируется на низшем. Онтология Н. Гартмана исключает эволюционизм: слои **б.** составляют инвариантную структуру сущего. В этом отношении учение Н. Гартмана сходно с иерархией уровней **б.** в томизме, однако от томистско-аристотелианского подхода его отличает тезис (общий у Н. Гартмана и М. Шелера) о бессилии высшего слоя по отношению к несущему его низшему (органической природы по отношению к неорганической, духа – по отношению к жизни) и связанное с ним положение о внебытийном статусе ценностей, перекликающееся с теорией ценностей неокантианцев. ↑М. Хайдеггер видит основную задачу философии в раскрытии смысла бытия сущего. В «Бытии и времени» (1927) М. Хайдеггер вслед за М. Шелером раскрывает проблему **б.** через рассмотрение **б.** человека, критикуя Э. Гуссерля за то, что он рассматривает человека как сознание (а тем самым – знание), тогда как надо понять его как **б.** – «здесь-бытие» (Dasein), которому свойственны «открытость» («бытие-в-мире») и «понимание бытия». Бытийную структуру человека М. Хайдеггер называет ↑экзистенцией. Не мышление, а именно экзистенция как эмоционально-практически-понимающее сущее открыто смыслу **б.** Источником открытости «тут-бытия» М. Хайдеггер считает его конечность, смертность, временность; предлагая увидеть бытие в горизонте времени, М. Хайдеггер тем самым объединяется с философией жизни против традиционной онтологии, критикуя ее за то, что она, начиная с Платона и Аристотеля, якобы отождествляла **б.** с сущим (это отчасти справедливо лишь по отношению к номинализму и эмпиризму 17 в., а также к позитивизму и философии жизни); трансцендентальный идеализм (в т.ч. и феноменологию Э. Гуссерля 1910–1920-х гг.) М. Хайдеггер характеризует как субъективизм «забвения бытия». Как и Ф. Ницше, М. Хайдеггер видит источник «забвения бытия» в платоновской теории идей, отвергает попытки толковать **б.** как Бога, как «высшее сущее».

Т.о., в 20 в. наметилась тенденция возвращения **б.** его центрального места в философии, связанная со стремлением освободиться от той тирании субъективности, которая была характерна для европейской мысли Нового времени и легла в основу индустриально-технической цивилизации.

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

ВЛАСТЬ (англ. *power*, нем. *Macht*, фр. *pouvoir*) – одно из центральных понятий совр. ↑политической философии, политической теории и социально-научного знания. Важнейшей особенностью как концептуализации, так и использования понятия **в.** в совр. социальной науке является отсутствие к.-л. единого подхода, что не позволяет выразить содержание этого понятия при помощи к.-л. одной формулы. В западной философии 20 в. можно выделить целый ряд подходов к исследованию феномена **в.**, получивших широкий резонанс как в философии, так и в области социально-научного знания.

В политической философии и социально-научном знании первой половины 20 в. важнейшие подходы к анализу понятия **в.** связаны с именами К. Маркса и ↑М. Вебера. Основу для понимания феномена **в.** в марксизме составляют материалистическое понимание истории и теория классовой борьбы. Для К. Маркса всякая **в.** является классовой, при этом социально-экономичес-

кая форма классовой **в.** характеризуется им как базисная форма, тогда как политические, правовые, идеологические и иные формы **в.** относятся К. Марксом к числу надстроечных феноменов. В соответствии с этим подходом политика понимается как высший продукт классовой борьбы, важнейшим же оказывается вопрос об устройстве государственной власти. Государственная **в.** является выражением политического господства определенного класса; поэтому политическая борьба есть борьба классов за сохранение или завоевание государственной **в.** Революционная политика представляет собой борьбу пролетариата и его союзников за свержение политического господства буржуазии, за взятие **в.** пролетариатом и его политическим авангардом – коммунистической партией, за разрушение старого государственного аппарата и за установление революционной государственной **в.** нового типа – диктатуры пролетариата. В 20 в. подходы к анализу феномена **в.**, заложенные К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. Лениным, получают развитие в работах ↑Л. Альтюссера, Э. Балибара, Т. Боттомора, ↑А. Грамши, Э. Манделя, Р. Милибэнда, Н. Пуланзаса, Г. Тьернборна и др. мыслителей марксистской и неомарксистской (↑Неомарксизм) ориентации.

Понятие **в.** занимает важное место в политической социологии ↑М. Вебера. Наряду с понятием господства (*Herrschaft*) М. Вебер использует понятие **в.** (*Macht*) для формулировки основоположений своей политической социологии. Согласно М. Веберу, «*власть* означает любой шанс навязать свою волю в рамках социального отношения, даже несмотря на сопротивление и независимо от того, на чем основан этот шанс». В этом смысле **в.** является внутренним элементом социального отношения и подразумевает определенное неравенство взаимодействующих сторон. Однако М. Вебер отказывается положить понятие **в.** в основу своей политической социологии на том основании, что оно является чересчур аморфным с социологической точки зрения. В действительности любое присущее человеку качество или совокупность качеств способны дать ему шанс на проведение в жизнь своей воли в той или иной конкретной ситуации. Понятие господства, напротив, лишено подобного рода аморфности, и поэтому именно его М. Вебер кладет в основу своей политической социологии.

Господство рассматривается М. Вебером как частный случай властных отношений. Оно определяется им как «вероятность того, что определенные (или все) приказы вызовут повиновение у определенной группы людей». В отличие от отношений **в.**, где навязывание одной стороной своей воли другой стороне не подразумевает получения у более слабой стороны согласия на подчинение более сильной, для реализации отношений господства необходимо наличие стремления к повиновению («уступчивости») у тех, кому отдаются приказы в надежде на их исполнение. Т.о., отношения господства предполагают определенные ожидания, причем как со стороны тех, кто господствует, так и со стороны тех, кто повинуется: первые ожидают, что их команды будут исполнены теми, кому они адресованы, тогда как последние ожидают, что отдаваемые им приказы будут законными и справедливыми. В зависимости от того, на основании какого рода мотивов осуществляется реализация отношений господства между теми, кто отдает приказы, и теми, кто им подчиняется, Вебер выделяет три типа легитимного господства: традиционный, харизматический и легально-бюрократический.

В области социально-научного знания важную роль в концептуализации феномена политической **в.** сыграла концепция Т. Парсонса. Согласно Т. Парсонсу, **в.** выполняет в политической системе совр. общества роль посредника, аналогичную той, которую деньги выполняют в его экономической системе. При этом область действия **в.** как посредника не ограничивается одной политической системой, но распространяется еще на три подсистемы совр. общества – экономическую подсистему, подсистему социальной интеграции и подсистему поддержания культурных образцов. В структурном функционализме Т. Парсонса понятие институционализированной системы власти выдвигает на первый план систему отношений, в рамках которой некоторые разновидности обещаний и обязательств, навязанные принудительно или взятые добровольно, рассматриваются как подлежащие исполнению, т.е. как такие, выполнения которых могут потребовать уполномоченные действующие лица в соответствующих нормативных условиях. Кроме того, отношение **в.** предполагает, что в случае отказа деятелей от подлежащих исполнению обязательств на них будут наложены санкции, выполняющие в одних случаях роль устрашения, а в других – наказания. Т.о., согласно Т. Парсонсу, **в.** является «реализацией обобщенной способности, состоящей в том, чтобы добиваться от членов коллектива выполнения их обязательств, легитимированных значимостью последних для целей коллектива, и допускающей возможность принуждения строптивых посредством применения к ним негативных санкций».

Для либерального подхода к истолкованию феномена **в.** характерна тенденция к ее легалистской минимализации, что находит наиболее яркое выражение в отождествлении **в.** с властью закона (Л. фон Мизес, ↑Ф.А. фон Хайек). Показательна в этом плане позиция Ф.А. фон Хайека, для которого единственная **в.**, заслуживающая этого названия, – это предельно обезличенная **в.** закона. Источником **в.** здесь становится не государство, а закон, и только **в.** закона следует подчиняться гражданам. Либерализм, или, как его предпочитает называть Ф.А. фон Хайек, «истинный индивидуализм», требует строгого ограничения всякой принудительной или исключительной **в.** В основе этого требования лежат прежде всего соображения эпистемологического характера – сознание ограниченности индивидуально-

го знания и тот факт, что ни один человек или группа лиц не могут обладать всей полнотой знаний. В то же время в отличие от анархизма либерализм не отрицает принудительную **в.** как таковую, но требует ее ограничения теми сферами, где она необходима для минимизации уровня насилия в обществе. Правление в рамках закона призвано гарантировать свободу индивидов при помощи четких и ясных правил, основная функция которых состоит в информировании индивидов о сфере их ответственности. Иными словами, либерализм видит решение проблемы политической **в.** в замене суверенной **в.** на правление закона, гарантирующего основные права и свободы граждан.

Собственно философские концептуализации **в.** в западной философии 20 в. относительно немногочисленны. Наиболее известными примерами могут служить работы ↑Б. Рассела «Власть» (1938), фр. философов ↑А. Кожева «Понятие власти» (1942) и Б. де Жувенеля «Власть: Естественная история ее возникновения» (1945), амер. философа Дж. Сантаяны «Господство и власть» (1951) и амер. философа нем. происхождения ↑Х. Арендт «*Vita Activa*» (1958) и «О насилии» (1970). Особое место в концепциях **в.**, созданных в западной философии 20 в., занимает также ↑«микрофизика **в.**» ↑М. Фуко.

Для Б. Рассела характерно понимание **в.** как психологического феномена. Стремление к **в.**, наряду со стяжательством, тщеславием и соперничеством, он относит к числу четырех самых могущественных человеческих страстей, которые являются движущими силами в политике. Сама **в.** понимается Б. Расселом как способность достижения желаемых целей; при этом из двух людей со сходными устремлениями больше **в.** имеет тот, кто способен достичь большего. Согласно Б. Расселу, понятие **в.** является для социальных наук в той же мере фундаментальным, в какой понятие энергии – для физики. Как для проявления энергии в природе, для проявления **в.** в обществе характерно многообразие форм, и потому было бы неверно считать ту или иную форму **в.** базисной, а все остальные – производными от нее. Руководствуясь этим методологическим принципом, Б. Рассел выделяет три основные формы **в.**: военную, экономическую и **в.** над убеждениями – в зависимости от того, при помощи каких методов осуществляется **в.** над людьми – при помощи прямой физической власти над телом, при помощи системы вознаграждений и наказаний или же посредством влияния на взгляды и убеждения людей. Подобная классификация основных форм **в.** была воспринята представителями школы «политического реализма» (Х. Моргентау, Дж. Кеннан, Г. Киссинджер и др.); в наст. время она активно используется в исследованиях по теории и практике международных отношений (М. Манн, Дж. Най и др).

Разностороннему рассмотрению феномена **в.** посвящена работа А. Кожева «Понятие власти». В методологическом плане его концепция представляет собой попытку синтеза феноменологического, метафизического и онтологического подходов к анализу **в.** С точки зрения А. Кожева, исследование понятия **в.** должно предшествовать всем исследованиям политической власти и государства. Согласно А. Кожеву, «власть есть *возможность действия* одного деятеля на других (или на другого) без того, чтобы они противодействовали ему, хотя и *способны* это сделать». В историко-систематическом плане А. Кожев выделяет четыре теории **в.** Теологическая, или теократическая, теория утверждает, что изначальная и абсолютная власть принадлежит Богу, а все остальные власти выводятся из нее и носят по отношению к ней относительный характер. Теория **в.** Платона исходит из того, что «правая», или «законная», **в.** опирается на ↑справедливость. В теории Аристотеля **в.** обосновывается мудростью, или знанием. Наконец, теория власти Г.В.Ф. Гегеля сводит отношения **в.** к отношениям Господина и Раба, из которых первый был готов рисковать жизнью ради «признания» со стороны Другого, тогда как другой предпочел ↑смерти подчинение. Все эти четыре теории исключают друг друга, поскольку каждая из них видит в теории, признающей иной тип **в.**, редукцию **в.** к простому проявлению силы. Последняя, однако, не имеет ничего общего с **в.**, будучи ее полной противоположностью.

Противопоставление **в.** и насилия красной нитью проходит также через коммуникативную концепцию **в.**, принадлежащую Х. Арендт. Согласно Х. Арендт, **в.** «соответствует человеческой способности действовать совместно». В отличие от насилия, средства которого доступны для накопления, **в.** существует лишь в той мере, в какой она реализуется в делах и речах совместно живущих людей. **В.** есть то, что позволяет существовать публичному пространству как сфере действия свободных и равных граждан. **В.** никогда не является достоянием отдельных индивидов; она принадлежит группе и существует до тех пор, пока существует группа. **В.** ограничивается не изнутри, но существованием других центров власти. По мнению Х. Арендт, «эта ограниченность власти плюральностью не случайна, ибо эта плюральность и есть ее основная предпосылка».

Единственным серьезным соперником **в.** является насилие, энергия которого поддается накоплению и монополизации в форме средств насилия. Насилие отличается инструментальным характером; как и все средства, оно нуждается в оправдании той целью, на достижение которой направлено. По этой причине насилие несамодостаточно; **в.** же, напротив, является целью сама по себе. Структура **в.** предшествует всем возможным целям и превосходит их. В отличие от насилия **в.** не имеет инструментального характера; она представляет собой базисное условие, позволяющее группе людей мыслить, рассуждать и действовать.

Будучи внутренне присущей политическому сообществу, **в.** не нуждается в оправдании; единственное,

что ей необходимо, – это легитимация. Хотя **в.** возникает везде, где люди собираются и действуют совместно друг с другом, она черпает свою легитимность из изначального факта объединения людей и образования ими отдельной группы. Т.о., если легитимность **в.** основана на обращении к прошлому, то оправдание средств, используемых для ее осуществления, всегда ссылается на будущее, которого только предстоит достичь. Поэтому насилие можно оправдать, но его нельзя сделать легитимным. В чистой форме **в.** и насилие являются полными противоположностями. Насилие торжествует там, где **в.** потерпела полный крах. Насилие, однако, может только разрушить **в.**, но совершенно неспособно ее создать.

ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ – мыслимые альтернативные состояния. Идея **в.м.** широко используется в семантическом анализе модальных понятий. Она впервые появляется в модальной теории средневекового философа Дунса Скотта, рассматривавшего возможное в качестве априорной области концептуальной непротиворечивости. Среди логических возможностей им выделялись реальные альтернативы действительному миру. Г.В. Лейбниц использовал идею **в.м.** для различения необходимо истинного как того, что имеет место во всех возможных мирах, и случайно истинного – как того, что имеет место в некоторых из них. Опираясь на учение Г.В. Лейбница, ↑Р. Карнап способствовал формированию совр. теории модальностей, уточняя идею **в.м.** в понятии «описание состояния». Метод семантик **в.м.** создан благодаря независимым работам С. Кангера, Р. Монтегю, ↑С. Крипке, ↑Я. Хинтикки, А. Прайора, С.А. Мередита, И. Томаса. В неклассических логиках под **в.м.** могут пониматься положения дел, описывающие различные состояния объектов; восприятия, представления, мнения, знания субъекта; ситуации, допустимые в контексте тех или иных норм, ценностей, предпочтений. По качеству и количеству информации различаются полные и неполные, противоречивые и непротиворечивые миры. **В.м.** можно рассматривать как своеобразные факторы, от которых зависит истинность высказываний. Важную роль в семантиках **в.м.** играет отношение достижимости между мирами, которое позволяет исследовать зависимость характеристик модальных понятий от различных способов связи между мирами.

ГАБИТУС (лат. *habitus*) – термин, встречающийся в латинских переводах Аристотеля, в работах ↑Э. Гуссерля, Э. Панофски, ↑Н. Элиаса. Систематическую разработку и статус основного понятия получает в работах французского социолога ↑П. Бурдье для описания субъективной упорядоченности социального мира. Понятие **г.** вводится при объяснении социального действия в качестве альтернативы как жесткому детерминизму структур, так и свободной причинности субъекта. **Г.** – это устойчивый результат подстройки субъективных склонностей, вкусов, способов действовать к частным условиям в различных ↑социальных полях и, более широко, в социальном пространстве, где эти субъективные свойства формируются и остаются эффективными. Принцип **г.** – способность индивида воспринимать и действовать сходным образом в сходных обстоятельствах. Такая субъективная подстройка к объективным структурам образует основу здравого смысла, дорефлексивного (вплоть до телесного) чувства своего места. Одновременно **г.** – это способность варьировать свои действия в новых обстоятельствах на основе имеющихся схем. Т.о., **г.** – продукт не только структурной обусловленности, но и практической изобретательности (свободы), ограниченной позитивно-успешной работой уже сформированных схем восприятия и действия.

Решающую роль в формировании **г.** играет первичная (семейная) социализация, однако по мере вовлечения индивида в образовательные и профессиональные социальные поля формируются новые склонности и вкусы. Являясь структурой, непосредственно не наблюдаемой в социальном взаимодействии, **г.** реконструируется в работах Бурдье (напр., в работе «Различения») на основе телесных, эстетических, политических и т.д. предпочтений индивидов, занимающих различные позиции в социальном пространстве. Статистическая обработка этих данных демонстрирует соответствие типов **г.** позиционно закрепленным условиям и возможностям, что позволяет говорить о групповом, профессиональном, классовом **г.**

ГОСПОДСТВО – см. **ВЛАСТЬ**

ГЕГЕМОНИЯ (от греч. *hēgemonia* – главенство, господство) – понятие, обозначающее в марксизме и ↑постмарксизме господство на основе согласия, а не насилия, и практику установления такого согласия. Термин «**г.**» первоначально возник в спорах в среде русской социал-демократии к. 19 – нач. 20 в. относительно участия рабочего класса в буржуазно-демократической революции в условиях «комбинированного и неравномерного развития» и слабости буржуазии. Под **г.** тогда понималась руководящая роль пролетариата в союзе с крестьянством в политической борьбе против абсолютизма. Понятие **г.** призвано было восполнить недостатки классического марксистского объяснения исторического развития. В начале 1920-х гг. в документах Коминтерна **г.** означала как главенство пролетариата над другими эксплуатируемыми группами в борьбе против капитализма, так и господство буржуазии над пролетариатом, когда последний, соглашаясь с разделением между политической и экономической борьбой, ограничивается только корпоративными целями.

Понятие **г.** неразрывно связано с политической философией ↑А. Грамши. В «Тюремных тетрадях» А. Грамши отходит от представления о **г.** как о простом классовом союзе под политическим руководством рабочего класса. **Г.** означает также «духовно-нравственное руководство», которое предполагает наличие общих идей и ценностей у руководителей и руководимых и может осуществляться классами, которые играют решающую роль в экономической жизни, т.е. не только пролетариатом, но и буржуазией. А. Грамши проводит различие между «экономико-корпоративной» и «гегемонистской» фазами развития класса. **Г.** имеет место тогда, когда классу удается выйти за рамки «экономико-корпоративных» интересов и представить собственные цели в качестве целей всего общества. Для осуществления **г.** необходимо наличие некой невыполненной задачи, не обязательно связанной с целями к.-л. отдельной группы, и способность отдельной группы превратить свои собственные цели в средства для выполнения этой задачи. «Духовно-нравственное руководство» приводит к образованию «коллективной воли», которая включает множество различных требований, интересов, политических инициатив, традиций и институтов и составляет основу «исторического блока», скрепляемого ↑идеологией. Согласно А. Грамши, можно выделить два типа **г.**: трансформистскую и экспансивную. Первая представляет собой форму оборонительной политики, проводимой гегемонистским классом в ситуации кризиса. Она предполагает постепенный «перехват» требований, выдвигаемых классами, которые угрожают гегемонии, и создание пассивного согласия («пассивная революция»). Вторая является наступательной стратегией построения активного согласия и образования коллективной воли во время революции.

↑Постмарксизм критикует эссенциалистскую составляющую концепции **г.** у А. Грамши, связанную с признанием привилегированного положения класса, и ставит под вопрос однородность и единство классового субъекта. Борьбу за **г.** нельзя сводить к классовой борьбе, т.к. существует множество направлений борьбы, не имеющих отношения к классовому ядру. Практика гегемонии понимается здесь как метонимическая операция перехода от одной совокупности требований или социальной группы к другой и установления между ними эквивалентных отношений (образование «цепочек эквивалентности»), которые не обязательно связаны с к.-л. частным содержанием, но делают частное содержание «означающим» отсутствующей полноты общества. Так, в ситуации крайнего угнетения каждое частное требование (напр., требование повышения зарплаты рабочим), предъявляемое господствующему режиму, приобретает, помимо собственно частного, также более общее измерение. Его наличие может также вызвать борьбу за другие требования (послабление дисциплины в университетах, свобода печати и т.д.). Эти частные требования не связаны друг с другом; они эквивалентны только в своем противостоянии режиму. По мере расширения цепочки эквивалентностей возникает потребность в общем эквиваленте, представляющем всю цепочку. Но таким общим эквивалентом может стать только одно из существующих частных требований. Отношения **г.** имеют место тогда, когда одно из этих частных требований начинает представлять всю цепочку эквивалентностей, превратившись в «пустое означающее». Режим может попытаться трансформистски разрушить такую цепочку, частично или полностью удовлетворив некоторые из частных требований. Гегемонистская операция установления эквивалентных отношений между частными требованиями определяется логикой эквивалентности, а распад этих отношений происходит вследствие действия логики различия.

ГЕНЕАЛОГИЯ ВЛАСТИ – понятие, используемое ↑М. Фуко для характеристики своего метода в нач. 1970-х гг. (термин «**г.в.**» он заимствует у Ф. Ницше). Генеалогический способ рассмотрения истории означает для М. Фуко признание разрывов и прерывистости развития. Исторические работы М. Фуко не легитимируют феномены, которые они изучают, а критикуют и анализируют их; в этом смысле понятие **г.в.** в целом применимо и к политической философии М. Фуко. В отличие от традиционной политической теории М. Фуко не пытается оправдать общественные или государственные институты. Он задается вопросом не о законности или правомерности определенного положения вещей, а о его «истине», т.е. о его функционировании, о его «позитивности». ↑Власть для М. Фуко есть ансамбль стратегий и процедур, такое сплетение регламентации и дисциплинирования, которое может быть понято лишь генеалогически, а не теоретико-аналитически. Власть присутствует повсюду, а не только в сфере политики. Власть не есть теоретическое понятие; она есть обозначение того практико-теоретического контекста, который предпочтительнее всего изучать на примере дисциплинарных отношений (напр., отношений в школе, армии или тюрьме) (см. ↑Дисциплинарное общество). В этом смысле генеалогически сконструированная философия одновременно является философией практических отношений власти и практически опосредованных властных эффектов. В конечном счете, **г.в.** также означает, что господствующие отношения власти не могут быть разрушены лишь посредством познания: знание тесно переплетено с властью и поэтому не может быть мобилизовано против нее без политической борьбы.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ КРУГ – особенность процесса ↑понимания, связанная с его циклическим характером. **Г.к.** был известен уже античной риторике, а также патристике (согласно Августину, для понимания Священ-

ного писания необходимо в него верить, но для веры необходимо его понимание). Различные модификации **г.к.** связаны с осознанием взаимообусловленности ↑объяснения и понимания; для того чтобы нечто понять, его необходимо объяснить, и наоборот. В отчетливой форме, а именно как круг «целого и части», **г.к.** представлен в герменевтике 18–19 вв. (Ф. Шлейермахер, А. Бек); для понимания целого необходимо понять его отдельные части, но для понимания отдельных частей уже необходимо иметь представление о смысле целого: слово – часть относительно предложения, предложение – часть относительно текста, текст – часть относительно творческого наследия данного автора и т.д. Ф. Шлейермахер выделяет, наряду с «грамматической», психологическую сторону **г.к.**: текст есть фрагмент целостной душевной жизни некоторой личности, и понимание «части» и «целого» здесь также взаимно опосредовано. На другой аспект **г.к.** обратил внимание В. Дильтей: понимание текста как «проявления жизни» творческого индивида возможно при условии понимания духовного мира соответствующей эпохи, что, в свою очередь, предполагает понимание оставленных этой эпохой «жизненных проявлений». В философии ↑М. Хайдеггера **г.к.** связывается не с формальными условиями понимания как метода познания, а с онтологическими его условиями как основного определения человеческого существования. Поскольку **г.к.** выражает взаимообусловленность истолкования бытия человеком и человеческого самоистолкования, постольку задача герменевтики состоит не в том, чтобы выйти из **г.к.**, а в том, чтобы в него войти. В герменевтике ↑Г.-Г. Гадамера эта трактовка **г.к.** развивается путем конкретизации хайдеггеровского учения о понимании. Языковая традиция, в которой укоренен познающий субъект, составляет одновременно и предмет понимания, и его основу: человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится. В ↑философии науки **г.к.** разрабатывается как взаимообусловленность теории и факта: факты, из которых строится теория, всегда концептуально нагружены, их отбор и интерпретация обусловлены той самой теорией, которую они должны обосновать.

ГЕТЕРОГЕННОСТЬ (греч. *heterogenēs* – разнородный, принадлежащий другому роду) – разнородность элементов, которые невозможно включить в некоторое единство, объединить в рамках общего родового понятия. **Г.** представляет собой противоположность гомогенности – соизмеримости различных элементов в рамках заданной структуры и возможности их сведения к некоему универсальному эквиваленту. Принцип **г.** возникает в философии 20 в. как противовес принципу гомогенности познания, основанному на традиционной ↑метафизике единоначалия и христианской теологии. В классической мысли принцип гомогенности наиболее ярко представлен трансцендентальным единством апперцепции И. Канта и диалектикой Г.В.Ф. Гегеля. Гегелевская система абсолютного духа предполагает опосредование, обеспечивающее единство сознания и бытия в становлении. В 1930-х гг. ↑Ж. Батай разрабатывает проект гетерологии – «науки о совершенно ином», фундаментом которой служит дуалистическая ↑онтология, не допускающая редукции материи к сознанию и определяющая такую редукцию как философский идеализм. Постулируя невозможность тождества и диалектического синтеза, Ж. Батай представляет отношение между субъектом и объектом как абсолютный разрыв, требующий нового метода философствования. Научное познание, оперирующее абстракциями, Ж. Батай считает одной из функций гомогенности. Гетерогенными он называет элементы, не поддающиеся ассимиляции и подрывающие устойчивость гомогенной структуры. Гетерогенная реальность, по мысли Ж. Батая, подобна бессознательному, в котором противоположности сосуществуют и не означают логического противоречия. Вслед за ↑Э. Дюркгеймом Ж. Батай применяет принцип **г.** к анализу социальных феноменов. В последующей философии принцип **г.** представлен, в частности, теорией различия ↑Ж. Деррида и ризоматикой ↑Ж. Делеза и ↑Ф. Гваттари.

ГИПОСТАЗИРОВАНИЕ – понятие, введенное И. Кантом и означающее придание абстрактным сущностям статуса независимо от мышления существующих предметов. **г.** происходит всякий раз, когда мысленным предметам приписывается независимое от мысли бытие. Примером **г.** может служить теория идей Платона, а также теория «вторичных качеств» Дж. Локка (в этой теории цвет, запах и вкус вещей рассматриваются как самостоятельно существующие). В совр. ↑философии языка примером **г.** является рассмотрение общего или абстрактного термина (напр., «стол» или «белизна») не как предиката, а как логического имени. Логические имена отличаются от предикатов тем, что указывают на реально существующие предметы. Соответственно, рассмотрение термина в качестве логического имени подразумевает признание существования его денотата.

ГОРИЗОНТ – в ↑феноменологии ↑Э. Гуссерля универсальный компонент интенциональных переживаний. **Г.** означает имплицитно полагаемый в единстве с актуальной данностью предмета потенциал его возможных способов восприятия. Согласно Э. Гуссерлю, в восприятии всегда непосредственно явлена лишь одна сторона (аспект) предмета, которая схватывается на фоне его прошлых и ожидаемых возможных способов восприятия. **Г.** как многообразие возможного опыта имеет подвижную структуру, он непрерывно актуализируется и меняется на каждой фазе восприятия. **Г.** восприятия принципиально незавершим и всегда в этом смысле

открыт. Предметный смысл интенциональных переживаний формируется в качестве синтетического единства актуального и потенциального опыта. Каждое переживание принадлежит потоку переживаний и имеет в них свой бесконечный временной **г.** Открытие горизонтной структуры ↑интенциональности Э. Гуссерль считал одним из главных достижений феноменологии, которая не сводится лишь к анализу непосредственных опытных данных, но нацелена на выявление горизонтных структур в жизни сознания. Трансцендентальную разработку понятие **г.** получило у Э. Гуссерля в феноменологии сознания времени, а также в связи с проблематикой ↑«жизненного мира». Э. Гуссерль называет жизненный мир «универсальным горизонтом». Он трактует его как соединение различных форм горизонтов (временной, исторический), задающих круг возможных отношений к природному миру, историческому сообществу и к самому себе. Связь **г.** и времени является существенной также для экзистенциальной аналитики ↑М. Хайдеггера, видевшего во времени «трансцендентальный горизонт вопроса о бытии». Экзистенциальная временность является, по М. Хайдеггеру, основой открытости ↑Dasein. Он трактует временность как единство базовых временных ориентиров, в перспективе которых происходит набрасывание смыслов бытия и определяются главные модусы бытия Dasein («бытие-в-мире», ↑повседневность, «бытие к смерти»).

ГРАММАТОЛОГИЯ – термин, введенный ↑Ж. Деррида для обозначения собственной исследовательской позиции в к. 1960-х гг. Под **г.** в этот период понимается особая познавательная дисциплина, призванная изучать роль ↑письма в культуре. Предмет **г.** – исследование письма в обобщенном смысле, т.е. как совокупности условий возможности всякого означивания. Главная пара понятий, вокруг которой строятся деконструктивные операции в книге «О грамматологии» (1967), – письмо и речь. В истории культуры письмо считалось подвластным устной речи, как тело – душе, отпечатки и копии – логосу, полноте смысла, чернила – дыханию и звуку. Эти общие метафизические установки Ж. Деррида показывает на примере двух главных персонажей – Ф. де Соссюра и Ж.-Ж. Руссо. В их текстах обнаруживается несовпадение между намерениями и фактическим высказыванием. Эти противоречия в текстах известных мыслителей указывают на то, что слово – это уже в некотором смысле письмо, что «первоначальный язык» никогда не существовал в чистом виде, не затронутом письменностью, что артикуляция (насечки, нарезки, рисунки, буквы) – письмо в обобщенном смысле, или «архи-письмо», – предшествует письму и речи в обыденном смысле. Те следы, траектории, которые прочерчиваются самостирающимися понятиями Ж. Деррида (самостираемость нужна им для того, чтобы не окоченеть и не превратиться в абсолюты), снимают противопоставление синхронии и диахронии, так мучившее структуралистов (↑Структурализм). След как становление незнака знаком сочленяет пространство и время, графические и фонические цепи означающих. Такое соединение графики и фоники, пространства и времени, света и звука, чернил и дыхания должно помочь оторваться от схем теологического мышления, лежащего в основе всякой ↑метафизики (Бог может обойтись без различия (*difference*) и различания (*differance*), и помыслить полноту вечно-настоящего, а человек на это не способен). **Г.** изучает такое соучастие первопричин, которое развертывается далее в тех или иных конкретных дисциплинах, в те или иные исторические эпохи письма (пиктографического, идеографического, фонетического), свидетельствуя о том, что проблема письма лежит в корне всех наук. Впоследствии Ж. Деррида стал предпочитать термину «**г.**» термин ↑«деконструкция».

DASEIN (нем.) – термин входит в нем. философский язык в 18 в. как перевод лат. термина «*existentia*», первоначально являвшегося синонимом присутствия (*Anwesenheit*). Начиная с И. Канта **D.** является привычным эквивалентом термина «*existentia*». В немецком языке используется «онемеченное» лат. слово «*Existenz*» (хотя и реже, чем **D.**). С 19 в. **D.** начинает использоваться для обозначения человеческой жизни, в т.ч. и в теориях эволюции: «*struggle for life*» Ч. Дарвина переводится на немецкий как «борьба за существование» – «*Kampf ums Dasein*». Популярности термина в нем. философии способствуют труды В. Дильтея и С. Кьеркегора. У ↑М. Хайдеггера термин «**D.**» появляется тогда, когда он, избрав «фактическую жизнь» в качестве универсальной предметной почвы ↑феноменологии (по его мнению, более универсальной, чем «сознание» ↑Э. Гуссерля), в 1923 подвергает ее онтологической интерпретации: «жизнь транзитивна: Dasein = *в* и *через* жизнь *быть*». В «Бытии и времени» (1927) **D.** – терминологическое обозначение для сущего, которое есть «всякий раз я»; это сущее характеризуется приоритетным отношением к собственному бытию и в силу этой особенности может стать началом онтологического анализа («фундаментальной онтологии»). В сходном смысле термин «**D.**» используется ↑К. Ясперсом.

DASEIN-АНАЛИЗ (DASEINANALYSE) – обозначение программы психотерапии (Л. Бинсвангер, М. Босс и др.), выдвинутой в противовес каузальной, конструктивной, естественнонаучно ориентированной психологии. Эту программу называют «гуманистической психологией». Опираясь на «Бытие и время» ↑М. Хайдеггера, Л. Бинсвангер надеется преодолеть ограниченность подхода ↑З. Фрейда, анализирующего психику как изолированную реальность, посредством «более целостного» понимания психического, изначально включенного в «бытие-в-мире» – при таком подходе разделение на душу и

тело не проводится. Болезнь объясняется нарушениями системы взаимоотношений с миром, а терапия заключается в нормализации этой системы. Хайдеггеровскую «заботу» Л. Бинсвангер предлагает дополнить «феноменологией любви». М. Хайдеггер, в свою очередь, полагал, что Л. Бинсвангер, преследующий антропологически-психологические цели, расходится с его собственным фундаментально-онтологическим проектом аналитики ↑Dasein. Собственную независимую от Л. Бинсвангера школу *Daseinanalyse* основал М. Босс в Цюрихе.

ДЕЙСТВИЕ – см. **ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ**

ДЕКОНСТРУКЦИЯ (фр. *deconstruction*) – термин, введенный первоначально фр. переводчиками и комментаторами ↑М. Хайдеггера для перевода понятий *Destruktion* и *Abbau*, а затем использованный в гораздо более общем контексте и введенный в широкий оборот ↑Ж. Деррида.

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

Преимущественным, но отнюдь не исключительным предметом **д.** выступает ↑метафизика, или, точнее, лого-(фоно-архео-телео-фалло-)центризм как способ мышления. Он разворачивается прежде всего в фигуре *присутствия*, тождества, наличия: данность познанию, соответствие идеи и вещи, сущность, наст., примат мысли над речью, а речи над ↑письмом и т.д. Именно **д.** квази-периферийной для классической метафизики *пары речь–письмо* исполнила самоучреждающий жест самой **д.** и имеет для нее характер примера (во всей амбивалентности этого слова), но также и ключа к **д.** классических оппозиций-иерархий, таких как: душа–тело, человек–животное, форма–материя, истина–ложь, философия–нефилософия. Письмо понимается здесь не только и не столько в его тривиальном смысле, сколько как архиписьмо, как изначальная вовлеченность в игру означающих, (дез)организующая сеть различий, отсутствий, стираний, отсылок, следов и навсегда откладывающая окончательное трансцендентальное означение. Приоритет речи над ↑письмом стал у Ж. Деррида фокусом, воплощением и аллегорией всей европейской идеологии – «белой мифологии», для демонтажа которой оказывается необходимым поставить под вопрос оппозиции выражения и указания, прямого и переносного (метафорического), собственного и несобственного смыслов, серьезного и несерьезного, нарочного и нечаянного использования языка, а также духа и буквы, имен собственных и нарицательных, собственного и заимствованного (цитированного), подлинного и поддельного, де-юре и де-факто, ↑семантики и синтаксиса.

Д. каждой из пар недостижима простым применением какого-то «деконструктивного алгоритма», но требует всякий раз изобретательности, превращающей дерридарианский корпус в поразительную череду сугубо своеобразных, но подчиненных упрямо гибкому канону «инвенций». Каждая из них производится через нетривиальное разрешение оппозиции, необходимо предусматривающее двойной жест переворачивания иерархии (выявление очага сопротивления, режим благоприятствования ему) и общий сдвиг всей системы (а-логичное создание «неразрешимости», парадоксально разрешающей оппозицию). Цепь таких неразрешимостей потенциально незамкнута, гетерогенна, негенерализуема, что заведомо взрывает любой возможный список: *différance pharmakon/gift/Gabe/don, supplement/greffe/trace, hymēn, parergon/hors-d'oeuvre/hors-texte, iterabilité, marge, fin/cloture/telos, archē* столь же неотрывны друг от друга, сколь и от текстов, чтение которых их выявило/породило. Они реализуют тактику смены тактик, замысел удивления и расплоха, мета- и парадокса, рабской верности тексту и его испытания переводом, они чертят зигзаги, идут в обход, с(т)имулируют (не)понимание, читают/пишут, вычитывают/вчитывают на полях, между строк и между текстами. Сингулярность каждой траектории усугубляется, особенно в последних текстах Ж. Деррида, настоятельными автобиографическими мотивами, а также размышлением над складывающимися судьбами самой **д.**, превратившейся параллельно с плодотворным творчеством автора в мощную межнациональную и междисциплинарную индустрию. Для Ж. Деррида это лишь пример «традиции» вообще. **Д.** (в) традиции, понятой как письмо/ текстура, выявляет в предании игру передачи/предательства и выполняет ее. Продумывание, постановка и перепостановка под вопрос логоцентристской традиции предполагает и деконструкцию, и реактивацию традиции собственно деконструкции, традиции, включающей хайдеггеровскую ↑деструкцию, гуссерлевскую деседиментацию (реактивацию занесенных историческими осадками смыслов), ницшевскую переоценку, гегелевское снятие, кантовскую критику, софистско-сократовскую эвристику и т.п. В то же время имеется в виду выход из философии, работа с ней, разработка нефилософской, не логического типа когерентности, от-

крытие философии такому Другому, которое уже не было бы «другим» философии, производство деконструктивистского двойника философского текста, внимание к практикам, релятивизирующим границы между философией и литературой, философией и политикой, философией и нефилософией и т.д. В этой работе, однако, нет бегства или «отречения» от философии; напротив, Ж. Деррида стремится остаться на ее территории, чтобы, разделяя с ней ее опасности, рискуя подтвердить, углубить, укрепить как раз то, что подлежит деконструкции, снова выявлять ее ресурсы, предпосылки, ее бессознательное, свершать/завершать ее.

ДЕМАРКАЦИИ ПРОБЛЕМА – проблема нахождения критерия разграничения научного знания и ненаучных (псевдонаучных) построений, а также эмпирической науки от формальных наук (логики и математики) и ↑метафизики. Эта достаточно традиционная, по крайней мере со времен И. Канта, проблема в 20 в. стала одной из центральных в ↑эпистемологии и ↑философии науки. Следует отметить, что критерий **д.** не тождествен критерию истинности знания: знание может быть ложным, но принадлежать при этом к области науки. Критерий должен лишь определять, принадлежит или нет определенное знание к сфере эмпирической науки. В ↑неопозитивизме проблема **д.** решалась на основе принципа ↑верификации, в соответствии с принятым логическими позитивистами верификационистским критерием значения. Поскольку с этой т. зр. понятия и суждения псевдонауки или спекулятивной метафизики не допускают эмпирической верификации, они не являются *осмысленными* и лишены *познавательного значения*. В ходе критики ↑логического позитивизма и его внутренней эволюции было признано, что принцип верифицируемости предъявляет слишком жесткие требования к научному знанию. ↑К. Поппером была предложена существенно иная стратегия решения проблемы **д.** на основе принципа фальсифицируемости (↑Фальсификация). Знание, претендующее на статус научного, согласно критерию фальсифицируемости, должно допускать принципиальную возможность *опровержения* с помощью эмпирических данных. К. Поппер не считает лишенными значения и бессмысленными суждения метафизики. Вместе с тем теории, устроенные так, что их невозможно опровергнуть (для К. Поппера таковыми являются, напр., марксизм и ↑психоанализ), должны оцениваться как псевдонаучные.

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

ДЕСТРУКЦИЯ – см. **ХАЙДЕГГЕР М.**

ДЕЦИЗИОНИЗМ – см. **ШМИТТ К.**

ДЖАСТИФИКАЦИЯ (англ. *justification* – оправдание, подтверждение) – понятие, используемое в ↑эпистемологии и ↑этике. В русских переводах англоязычной философской литературы это понятие нередко переводится как «обоснование», что может приводить к неточностям, поскольку **д.** как оправдание может строиться иначе, чем через подведение оснований. В эпистемологии с нач. 20 в. наиболее распространенным является понимание знания как *оправданного адекватного убеждения* (*justified true belief*). Поэтому **д.** является важным компонентом такого понимания знания; это понятие исключает из сферы знания такие убеждения, которые являются результатом случайной догадки, откровения и т.п. Знание должно быть оправданным через тот или иной вид *аргументации*. Хотя знание как таковое всегда должно быть так или иначе джастифицировано, возможны ситуации, когда мы имеем оправданные убеждения, которые являются ложными. Напр., мы находимся в закрытом помещении и слышим по радио прогноз погоды, в котором утверждается, что в городе идет дождь. Представим себе, что мы также слышим звук падающих капель воды, поскольку этажом выше кто-то поливает цветы на балконе. В результате наше убеждение в том, что на улице идет дождь, будет хорошо обоснованным. Однако реально оно может быть ложным. Определение того, что может считаться адекватными основаниями и доводами для принятия того или иного убеждения, составляет главную проблему **д.** В традиционных видах **д.** используются индуктивные и дедуктивные аргументы. Аргументация также может представлять собой апелляцию к *рациональности*: будут ли иметь другие рациональные существа те же убеждения в данной ситуации и при данных условиях. Наконец, **д.** может быть выбором наиболее важных доводов и оснований из имеющихся альтернатив.

ДИСКУРС – в обыденном языке означает «речь», «разговор». В итальянском и французском языках дискурсом назывались аргументирующие книги, как у Рене Декарта в «*Discours de la méthode*» (1637) и Галилео Галилея в «Discorsi»(1638). В философии 20 в. понятие **д.** в узком значении играет важную роль у ↑Ю. Хабермаса, в широком значении – у ↑М. Фуко. Как в систематическом, так

и в историческом отношении **д.** называется определенная форма мышления и высказывания. В англоязычном культурном ареале **д.** становится темой философии лишь в том случае, когда происходит обсуждение и развитие идей немецких или французских авторов.

Систематически строгое определение **д.** как рациональной рефлексии, нацеленной на осознанное достижение в ходе коммуникативного действия взаимного согласия, присутствует у Ю. Хабермаса в работе «Теория коммуникативного действия» (1984). Здесь дискурсы суть направленные на достижение консенсуса попытки взаимопонимания применительно к противоположным притязаниям на значимость. Параллельно с Ю. Хабермасом ↑К.-О. Апель разработал «прагматику дискурса», которая в качестве философского **д.** позволяет посредством **д.** подвергать рефлексии все коммуникативные ситуации. Сформулированная в дальнейшем К.-О. Апелем ↑«этика дискурса» призвана формально и универсалистски освободить притязания на моральную значимость от интересов и ценностей. К.-О. Апеля интересуют условия возможности идеальных сообществ ↑коммуникации – исходя из этого, он определяет дискурсы как мета-теоретические инструменты философской работы, нацеленной на поиск интерсубъективных обоснований и значимостей.

В соответствии с фр. значением слова «*discours*» у многих современных мыслителей встречаются размышления по поводу модификаций и трансформаций всякой речи: в герменевтическом значении в качестве интерпретации (↑П. Рикер), в риторическом значении в качестве убеждения (Хаим Перельман) или в психоаналитическом значении в качестве языковой структуры бессознательного (↑Ж. Лакан). Во фр. текстах **д.** тематизируется как речь и ни систематически, ни исторически строго не определяется, за исключением М. Фуко, который однажды (в работе «Истина и юридические формы», 1973) назвал свою собственную философию дискурс-анализом. Тем, что (вы)сказывается, – в действительности (а не в возможности), в своей событийности (т.е. уникальности), – М. Фуко интересуется прежде всего в своих философско-исторических исследованиях. Например, в «Ответе на вопрос» (1970) он пишет: «То, что я анализирую в дискурсе, это не система его языка или общего рода формальные правила его конструирования, ибо мне неважно знать, что делает его легитимным, придает ему интеллигибельность или позволяет ему обеспечивать коммуникацию. Вопрос, который я ставлю, это вопрос не о коде, а о событии: о законе существования высказываний, о том, что делает их возможными – именно их и ничто иное; об условиях их сингулярного появления; об их корреляции с другими ранними или одновременными событиями, дискурсивными или недискурсивными».

У М. Фуко **д.** является часто используемым и многозначным понятием. Впервые он обстоятельно применяет его в «Словах и вещах» (1966). Фр. философ дает историческую классификацию того, что означает **д.**, когда он называет век репрезентации (т.е. 18 в.) также эпохой дискурса, поскольку здесь предполагается принципиальный характер отображения между словами и вещами. **Д.** есть речь научного разума о вещах, он отличается от мышления через подобие (каким оно было в эпоху Возрождения) и от антропологического мышления (каким оно было в 19 в.). Второе значение **д.** у М. Фуко является в меньшей степени историческим и обозначает упорядоченный контекст высказываний в речи, причем философ стремится объяснить притязания на истину, исходя их самого порядка, как это имеет место в ↑«Археологии знания» (1969). Дискурсы характеризуются в равной мере рациональностью и историчностью: их нужно «археологически» анализировать, а не обосновывать. Дискурсивная речь обусловлена критериями исключения и стратегиями, она выдвигает притязания на истину и передает их. В 1960-х гг. М. Фуко назвал все свое философское предприятие «дискурс-анализом»; хотя он и учитывал факторы вне дискурсивного контекста, он все же не приписывал им определяющей роли.

ДИСКУРСИВНАЯ ЭТИКА – см. **ЭТИКА ДИСКУРСА**

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

ДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО (фр. *société disciplinaire*) – форма общественной организации и социального контроля, характерная для обществ Модерна. Понятие «**д.о.**» было введено фр. философом ↑М. Фуко в его лекционных курсах 1970-х гг. и в работе «Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы» (1975). **Д.о.** рождается в западном мире в 18–19 вв. в процессе модернизации старых европейских обществ. Его появление было обусловлено необходимостью осуществления надзора над большими множествами индивидов с целью приспособления их к функциональным требованиям индустриальных, рыночно-капиталистических и административно-бюрократических порядков обществ Модерна. Благодаря этому в **д.о.** Модерна развивается целый спектр методов надзора и контроля, присутствующих во всех важнейших его институтах: в школе и больнице, на фабрике и в казарме, в тюрьме и в исправительно-

трудовой колонии. Базисной единицей контроля и надзора в **д.о.** становится индивидуальное тело, которое не рассматривается лишь во множестве ему подобных тел, но подвергается специальной переработке и принуждению с тем, чтобы сделать подвластными и следующими логике ↑власти даже самые элементарные его проявления. Методы, которые делают возможным контроль над действиями тела, обеспечивают постоянное подчинение его сил и навязывают им отношения послушания и полезности, М. Фуко называет «дисциплинами». В 17–18 вв. дисциплины становятся общими формулами господства, что позволяет М. Фуко считать **д.о.** прежде всего западные общества 18–19 вв. Эти дисциплины надзора, контроля и послушания характеризуются принципиальной новизной по сравнению со всеми предшествующими обществами.

Так, в отличие от «обществ власти суверена», которым **д.о.** идет на смену, функции **д.о.** связаны не с взиманием прибавочного продукта и не с правом осуждения подданных на смерть, а с организацией производства и с нормированием и администрированием жизнью. Безусловно, человеческое тело всегда служило предметом внимания для власти, налагавшей на него определенные запреты и обязательства и подвергавшей его тем или иным мерам принуждения. Тем не менее дисциплинарные техники обществ Модерна несли в себе много нового. Помимо изменения форм социального контроля происходит изменение самих его масштабов: в обществах Модерна предметом надзора и контроля становятся все индивиды вместе и в то же самое время – каждый по отдельности, в результате чего техники надзора и контроля оказываются чрезвычайно эффективным средством индивидуализации. Власть в **д.о.** одновременно и омассовляет, и индивидуализирует индивидов; она как организует их в единое социальное тело, так и формирует индивидуальность каждого члена этого тела. М. Фуко называл подобного рода матрицу функционирования власти в **д.о.** ↑«биовластью» и выводил происхождение этой двойной заботы из пастырской власти священника – власти пастыря над всем стадом вместе и над каждой овцой в отдельности. Применительно к западной современности 18–19 вв. речь в данном случае идет о превращении гражданской власти в светского «пастыря», действующего иными средствами, в роли которых выступают техники надзора и контроля. Этот новый тип контроля и надзора способствует также превращению людей в объект наблюдения и научного исследования. На этой основе в европейских обществах Нового времени возникают гуманитарные науки, которые лишь с появлением **д.о.** с его индивидуализирующими практиками надзора и наказания обретают шанс получить свой специфический объект – отдельного индивида.

Иными словами, в **д.о.** применение техник надзора и контроля не ограничивается одними отрицательными, «репрессивными» эффектами приведения к повиновению и увеличения полезности; **д.о.** выполняет также важную функцию индивидуализации, поскольку одновременно наблюдает и контролирует всех индивидов вместе и каждого по отдельности. В этой связи М. Фуко говорит о характерной для совр. общества «политической технологии индивидов», под которыми он понимает такие техники самости, которые делают возможным объединение индивидов в отдельные общности на основе их индивидуализации и именно на ней основывают интеграцию современных обществ, способствуя тем самым бесперебойному функционированию характерных для них практик и институтов. Необходимо, однако, отметить, что в отличие от 18–19 вв., западная современность второй половины 20 в. характеризуется разносторонним кризисом «дисциплинарных обществ» и переходом от них к «обществам контроля» (↑Ж. Делез).

ДРУГИЕ СОЗНАНИЯ (англ. *other minds*) – понятие, обозначающее одну из важных проблем ↑эпистемологии и ↑философии сознания, суть которой заключается в вопросах: как можно знать о том, что существует сознание у других существ кроме меня, как можно знать о содержании других сознаний, насколько достоверно такое знание. Эта проблема возникла в тех направлениях философии, которые исходили из ↑эгоцентрического предикамента: каждое Я имеет привилегированный доступ к собственному сознанию, может сознавать все свои ментальные состояния. Однако ни наблюдать, ни осознавать работу другого сознания непосредственно невозможно, поэтому убедиться в том, что другой тоже имеет определенные ментальные состояния, можно только с помощью выводов, опирающихся на наблюдение телесных действий и внешнего поведения другого человека. Традиционное решение проблемы **д.с.**, получившее название «аргумент по аналогии», восходит к Р. Декарту и затем воспроизводилось многими философами. Этот аргумент основан на том, что, наблюдая сходство между своим поведением и поведением и использованием языка другими людьми, человек может заключить, что они, как и он сам, обладают сознанием. Также на основе знания о собственных ментальных состояниях и собственных телесно-поведенческих феноменах субъект может установить серию психо-поведенческих обобщений, которые фиксируют устойчивые связи между ментальными и телесными феноменами. Наблюдая у других сходные с собственными телесные и поведенческие проявления, он может на основе этих обобщений заключить по аналогии, что в «других сознаниях» существуют ментальные состояния, сходные с его собственными. Это решение кажется естественным и даже единственно возможным, однако у него есть ряд слабых сторон. Во-первых, этот аргумент по структуре индуктивен, причем индуктивный вывод психо-

поведенческих обобщений опирается на опыт только самого (одного) субъекта, поскольку только ему даны все части психо-поведенческих связей. Во-вторых, этот аргумент допускает заключение о существовании у других лишь таких ментальных состояний, которые можно обнаружить в собственном сознании. Это не позволяет объяснить, как возможно знание о ментальности людей, систематически отличающейся от нашей собственной, что ставит под сомнение знание в таких областях, как психиатрия, этнография и т.п. В-третьих, достоверность такого вывода по аналогии трудно оценить, поскольку его заключение невозможно проверить не только фактически, но и в принципе. ↑Л. Витгенштейн привел также критическую аргументацию в пользу того, что положения об отделении ментального от физического и о возможности понимания другого сознания несовместимы. Все эти трудности аргумента по аналогии заставляют искать иные решения проблемы **д.с.**

Одно из таких решений предложил бихевиоризм. Его сторонники считают, что объективное знание дает только изучение эмпирически наблюдаемого поведения живых существ. Вместе с критиками аргумента по аналогии они полагают, что психо-поведенческие обобщения нельзя сделать эмпирически обоснованными. Это происходит потому, что они по своей природе и не являются эмпирическими обобщениями. На самом деле они суть скрытые определения тех или иных ментальных понятий через соответствующие наблюдаемые виды поведения. Иначе говоря, существо, демонстрирующее определенный вид поведения, по определению имеет такие-то и такие-то восприятия, желания и т.п. Поэтому слова, которые обычно относят к ментальной сфере, должны быть переведены на язык, обозначающий определенные связанные наборы актов поведения. Напр., ↑боль мы должны понимать не как внутреннее переживание, а как спектр наблюдаемых телесных реакций. В сер. 20 в. ряд психологов и философов пытались придать этим идеям более конкретный и рабочий характер. Однако выяснилось, что перевести психологические понятия, даже простейшие, на язык поведения трудно. Фактически даже для к.-л. одного ментального понятия не удалось разработать необходимые и достаточные условия его «поведенческого» применения. Поэтому увлечение бихевиоризмом пошло на спад, и проблема **д.с.** в его рамках осталась нерешенной. Отрицание специфики ментального, того, что оно не только выражается внешне, но и переживается, является очевидным недостатком бихевиористского подхода.

В ↑аналитической философии проблема **д.с.** была переведена в плоскость анализа ее языка. В этом виде она обсуждалась ↑Г. Райлом, ↑Дж. Остином, Дж. Уиздомом и др. Дж. Остин в серии работ доказывал, что невозможно выделить специфические черты класса суждений, в которых выражаются собственные ощущения субъекта. Поэтому и знание о чужих ментальных состояниях не должно опираться на эти суждения и возможно так же, как и знание о многом другом. Как и любое другое знание, полученное из «вторых рук», оно базируется на принципе доверия к словам собеседника, за исключением тех случаев, когда есть веские причины не доверять этому источнику. Важный сдвиг в осмыслении проблемы **д.с.** и в преодолении сопутствующего ей скептицизма и солипсизма связан с доказательством невозможности приватного языка (↑Приватного языка аргумент) Л. Витгенштейном. Он показал, что внутренняя, ментальная сфера не может быть описана приватным языком без обращения к внешним ситуациям, что употребление слов должно регулироваться правилами, которые предполагают участников ↑языковой игры, иными словами, определенное сообщество. В результате проблема **д.с.** оказывается в рамках «эгоцентрического допущения» противоречивой, и ее совр. понимание требует отказа от посылок классического эпистемологического фундаментализма (↑Фундаментализм и антифундаментализм) как эмпирического, так и рационалистического типа.

Одно из таких нефундаменталистских решений проблемы связано с предложенной П. Черчлендом и др. специалистами по философии сознания идеей объяснительных гипотез «народной психологии» (*folk-psychology*). Под последней понимается сеть понятий и принципов, описывающих и объясняющих связи ментальных состояний между собой, с телесными проявлениями и поведением. Эта «концепция» эволюционно складывалась в течение столетий в рамках естественного языка и здравого смысла, она позволяет достаточно успешно объяснять и предсказывать поведение человеческих существ. Согласно современным эпистемологическим представлениям, знание о ненаблюдаемом всегда требует той или иной теории. Это относится и к ментальным состояниям, причем не только «другого Я», но и собственным, поскольку их непосредственная наблюдаемость весьма сомнительна. В принципе могут быть использованы разные теории для описания и объяснения **д.с.** (нейрофизиологическая, бихевиористская и т.п.), однако среди этих альтернатив, даже на сегодняшний день, предпочтительнее по своему объяснительному и предсказательному успеху выглядит «народная психология». Достоинствами этого решения проблемы **д.с.** являются простота и совместимость с принципами совр. эпистемологии. Но чтобы его принять, нужно согласиться с тем, что концептуальная система здравого смысла для описания и объяснения ментальных состояний обладает основными свойствами теории. Не все специалисты согласны с тем, что «народная психология» является теорией. К тому же тезис о том, что не только чужие, но и собственные ментальные состояния являются «теоретическими сущностями», может выглядеть довольно странным. В результате проблема **д.с.** продолжает оставаться открытой, что, впрочем, не ме-

шает нам на повседневном уровне и в научных исследованиях верить в то, что мы можем знать, что переживают и о чем думают другие люди.

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

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

естественная установка (нем. *natürliche Einstellung*) – в ↑феноменологии ↑Э. Гуссерля обозначает позицию, характерную для обыденного сознания с присущим ему наивным восприятием мира в качестве достоверной данности. К сущности **е.у.** принадлежит «генеральный тезис» – длящаяся вера в действительность совокупного сущего, образующая фон для отдельных полагающих бытие актов (утверждения, сомнения, предположения). **Е.у.** лежит в основе как практической жизнедеятельности, так и научного познания, остающегося в рамках генерального тезиса. Началом феноменологического исследования является радикальное изменение установки путем «выключения» генерального тезиса и всех связанных с ним практических и теоретических знаний. В поздних работах Э. Гуссерль понимает под установкой «привычно устойчивый стиль волевой жизни» с предопределенным кругом интересов и целей. Определенная установка присуща любому способу бытия человека и лежит в основе всех форм культуротворчества. В центре внимания Э. Гуссерля оказывается различие практической и теоретической установок. С возникновением последней – свободного от практических интересов созерцания мира – он связывает появление философии как специфического феномена европейской культуры.

желание (фр. *désir*, нем. *das Begehren*, англ. *desire*) – одно из принципиальных понятий западного мышления 20 в. Получило широкое распространение во многом благодаря ↑Ж. Лакану, который формулирует его, опираясь на теории инфантильной сексуальности ↑З. Фрейда и диалектику Г.В.Ф. Гегеля в интерпретации ↑А. Кожева. ↑Психоанализ З. Фрейда, по Ж. Лакану, описывает мир желания как такового, и мир этот обнаруживает, что описывающий его дискурс «не только проявляет или скрывает **ж.**, но и является объектом желания» (↑М. Фуко). Как показывает З. Фрейд, первые переживания удовлетворения у ребенка нельзя свести к утолению естественных потребностей. Мать не просто дает ребенку то, что ему необходимо, но переводит потребность посредством языка в запрос. Ж. Лакан формулирует **ж.**, учитывая различие между антропогенным и животным желанием (А. Кожев). **Ж.** человека направлено не на объект, а на другое желание – на желание признания. **Ж.** обретается как желание другого не потому, что другой владеет ключом к желанному объекту, а потому, что за желанием какого-то объекта скрывается желание *быть признанным* другим. Признание наделяет существованием. Борьба за признание разворачивается в диалектике отношений с *другим*. Ж. Лакан описывает ее в гегелевской диалектике господина и раба: Господин лишает Раба его наслаждения и, овладевая объектом желания раба, получает с его стороны признание, но при этом лишается своей независимости. Ж. Лакан отличает *желание* от *потребности* и *запроса*. Потребность нацелена на конкретный объект, который его удовлетворяет. Запрос формулируется в обращении к другому человеку; он возникает в поле языка и относится к чему-то отличному от удовлетворения, к которому он взывает. Биологическая потребность и звучащий из языка запрос никогда не совпадают. Между ними всегда сохраняется зазор, в котором и рождается **ж.** Взывая к *реальному*, **ж.** довольствуется галлюцинаторным удовлетворением. Оно – источник фантазма. При этом оно воздействует не только на воображаемый порядок субъекта, но и приводит в движение символическую цепь означающих. **ж.** вызвано не желанием овладеть объектом, а нехваткой бытия. Субъект желает того, чего ему не достает, отчужденный объект-причину **ж.** Определяя **ж.** в негативных терминах, Ж. Лакан следует классической платоновской теории. В отличие от

Ж. Лакана, ↑Ж.-Ф. Лиотар, а также ↑Ж. Делез и ↑Ф. Гваттари делают акцент на том, что **ж.** – это не нехватка, а аффирмативная сила, производящая объекты. Потоки **ж.** действуют до установления различения между субъектом и объектом, до какой-либо репрезентации. **Ж.** всегда оказывает сопротивление репрезентации и социализации; это маргинальная и маргинализующая сила. Ж. Делез и Ф. Гваттари утверждают, что настоящую революцию в философии **ж.** производит И. Кант, определяющий его в качестве способности, которая своими представлениями служит причиной актуальности объектов их репрезентации.

ЖИЗНЕННЫЙ МИР (нем. *Lebenswelt*) – в ↑феноменологии позднего ↑Э. Гуссерля самоочевидный универсум значимостей повседневного опыта. В ↑естественной установке **ж.м.** предзадан в виде знакомого мира вещей и личностей, а также как конкретная историческая духовная среда (языковая, национальная, профессиональная). В трансцендентальной феноменологии **ж.м.** понимается в качестве всеохватывающего горизонта возможных чувственных, волевых, теоретических актов. **Ж.м.** является смысловым фундаментом научных идеализаций, неизбежно возникающих в горизонте преднаучного опыта. Понятие **ж.м.** развивалось в связи с проблемой кризиса европейской науки, причину которого Э. Гуссерль усматривал в забвении ее бытийной основы и утрате наукой жизненной значимости. Кризис является выражением постгалилеевской духовной традиции, в которой действительность отождествлялась с идеализированными предметами науки. Следствием этого стал разрыв между миром науки и жизненного опыта, а также ложное истолкование науки в качестве единственно истинной картины мира. Выход из кризиса виделся ему в преодолении объективизма науки, а именно в возвращении путем редукции к жизненному миру и восстановлении смысловой соотнесенности науки и субъективного опыта.

ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ (фр. *élan vital*) – метафора, ставшая основой эволюционной концепции ↑А. Бергсона, изложенной в работах «Творческая эволюция» (1907) и «Два источника морали и религии» (1932). По А. Бергсону, эта метафора позволяет дать новую трактовку эволюции живой природы, противостоящую двум традиционно выдвигавшимся объяснениям: механицизму и телеологии. Жизнь не стремится к какой-то заданной цели, но, зародившись в одном центре в результате исходного, духовного по своей природе импульса, развертывается в виде порыва через серию взрывов, качественных скачков по многим расходящимся направлениям. Жизнь растительная, инстинктивная и разумная – три различных направления эволюции. Процесс жизни определяется противостоянием энергии порыва и косной материи, сопротивление которой приводит к торможению и угасанию движения на большинстве эволюционных линий, где развитие сменяется круговоротом. Исключение составляет человек – единственное живое существо, способное, при соответствующих условиях, к бесконечному развитию. Вершина эволюции – «открытое общество», объединяющее «избранных личностей» на основе христианских этических принципов.

ЗЛО (нем. *das Böse*, англ. *evil*, фр. *mal*) или «злое» – в обыденном языке означает крайнюю степень негативного и дурного. При этом в моральном смысле предикат «злое» в первую очередь используется в качестве понятия, которое с моральной т. зр. противоположно добру, и тем самым отличается от других форм дурного. Его особая негативность заключается в том, что оно дурно без всяких ограничений, или дурно само по себе. С т. зр. морали о **з.** можно говорить там, где есть возможность соотнесения действия с чьими-либо сознательными намерениями (*Zurechenbarkeit*). Вместе оба компонента – соотносимость и негативность – приводят к тем высоким требованиям, что связаны с обвинением во зле. К сомнению в том, что такие требования все еще являются выполнимыми, примыкает мнение, согласно которому **з.** в моральном смысле исчезло как категория обыденной морали и этики.

В качестве причины распространения такого мнения называют социологические, биологические или психологические подходы, которые стремятся найти альтернативные объяснения происхождения «злых» действий и отодвигают на задний план их сознательный характер. Понятиями, альтернативными «злому», являются «агрессивный», «дисфункциональный», «патологический» и «асоциальный». Кроме того, утрата **з.** своего философского значения объясняется посредством морального релятивизма или нигилизма (К. Кард). Так, в качестве религиозного или религиозно-мотивированного понятия **з.** часто использовалось в неблаговидных целях, напр., чтобы заклеймить определенную группу лиц. Поэтому мышление ↑постмодернизма декларирует отказ от понятия **з.**, поскольку оно служит инструментом демонизирования Другого (Дж. Геддес).

Однако эта позиция вызывает возражения. Прежде всего именно история 20 в. демонстрирует многочисленные феномены **з.** (см. ↑Х. Арендт). Кроме того, нет никакого подтверждения победы релятивизма, по крайней мере в философской этике. И хотя очевидно, что «злом» как категорией и темой в систематической моральной философии Модерна пренебрегали, к этой категории необходимо вернуться (↑О. Хеффе).

Для немецкоязычных дебатов последнего времени характерны сомнения относительно совместимости методов совр. философии с темой **з.** Эти сомнения строятся на двух аргументах. Во-первых, **з.** не получило должного освещения в философской традиции (в отличие от традиции теологии). В. Ольмюллер связывает недо-

оценку философской значимости **з.** с тремя обстоятельствами: онтологизацией (**з.** как несовершенство), функционализацией (неизбежность **з.** для прогресса истории) и эстетизацией (противопоставление **з.** красоте и многообразию). Во-вторых, утверждается, что **з.** нельзя свести к одному понятию (Х. Хольцей).

Тем не менее, понятие **з.** становится темой в англоязычных дискуссиях последних лет. Так, Р.Д. Мило предложил анализ понятия **з.**, введя при этом следующие элементарные различения. Если «*preferential wickedness*», «*moral weakness*» и «*moral indifference*» характеризуются сознательным противоречием с моралью, то подобное противоречие отсутствует в случаях «*perverse wickedness*», «*moral negligence*» и «*amorality*». Согласно Р.Д. Мило, адекватное понимание **з.** возможно лишь при учете того, что виновник злого поступка осознает моральное качество своих действий. Другим аспектом, часто обсуждаемым в англоязычном пространстве, является жестокость или садизм. По ↑Дж. Ролзу, в этих случаях цель **з.** в моральном смысле заключается в том, чтобы нанести вред ради самого вреда.

Тема **з.** затрагивается и во французской мысли. ↑П. Рикер исследует возможность **з.** в человеческой природе и источник злой воли. В своей «антропологии несовершенства» он пытается определить точку прорыва злого с моральной т. зр. – в форме страданий, в хрупком соединении конечности и бесконечности. Для него остается загадкой возникновение злой воли. Для понимания феномена злой воли П. Рикер обращается к истолкованию символов признания вины. Основные символы позора, греха и вины он анализирует в их внутренней взаимосвязи, в результате чего возникает герменевтика несвободной воли, крайняя форма которой заключается в ненависти к закону.

ИГРА – см. **ХЕЙЗИНГА Й.**

ИДЕАЛЬНЫЙ ТИП – одно из ключевых понятий социологии и теории познания ↑М. Вебера. Представляет собой мыслительную конструкцию, воспроизводящую своеобразие и логически-каузальную структуру образования и развития объекта исследования. По своему эпистемологическому статусу **и.т.** является не нормативно предписанным способом организации представлений о предмете, а неизбежной для ученого формой восприятия и осмысления эмпирического материала. Взаимосвязи, присущие исследуемому под одним из углов зрения объекту, «усиливаются», абсолютизируются исследователем и доводятся до состояния внутренней логической непротиворечивости. Явление получает «культурный смысл» и, будучи осознано как индивидуальный, отдельный от других историко-логический феномен, может быть встроено в причинно-следственную цепь истории культуры. Поскольку любой исследователь исторически ограничен наличным состоянием знаний и относительностью собственных ценностей, с позиций которых он усматривает в культурных явлениях смысл, образование **и.т.** неизбежно оказывается односторонним. Т.о., усиление в выбранном направлении происходит за счет других перспектив концептуализации материала. Не будучи в состоянии полностью адекватно отразить исследуемую реальность, **и.т.** всегда остается методическим средством приближения к ней; каждое сопоставление эмпирических данных с их идеализированной, логически непротиворечивой моделью выявляет очередные недостатки и ограничения последней и, требуя уточнений, направляет дальнейшее исследование. Пример использования методологии **и.т.** дает веберовское исследование *социального действия*. М. Вебер отталкивается от наиболее простого и понятного для внешнего наблюдателя случая совпадения его представлений об объективно целерациональном поведении с субъективными представлениями действующего лица об адекватности своего поведения ситуации и собственным целям. Накладывая эту модель на эмпирический материал изучаемых социальных действий с целью ↑понимания присущего им субъективного смысла, М. Вебер последовательно устанавливает типологию форм поведения, в которых рациональное соответствие целей и средств логически убывает, уступая место другим соотношениям. Образованные в результате **и.т.** *ценностно-рационального*, *традиционного* и *аффективного* действия в свою очередь также остаются логическими абсолютизациями, сопоставление которых с конкретными социальными действиями ведет к прояснению индивидуальных исторических причин ограниченной рациональности того или иного явления.

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

Разработанное М. Вебером понятие **и.т.** заняло одно из центральных мест в методологии гуманитарного знания 20 в. Характер его интерпретаций в последующих исследованиях варьируется от его понимания как

средства построения теорий о культурно-исторических индивидуалиях до лишь частично контролируемого способа восприятия и систематизации эмпирических данных. Для методологической рефлексии над природой **и.т.** характерно изучение его места в арсенале средств гуманитарного знания и анализ его логически-когнитивной структуры, сопровождающийся построением типологий **и.т.** В конкретных науках понятие **и.т.** успешно функционирует как метафора методологического оправдания актуального несовершенства и приблизительности теоретических концепций в социально-гуманитарных науках и с этой т. зр. играет конструктивную гносеологическую роль.

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

Понятие **и.** стоит в центре критики западноевропейской философской традиции, которую ведут в 1960–1970-е гг. ↑критическая теория, ↑Э. Левинас и фр. ↑постструктурализм. ↑Т. Адорно дезавуирует господствовавшее на протяжении столетий философствование в качестве «мышления тождества» (или «мышления идентичности»); это мышление систематически игнорирует «нетождественное» – непосредственность существования, которая не поддается втискиванию в рамки той или иной самотождественной «тотальности». «Философии идентичности» Т. Адорно противопоставляет свою «негативную диалектику». Равным образом на критике фигуры тождества построена философия Иного (Другого) у Э. Левинаса. Реабилитации «различия» (*difference*) и, более того, демонстрации его первичности перед **и.** посвящены работы ↑Ж. Делеза «Различие и повторение» (1968) и ↑Ж. Деррида «Письмо и различие» (1967).

Философское понятие **и.** долгое время остается вне применения в социальной и психологической науке. Культурная антропология, социология и социальная психология пользуются этим словом без всякого соотнесения с философией или вовсе не прибегают к термину **и.**, довольствуясь традиционным понятийным аппаратом – «самость», «самосознание», «Я», «личностное самоопределение» и т.д.

Встреча различных словоупотреблений происходит в 1960-е гг. благодаря работам ↑Э. Эриксона, который ввел слово «**и.**» в междисциплинарный научный оборот. **И.**, по Э. Эриксону, есть «длящееся внутреннее равенство с собой», «непрерывность самопереживания» личности. Этот находящийся на стыке психологии и социологии подход практиковался в англо-американской литературе Э. Гоффманом, а до него – Ч. Кули и ↑Дж. Г. Мидом. Ч. Кули (в 1920-е) и Дж. Г. Мид (в 1930-е) продемонстрировали, в частности, что личностная **и.** (в их терминологии – *Self*) не есть априори человеческого поведения, но что она складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия («социальной интеракции»). **И.** – изначально социальное образование; индивид видит себя таким, каким его видят другие. **И.** есть, т.о., генерализированный, обобщенный Другой. К сходным выводам приходит, отправляясь от совершенно иных предпосылок, ↑Ж. Лакан, для которого «Я-идентичность» и «Другой» принципиально неотделимы. Идеи Ч. Кули и Дж. Г. Мида дали толчок развитию «символического интеракционизма» и «теории ролей», своеобразным синтезом которых стала «драматическая модель» идентичности, разработанная Э. Гоффманом.

И. во всех этих случаях есть горизонт, в котором некоторая личность существует и действует как целое; к этому горизонту индивид может по-разному относиться, но без него нельзя обойтись. **И.** здесь – характеристика отношения индивида к себе самому, его «самопринадлежность», тогда как в другом контексте (который может быть обозначен как «социальный» или «социокультурный») **и.** характеризует принадлежность индивида некоторому коллективу. В соответствии с типом коллектива, с которым идентифицируют себя индивиды (государство, нация, партия, этническая или культурная группа, субкультура и т.д.), различают политическую, национальную, идеологическую, этническую, культурную **и.** При этом, однако, нельзя забывать, что **и.** в строгом смысле может быть атрибутирована только индивидам и что выражение «коллективная **и.**» всегда нуждается в дополнительных оговорках.

Роль философии в этой связи – критическая проверка словоупотребления, в отсутствии которой комплексные и проблематичные образования выглядят как нечто само собой разумеющееся и простое. На это обстоятельство обратил внимание ↑Ю. Хабермас, неоднократно выступавший против некритического употребления термина «**и.**» и, в частности, против подмены проблематики индивидуальной **и.** риторикой коллективной **и.**

идеология – многозначное понятие, появившееся в эпоху Французской революции. В дальнейшем оно столь многократно подвергалось изменениям и помещалось в столь различные контексты, что почти невозможно проследить его употребление во всех нюансах. Кроме того, сам термин «**и.**» выступает не иначе как «идеологическое» понятие, как средство борьбы, а потому его

концептуализация неизбежно связана с внетеоретическими мотивами. Построение «теории **и.**» всякий раз зависит от того, понимает ли себя данная теория как идеологическая или внеидеологическая («научная»). Сказанное относится не только к разделению науки и **и.**, но и к более широкому понятийному полю, захватывая такие оппозиции, как дух–материя, теория–практика, базис–надстройка, воображаемое–реальное и т.п. Отношение между членами этих оппозиций часто описывается при помощи метафоры зеркала (отражение, искажение, обманчивое или, напротив, правильное отражение и т.д.), т.е. при помощи образа удачной или неудачной репрезентации. Проблематика **и.** связана с проблематикой эпистемологии. Но если эпистемология отвечает на вопрос, в какой мере возможно познание действительности, то критика **и.** ставит вопрос, в какой мере необходимо искажение действительности. Здесь задает тон формула К. Маркса, определившего **и.** как «ложное сознание». Отсюда необходимым образом вытекает вопрос о значимости и истинностном статусе форм сознания. «Ложное сознание» есть, с одной стороны, следствие классового конфликта и, в частности, выражение партикулярных интересов, выдаваемых за всеобщие. В этом смысле следует понимать утверждение, что господствующая **и.** – это всегда **и.** господствующего класса. С другой стороны, поздний К. Маркс относит **и.** вместе с политикой к «надстройке», детерминированной экономикой («базисом»). Природа этой детерминации стала предметом многочисленных истолкований – от трактовки надстройки как прямого отражения базиса (В.И. Ленин) до допущения ее относительной автономии, при которой постулируется лишь «детерминация в конечном итоге» (Ф. Энгельс). Одни настаивают на одинаковой значимости политико-идеологической логики для всех классов и, следовательно, на независимости этой логики от конкретных экономических позиций политических акторов, а значит – на нейтральности понятия **и.** (↑А. Грамши). Другие полагают возможным снять понятие **и.** в более широкой концепции, охватывающей обе инстанции (и базис, и надстройку) – таковы концепция ↑власти у ↑М. Фуко и концепция ↑дискурса у Э. Лаклау. В зависимости от понимания отношения **и.** к базису можно выделить четыре основных фазы в осмыслении феномена **и.**:

(1) выше охарактеризованная прямая детерминация (**и.** как обман и самообман);

(2) интерпретация **и.** как опосредованного, непрямого отражения. В рамках оппозиции теории и практики **и.** сначала локализуют на полюсе практики. После ↑«лингвистического поворота» в совр. философии **и.** описывают как исключительно языковой феномен;

(3) отмена понятия **и.** Таковы позиции ↑структурализма и ↑постструктурализма, согласно которым «за маской ничего не скрывается». Это делает понятия искажения и обмана попросту излишними. Коль скоро нет жестко фиксированного референта, нет и ничего, что могло бы быть неверно репрезентировано;

(4) введение (хотя и с известными ограничениями) понятия **и.** заново. С «отрезвлением» постструктурализма **и.** вновь определяется как иллюзия, как неведение относительно универсальности социального.

Эти фазы не следует истолковывать хронологически; они представляют собой скорее логические возможности в осмыслении оппозиции реального и воображаемого. Так, ↑Д. Лукач в «Истории и классовом сознании» (1923) исходит из представления о целостности или тотальности, детерминирующей все части целого т.о., что всякая часть не может быть не чем иным как выражением этой тотальности. Мышление и существование в модели Д. Лукача тождественны друг другу в той мере, в какой они суть части единого исторического процесса. В этом процессе эпистемологическое предпочтение отдается пролетариату, ибо он совпадает с формой товара: будучи продавцом своей рабочей силы, пролетариат есть не что иное, как приходящая к своему самосознанию товарная форма. Пролетариат есть тот класс, которому суждено объединить в себе мышление и действительность, теорию и практику, поскольку для того, чтобы понять самого себя, ему необходимо понять тотальность общества, а чтобы понять тотальность общества, он должен перейти к практике. Лежащее в основе концепции Д. Лукача гегельянское представление о детерминизме (часть как выражение целого) стало объектом критики у ↑Л. Альтюссера. Перелом в осмыслении феномена **и.** внес ↑А. Грамши, отказавшийся от понимания **и.** как ложного, определенного заданными наперед позициями и интересами сознания. Разработанное им понятие ↑гегемонии преодолевает противопоставление базиса и надстройки, охватывая и сферу экономики, и сферу гражданского общества и государства. Связующий член между базисом и надстройкой – политика; она подчиняется своей собственной логике и должна рассматриваться в ценностно нейтральном смысле. Гегемония обозначает не господство той или иной группы или блока, а логику политической артикуляции как таковой, что, кстати, позволяет другим группам или блокам достигать контргегемонии. Однажды утвердившись, гегемония проникает во все сферы общественной жизни, а это значит, что **и.** располагается уже не в сфере духа или теории, но в сфере материальности или практики. Идеология перестает быть наименованием системы мыслей, становясь наименованием системы жизненных отношений. К этой концепции примыкает Л. Альтюссер, разрабатывающий понятие «идеологического аппарата». Именно находящийся в руках государства идеологический аппарат есть та инстанция, посредством которой **и.** господствующего класса становится господствующей идеологией. **И.** есть нечто, «носящееся в воздухе»; она локализована в определенных организациях (церковь, школа, университет,

семья) и определена материальными практиками этих организаций. Идеологический аппарат в концепции Л. Альтюссера сходен с понятием гражданского общества в концепции А. Грамши. Идеологический аппарат государства следует отличать от репрессивного аппарата последнего, где **и.** направлена на прямое отправление насилия. Этим различением Л. Альтюссер преодолевает традиционный марксистский догматизм, ибо «относительная автономия» надстройки им не только декларируется, но и теоретически обосновывается. Тем самым Л. Альтюссер развивает структуралистскую версию репрезентативной функции идеологии: **и.** есть не ложная интерпретация реальности, а ложная интерпретация отношения индивида к реальным условиям его существования. Тем не менее Л. Альтюссер не выходит за рамки традиционной дихотомии реального–имагинативного, оставаясь в плену репрезентационизма.

Начало структуралистскому переосмыслению понятия **и.** было положено еще в 1920-е гг. В работе В.Н. Волошинова «Марксизм и философия языка» (1928) была разработана семиотическая теория **и.** Сознание и **и.** берутся здесь не просто в их противопоставленности материи, но в материальности означающих. Если **и.** и сфера знаков совпадают, а знаки (и, соответственно, ↑дискурсы) ко-экстенсивны материальности, то модель отражения (материального) базиса (идеальной) надстройкой, по сути, снята. По тому же пути пошел и ↑структурализм, опиравшийся на знаковую теорию Ф. де Соссюра. Поскольку значение знака определяется не отношением к находящемуся вовне материальному референту, а различием знака по отношению к другим знакам в системе сигнификаций, постольку снимается вопрос о детерминации со стороны референта (или базиса) как гаранта фиксированного значения. Радикальность этого поворота особенно отчетливо просматривается в работах Э. Лаклау. Некоторое сознание, согласно Э. Лаклау, может быть «ложным» только при условии наличия «истинной» идентичности социальных агентов. Но в той мере, в какой данность жестких классовых оппозиций ↑постмарксизмом ставится под сомнение, остается неясным, применительно к какой инстанции истинности можно говорить о ложности того или иного сознания. В то же время мы не должны, по Э. Лаклау, окончательно отбрасывать понятия «обознания», «неверного знания» или «неведения». Ибо «неверным знанием» или «обознанием» следует считать как раз недоучет радикальной нежесткости позиций в системе обозначений и шаткого статуса любой позитивности. Тем самым Э. Лаклау преобразует традиционное понятие идеологии. **и.** обозначает теперь дискурсы, с помощью которых общество пытается фиксировать значения и тем самым проявляет неведение относительно бесконечной игры различий. **И.** есть «воля к тотальности» всякого тотализующего дискурса. Эту концепцию, опираясь на ↑Ж. Деррида и ↑Ж. Лакана, развивает ↑С. Жижек. Он вводит в модель, предложенную Э. Лаклау, следующую спецификацию: всякая идентичность с самого начала блокирована внутри себя. Невозможность статической фиксации экстернализируется в фигуре идеологического врага. Конститутивная для всякого субъекта «недостача» ищет заполнения в социальных фантазмах; пытаясь с помощью этих фантазмов преодолеть собственную изначальную недостаточность, субъект прибегает к самообману. Задачей критики **и.** является поэтому демонстрация невозможности такого – идеологически мотивированного – самозавершения.

ИДИОГРАФИЧЕСКИЙ МЕТОД (от греч. *idios* – особенный, своеобразный и *grapho* – пишу) – введенная В. Виндельбандом обобщенная характеристика методологической основы наук, предметом которых являются отдельные индивидуальные события (как в истории), – в отличие от ↑номотетического метода, направленного на объяснение явлений в рамках общих законов. Так, история призвана выделить индивидуальное и уникальное среди событий, и это достигается выделением «самого существенного» посредством отнесения к ценности (*Wertbeziehung*). Г. Риккерт, выступая против универсализации естественнонаучных методов, считал, что границей естественнонаучного образования понятий выступает как раз понятие индивидуума. Задача любой науки – преодоление экстенсивного и интенсивного многообразия мира. В отличие от наук о природе, где единичное явление объясняется в качестве проявления общего закона (генерализация), в истории единичность берется в ранге индивидуального благодаря включению его в охватывающее целое, которое также представляет собой индивидуальную связь исторических событий. ↑Неокантианство, однако, оставило открытым вопрос, является ли различие идиографического и номотетического методов различием гносеологических позиций или имеет онтологические резоны, что вполне отвечает духу кантовской философии.

ИММАНЕНТНОЕ (от лат. *immanens, immanentia*) – свойственное, внутренне присущее кому-либо или чему-либо; также – посюстороннее. Одно из центральных понятий западной традиции ↑метафизики, берущее свое начало в схоластической философии Средних веков. Опираясь на проведенное Аристотелем противопоставление действия и производства, философы-схоласты различают внутреннее действие (*actio immanens*) и внешнее действие (*actio transiens*). Действие является внутренним, если оно направлено вовнутрь и представляет собой определенное развертывание или изменение самого себя. Напротив, действие является внешним, если оно ориентировано на другого и благодаря этому приводит к изменению этого другого. На этом основании Фома Аквинский определяет имманентные формы деятельности как «*actiones in agente manentes*». Начиная с Дунса

Скотта и Уильяма Оккама, это понятие **и.** прочно закрепляется в философской терминологии. Новый импульс развитию понятия **и.** был дан метафизикой эпохи Возрождения и Нового времени, и в частности философией Спинозы, где Бог понимается как имманентная, а не трансцендентная причина всех вещей. В философии 19–20 вв. категория **и.** соотносится, как правило, с содержанием опыта сознания и различными формами его данности мыслящему субъекту. Подобное понимание **и.** характерно, в частности, для имманентной философии – одного из течений европейской философии к. 19 – нач. 20 в. Основные представители – И. Ремке, Р. Шуберт-Зольдерн, В. Шуппе. Имманентная философия утверждает, что все действительное может быть предметом познания только в качестве содержания сознания и потому существует тоже только в качестве содержания сознания. Т.о., главный тезис имманентной философии заключается в том, что бытие есть сознание, или осознанное бытие. Согласно В. Шуппе, «сознание немыслимо без внешнего мира, однако последний также принадлежит к первому, т.е. речь идет об абсолютной взаимопринадлежности обоих, в которой они представляют изначальное целое бытия».

ИНДИВИДУАЦИЯ – в аналитической психологии ↑К.Г. Юнга процесс психического развития индивида путем ассимиляции сознанием содержания личного и коллективного бессознательного. Поскольку центром психики, по К.Г. Юнгу, является архетип «Самости», самореализация индивида происходит путем погружения в глубины коллективного бессознательного. Конечной целью индивидуального развития является достижение личностной целостности и неповторимости. Процесс **и.** может происходить автономно и спонтанно. В психотерапевтической практике К.Г. Юнга и его последователей преодоление пациентом невротических симптомов понимается как момент процесса **и.**

ИНСТРУМЕНТАЛИЗМ – одна из важнейших методологических установок ↑прагматизма. Согласно ↑У. Джеймсу, сознание есть средство приспособления к действительности, а не отражения объективной реальности. Для **и.** в трактовке ↑Дж. Дьюи понятия, идеи, гипотезы, научные теории являются интеллектуальными инструментами, служащими для решения задач и ориентации в проблемных ситуациях, возникающих в различных сферах опыта. Хотя каждая ситуация, по Дж. Дьюи, уникальна и требует специфического способа ее решения, некоторые используемые для этой цели понятия и идеи могут оказаться пригодными для употребления и в других ситуациях в качестве некоторых общих инструментов. Вместе с тем все понятийные средства предназначены лишь для преобразования опыта, предвидения и учета последствий и не являются образами реальности как таковой. В соответствии с этим для **и.** характерно функциональное понимание истины как знания, обеспечивающего успех в конкретной ситуации.

В ↑философии науки **и.** выражается в виде трактовки научных законов и теорий как свободных изобретений ученых, не имеющих дескриптивного значения (т.е. не описывающих и не объясняющих реальный мир) и представляющих собой совокупности правил, инструкций для вывода одного фактуального суждения из других фактуальных суждений. В этом смысле **и.** пересекается с ↑конвенционализмом и ↑операционализмом, и его модификации обнаруживаются у Дж. Беркли, ↑Э. Маха, ↑П. Дюэма, ↑А. Пуанкаре и некоторых представителей ↑неопозитивизма. Оппозицией **и.** в этом отношении являются различные виды реализма и прежде всего ↑научный реализм.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ – одно из центральных понятий ↑аналитической философии и ↑феноменологии, устанавливающее особое отношение между сознанием, языком и миром. В наиболее общем виде оно обозначает способность сознания быть «направленным на», репрезентировать предметы и положения дел. Термин происходит от лат. слова *intensio*, которое схоласты 13–14 вв. использовали для обозначения «того, что предстает перед сознанием в мысли».

Тему **и.** ввел в совр. философские дискуссии ↑Ф. Брентано в работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874). Он выдвинул два основных тезиса относительно **и.**, вокруг которых концентрировались дальнейшие дискуссии в феноменологии и аналитической философии: во-первых, **и.** – это отличительная черта ментального, во-вторых, она независима от существования объекта, на который направлено сознание.

Р. Чизолм предложил лингвистический вариант первого тезиса Ф. Брентано: критерием **и.** в языке является интенсиональность (свойства подчиненных предложений, следующих за выражениями типа «он убежден, что», таких, напр., как независимость истинности целого предложения от истинности подчиненного), и поскольку интенсиональный язык не может быть сведен к экстенсиональному, то психические феномены не могут быть сведены к физическим.

В аналитической философии доминируют теории, пытающиеся примирить физикалистскую онтологию с первым тезисом Ф. Брентано. Одним из вариантов решения этой проблемы является элиминативный материализм (П. Черчленд) – теория, отрицающая реальность интенциональных состояний, т.е. убеждений, желаний и т.д. Другой вариант представляет ↑инструменталистская позиция, согласно которой интенциональные выражения не описывают реальных феноменов, но они полезны для предсказания поведения живых систем в отсутствии точного знания законов, управляющих ими (↑Д. Деннет). Еще одна стратегия состоит в объяснении **и.** сознания через физические формы **и.** Так, напр., мож-

но говорить об **и.** столбика ртути, т.к. он несет информацию о температуре (Ф. Дрецке).

Одним из способов решения второй проблемы Ф. Брентано является проведение различия между предметом и интенциональным содержанием, благодаря которому сознание относится к своему предмету (↑«ноэма» в феноменологии ↑Э. Гуссерля). Согласно гуссерлевской концепции сознания, структура интенционального акта не зависит от объекта, на который направлен акт.

В аналитической философии концепции **и.** сходного типа (↑Дж. Серл) называются «интернализмом» или «концепцией узкого ментального содержания». Им противостоят концепции широкого ментального содержания, или разные версии «экстернализма», согласно которым внешние факторы (напр., каузальная цепь, ведущая от объекта к человеку (↑Х. Патнэм, ↑С. Крипке, К. Макгинн)) или социальные факторы (↑Л. Витгенштейн, Т. Бердж) сущностным образом участвуют в конституировании **и.** Из сильной версии экстернализма вытекает ряд радикальных следствий: нерелевантность когнитивного содержания для теории значения; невозможность непосредственного доступа к своему сознанию; очевидность реализма; несубстанциональность сознания.

ИНТЕРАКЦИЯ – двустороннее каузальное влияние и обоюдная зависимость двух переменных в физических и социальных системах. **и.** заключается в последовательности стимулирующих реакций, которые поддерживают или восстанавливают некое стабильное состояние. К ним относятся, напр., действия и коммуникативные сигналы (язык, жесты), передающие информацию в отношениях между двумя индивидами (по типу организм–организм, организм–машина, машина–машина). Подобные процессы управления, процессы обратной связи – как внутренние (присущие системе стимулы), так и внешние (изменения в системе, обусловленные внешней средой), а также специфические свойства сложных систем вообще исследуются в кибернетике.

Процесс взаимодействия между индивидами, в котором формируется собственное и коллективное, общественное сознание, осмысляется уже в немецком идеализме посредством введенного И.Г. Фихте понятия «признание»; оно есть основа правового отношения между людьми. Утверждение интеракции между членами общества как фундамента обоюдного признания в качестве правового лица и заявление прав, обязанностей и опирающегося на них обоснования правовых норм и принципов очень важны для современных теорий договора (напр., у ↑Дж. Ролза). Напротив, в ↑феноменологии, ↑персонализме и ↑экзистенциализме интерсубъективные отношения рассматриваются отдельно от практических обязанностей и статуса правовой личности.

В немецкой философии понятие **и.** в смысле коммуникативного действия впервые вводится ↑Ю. Хабермасом. Под коммуникативным действием он понимает «осуществляющуюся в символическом горизонте интеракцию», которая «следует действующим обязательным нормам, определяющим взаимные ожидания в контактах»; последние должны «пониматься и признаваться по меньшей мере двумя активными субъектами».

Общественные науки с помощью понятия **и.** исследуют человеческие взаимоотношения на двух уровнях: (а) межличностном и (б) между человеком и обществом. В социальной системе две или более личности координируют свои действия, коммуникацию и отношения на основе определенных ожиданий (социальных ролей, контекста) и поведенческих норм. Согласно концепции символически реализующегося интеракционизма (Дж. Болдуин, Ч. Кули и ↑Дж. Г. Мид), развитие индивидуальной личности сводится к процессу межличностной **и.** При этом ↑идентичность Я формируется только через дополнительные социальные роли, осваиваемые и практикуемые в пространстве ↑интерсубъективности на основе деятельностных ожиданий и результативно-успешной межличностной коммуникации. Последняя подробно исследуется – в аспекте соотношения сложных информационных систем и общества – в теории систем ↑Н. Лумана. При этом общество более не рассматривается как конституирующееся посредством комплексной **и.**, а понятие общества не определяется через названную комплексную **и.**; вместо того **и.** переносится во внешнюю среду системы, поскольку, по мнению Н. Лумана, всякий смысл конституируется трансинтеракционально с перспективой применения вне проходящей в соответствующий момент тем или иным образом **и.** В философии духа термином «интеракционизм» характеризуется дуалистическая позиция, подразумевающая каузальную **и.** между телом и духом. Наиболее известный пример подобного дуализма – декартовское разделение в понятиях «*res extensa*» и «*res cogitans*» тела и духа как самостоятельных онтологических субстанций, которые каузально воздействуют друг на друга через шишковидную железу. Эта теория, во-первых, неверна относительно физических законов сохранения и представлений о единстве причинно-следственного характера в физике, а во-вторых, в ней не объясняется, как функционирует процесс каузальной **и.** между двумя различными субстанциями и каким образом осуществляется ментальное причинение. Последующие попытки решить проблему **и.** в рамках дуалистической теории предпринимались в окказионализме, параллелизме, эпифеноменализме, а также в концепции интеракционистского дуализма Поппера–Икклса.

Теоретическая психология, исследующая феномен **и.**, занимается проблемой понимания ментальных состояний Другого (теория мнений), эмоций и мотиваций как слагаемых успешной межличностной **и.** Совр. психология, как и философия, рассматривает **и.** в контексте социального познания, ↑теории действия, развития самосознания и культурной идентичности.

ИНТЕРНАЛИЗМ – см. **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

ИНТЕРПЕЛЛЯЦИЯ (фр. *interpellation*) – термин, использованный ↑Л. Альтюссером в статье «Идеология и идеологические аппараты государства» (1970) для обозначения повседневной идеологической практики, обеспечивающей воспроизводство условий производства путем конституирования индивидов в качестве субъектов. **И.** осуществляется разнообразными идеологическими аппаратами (образовательными, политическими, культурными и т.д.) и принимает форму своеобразного «оклика», откликаясь на который индивид становится субъектом, признавая себя в качестве адресата этого оклика и занимая соответствующую «позицию субъекта» (ученика, гражданина, зрителя и т.д.). В результате **и.** происходит добровольное подчинение субъекта идеологическим аппаратам и признание «естественности» наличного социального порядка. Тезис Л. Альтюссера о «вечности» идеологии предполагает, что индивид «всегда-уже» интерпеллирован идеологией в качестве субъекта и не может существовать вне и до идеологии. Многие представители марксизма и ↑постмарксизма критиковали концепцию **и.** в том виде, как ее развивал Л. Альтюссер, за функционализм, исключающий возможность конфликта между различными **и.**, неудачной **и.** и сопротивления **и.**, и классовый редукционизм, сводящий все разнообразие **и.** в конечном счете к классовым различиям. В пересмотренном виде понятие **и.** оказало большое влияние на теорию ↑дискурса, киноведение, литературоведение, культурные исследования, радикальную социологию, феминистскую (↑Философия феминизма) и психоаналитическую (↑Психоанализ) теории.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ – в историко-гуманитарных науках: истолкование текстов, направленное на понимание их смыслового содержания; в математической логике, логической семантике, ↑философии науки: установление значений выражений формального языка. В качестве практики **и.** существовала уже в античной филологии («аллегорическое толкование» текстов), в средневековой экзегетике (христианская **и.** языческого предания), в эпоху Возрождения («критика текста», лексикография, «грамматика», включавшая в себя стилистику и риторику) и Реформации (протестантская экзегетика 17 в.). Первые попытки создания теории **и.** относятся к 18 в. и связаны с возникновением ↑герменевтики как всеобъемлющего учения об «искусстве понимания». Ф. Шлейермахер различал объективную («грамматическую», или «лингвистическую») и субъективную («психологическую», или «техническую») стороны **и.** В герменевтике В. Дильтея **и.** заключается в постижении смысла текста путем «перемещения» в психологический и культурный мир его автора и реконструкции этого мира внутри собственного опыта исследователя. Под влиянием В. Дильтея формируется «духовно- историческое» направление в **и.**, в частности школа «биографического анализа» (Р. Унгер, Э. Эрматингер, Г. Миш и др.). Параллельно с герменевтическим существует позитивистский подход к **и.**, заключающийся в редукции содержания текста к совокупности «условий» или «причин» его порождения. Против позитивистского ↑историцизма, а также против наметившегося в рамках герменевтики ↑психологизма заострен т.н. «формальный метод» **и.**, утверждающий независимость произведения от обстоятельств его создания (амер. «новая критика», ↑Г. Башляр, В. Кайзер, Э. Штайгер и др.). С 1960-х гг. складывается противостояние двух основных подходов к **и.**: экзистенциально-герменевтического и структурно-семиотического. В основе герменевтической **и.** лежит представление о тексте как объективации духа. В качестве смыслообразующих компонентов здесь выступают «индивидуальность», «жизнь», «внутренний опыт», «объективный дух» и т.д. Методологическую основу структурно-семиотической **и.** составляет трактовка текста как совокупности определенным образом взаимосвязанных элементов (знаков); смыслообразующими компонентами здесь выступают независимые от субъекта «порядки», по которым эти знаки организованы. В герменевтике **и.** направлена на постижение смысла текста как сообщения, адресованного потенциальному читателю, в структурализме – на расшифровку кода, обусловливающего взаимодействие знаков, а тем самым и смыслопорождение. В ↑постструктурализме и, в частности, в ↑деконструкции ↑Ж. Деррида ставится под сомнение сама возможность **и.** как адекватного прочтения текста. В 1970–1980-е гг. полемика между сторонниками герменевтической и структуральной **и.** выходит за пределы размежевания «понимающей» и «объясняющей» методологии и обнаруживает тенденцию к сближению обеих позиций (↑П. Рикер, М. Франк и др.).

ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ – в философии ↑Э. Гуссерля проблематика конституирования других существ в качестве сознательных субъектов, возникшая в связи с разработкой проекта трансцендентальной ↑феноменологии. Феноменологическая постановка проблемы **и.** состоит в том, чтобы благодаря своеобразному ↑эпохé («примордиальной редукции») «выключить» все связанные с другими субъектами смыслы и переживания и понять формирование смысла конструкции «другого Я» исключительно на почве самоконституирующей активности трансцендентального сознания. Фундаментом опыта другого является полученная в ходе редукции «сфера собственного» – непосредственно данные собственные переживания и их интенциональные коррелята (первично лишенный сознания общности внешний телесный мир). Конституирование другого сознания происходит на основе опыта собственной телесности и «аналогизирующей аппрезентации», благодаря которой

внешние тела, подобные собственному ↑телу, воспринимаются по аналогии с ним как выражения внутренней психической жизни. Опыт другого является у Э. Гуссерля основой конституирования объективной значимости природы, а также феноменов социального мира. Критической репликой на гуссерлевскую трактовку **и.** стало хайдеггеровское понятие события, обозначающее фундаментальный модус бытия ↑Dasein. Будучи структурой бытия-в-мире, событие означает изначальную открытость для других и возможность разнообразных отношений к другим и к самому себе. Первичным в опыте другого, по ↑М. Хайдеггеру, является не самопознание, а совместное практически-инструментальное обращение с миром. С точки зрения ↑Ж.-П. Сартра, опыт другого должен раскрываться на уровне конкретной личной коммуникации. Он представляет первичное отношение к другому в виде взаимного отрицания двух свободных субъектов, в котором каждый утверждает себя в качестве субъекта путем объективации другого. Для ↑М. Мерло-Понти опыт другого не является ни субъектно-объектным отношением, ни межличностным противоборством, но солидарной интеракцией в изначально общем социальном пространстве. В исходном для опыта другого восприятии его тела оно дано в качестве реализации общих интерактивному сообществу (↑Интеракция) поведенческих возможностей и способов обращения с миром.

интуитивизм – философско-методологическая установка, ставящая в центр непосредственное, «живое» отношение человека и мира, которое преодолевает расчленение реальности на субъект и объект. Как особое философское направление **и.** представлен такими мыслителями, как ↑А. Бергсон, Н.О. Лосский и др. Понимание интуиции серьезно варьируется у представителей различных философских школ. Так, в учении А. Бергсона, более всех способствовавшего популярности **и.**, исходное противопоставление интеллекта и интуиции призвано подчеркнуть примат жизни над косной материальностью. Интеллект противостоит интуиции прежде всего предметно: он знает только одну материю, потому что его метод работы – рядоположение, расчленение на элементы и установление внешних отношений между ними. Математический формализм А. Бергсон считает высшим проявлением интеллектуальной деятельности, механизм – общей формой предметности, открытой рациональному познанию. С его т. зр., математическое естествознание порождено потребностями практической ориентации в мире и потому довольствуется относительностями, достаточными для этого целями. Познание же в собственном, «чистом» смысле слова предполагает незаинтересованное погружение в предмет, преодоление дистанции, которую субъект рационального знания заботливо удерживает по отношению к объекту своего исследования, и потому требует именно интуиции. Определение интуиции как *симпатии* показывает, что А. Бергсон в своем **и.** ориентирован на художественную модель познания в противоположность научной. Искусство порывает с миром внешнего, конвенционального символизма, прозревая подлинную суть вещей. То же самое делает и философия (↑Метафизика), которая интенсифицирует до предела познавательные возможности художественной интуиции и позволяет войти в соприкосновение с «абсолютными глубинами» мироздания. Это – знание-переживание, которое принципиально не может быть концептуализировано. В отличие от А. Бергсона в своей трактовке интуиции ↑Э. Гуссерль отталкивается от картезианской модели математического знания. Для него она есть прежде всего «сущностное видение», «идеация», непосредственное созерцание общего, как, напр., в геометрии, когда перед нашим умственным взором возникает геометрическая фигура и нам важен только ее тип, а не размеры, способ начертания или к.-л. другие случайные эмпирические признаки ее появления в нашем сознании. Общую установку **и.** Э. Гуссерль обобщил в виде т.н. «принципа всех принципов», согласно которому всякий вид интуиции образует законный источник познания; поэтому все, обнаруживающее себя посредством интуиции, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, и в тех пределах, в каких оно себя обнаруживает. Это установка на *описание* – в противоположность *конструированию* или дедукции из общих предпосылок. Но это – описание не эмпирических фактов, а «идеальных сущностей» – смыслов, непосредственно открывающихся философскому сознанию, концентрирующемуся на постижении сущности, «эйдоса», а не факта или соотношения фактов. Эта операция переключения внимания с факта на смысл получила название редукции. Поэтому редукция, по Э. Гуссерлю, есть необходимое условие «идеации», т.е. интеллектуальной интуиции. ↑М. Шелер распространил феноменологический **и.** на иные сферы, сформулировав положение об «эмоциональном *apriori*», представляющем собой «интуицию ценностей», которая реализуется в актах любви и ненависти со всеми градациями этих чувств. Учение М. Шелера послужило одной из предпосылок ↑экзистенциализма, в котором интуиция потеряла гносеологические характеристики и превратилась в особый способ бытия человека в мире.

историзм (нем. *Historismus*, англ. *historicism*, фр. *historicisme*, итал. *storicismo*) – понятие, возникшее в европейской мысли сер. 19 в. и впоследствии употреблявшееся в различных значениях. (1) В ходе спора о методе, разгоревшегося в 1870–1980-х гг., **и.** – позиция, противоположная ↑позитивизму. Если позитивисты (О. Конт, Т. Гексли и др.) считали необходимым распространить методы естественных наук на сферу познания, изучающую человека и общество, то их противники (прежде всего В. Дильтей) настаивали на онтологической само-

стоятельности «духовно-исторического мира» и, соответственно, на своеобразии методов, этот мир познающих. Так возникло противопоставление гуманитарного знания (↑Науки о духе) и знания естественнонаучного (науки о природе). (2) В рамках дебатов о соотношении истории и исторической науки, которые велись в немецкой ↑философии истории после смерти Г.В.Ф. Гегеля, **и.** – позиция, полемически заостренная против исходных допущений Просвещения. Если философия истории Просвещения сосредоточена на универсально-всеобщем измерении истории, то представители «исторической школы» (Л. фон Ранке, И.Г. Дройзен) делают упор на изучении индивидуального измерения истории, связанного с деятельностью конкретных людей. (3) В тот же период термин «**и.**» употребляется как обозначение «исторической школы права» (Ф.К. фон Савиньи и др.), с характерным для последней подчеркиванием исторической изменчивости и контекстуальности правовых норм. В экономической мысли последней трети 19 в. («национальной экономии», или «философии хозяйства») «историзмом» называли смешение теории и истории (см., напр., работу К. Менгера «Ошибки историзма в немецкой национальной экономии», 1884). (4) К к. 19 в., в результате дискуссий о т.н. историческом позитивизме, за словом «**и.**» закрепляются устойчиво негативные коннотации: **и.** выступает как синоним бессистемного собирания эмпирических сведений. **И.** в данном словоупотреблении – это такой подход к событиям, при котором вопрос об их смысле подменяется прослеживанием цепочек фактов, из которых эти события якобы вытекают. Термин «**и.**» в таком значении использовал, в частности, Ф. Ницше в работе «О пользе и вреде истории для жизни: Несвоевременные размышления» (1874). В философии ↑неокантианства (в частности, у П. Наторпа) под **и.** понимается подмена «систематического» измерения философствования «историческим». На рубеже 19–20 вв., а также в течение первых трех десятилетий 20 в. проблема **и.** обсуждается именно как проблема ↑релятивизма (Р. Эйкен, Э. Трельч, несколько позднее – ↑М. Хайдеггер). Так, для М. Хайдеггера **и.** – это историо-графия, которая лишена собственно истории. (5) В ходе дискуссий об **и.**, имевших место в немецкоязычном пространстве в 1920–1930-е гг., вновь выходит на первый план положительное значение данного термина. Так, Э. Трельч в работе «**и.** и его проблемы» (1922) пытается отойти от отождествления **и.** с релятивизмом и позитивизмом. **И.** – это, прежде всего такой подход к общественным явлениям, при котором они рассматриваются одновременно сквозь две призмы – индивидуальности и развития. Емкость и неоднозначность методологии, именуемой **и.**, пытаются продемонстрировать также другие немецкие авторы этой эпохи (в частности, Ф. Ротхакер, давший своей книге 1920 г. то же название, которое носил основополагающий труд В. Дильтея 1883 г. – «Введение в науки о духе»). Ф. Майнеке в работе «Возникновение **и.**» (1936) рассматривает **и.** как особый способ мышления и связывает его появление с немецкими романтиками и Г.В.Ф. Гегелем. Согласно Ф. Майнеке, непреходящая ценность **и.** заключается (а) в «индивидуализирующем» осмыслении культурных феноменов и (б) во внедрении в мышление понятия развития. В такой трактовке термин **и.** использовался в официальной идеологии («марксизме-ленинизме») СССР и его восточноевропейских сателлитов. Одним из результатов дискуссий об **и.** первой трети 20 в. было то, что многие авторы стали употреблять этот термин либо в положительном, либо в нейтральном смысле (↑К. Мангейм, Т. Литт, Г. Крюгер). В немецкоязычной философской литературе посл. трети 19 – нач. 20 в. встречается не уловимое в других европейских языках различение между **и.** и историцизмом. Если **и.** есть в конечном итоге не что иное, как подчеркивание исторической обусловленности человеческого познания, то историцизм – это подход, от которого стремятся решительно отмежеваться. Так, у Ф. Ницше именно историцизм (Historizismus) повинен в музейном, архивном обращении с историей, а ↑Э. Гуссерль, выдвигая программу философии как строгой науки, ведет мысленный спор с В. Дильтеем как представителем историцизма. Последний для Э. Гуссерля – такая же опасная методологическая ошибка, как и ↑натурализм. Если натурализм заключается в рассмотрении предметов сознания как квазиприродных объектов, то историцизм превращает их в «духовно-исторические» образования. Полемизируя с В. Дильтеем, Э. Гуссерль настаивает на том, что релятивность философских систем и мировоззрений нельзя преодолеть, находясь на исторической точке зрения: для преодоления релятивизма необходим идеал истины, ориентированный на общезначимость. Позиция философии как строгой науки должна поэтому быть надисторической. (6) Особое значение понятию историзм/историцизм придал ↑К. Поппер. В цикле лекций «Нищета историцизма», прочитанных в 1936 и вышедших отдельной книгой в 1957, английский философ называет историцизмом все социально-философские теории, которые исходят из веры в то, что история управляется некими объективными законами и что эти законы могут быть познаны. В результате у людей, притязающих на открытие таких законов, появляется мысль о возможности управлять человеческим обществом, ориентируясь не на действительные потребности индивидов, а на представления о том или ином идеальном социальном устройстве. (Под историцизм в таком значении подпадают воззрения столь разных авторов, как Платон, Г.В.Ф. Гегель и К. Маркс.) Опасность такой теоретической установки К. Поппер усматривает в том, что, будучи последовательно применена на практике, она неизбежно ведет к ↑тоталитаризму.

ИСТОРИЦИЗМ – см. **ИСТОРИЗМ**

коммуникация – понятие, играющее важную роль во многих философских, технических и общественных теориях нашего времени. Два главных направления видны уже в языковых корнях слова. С одной стороны, если исходить из значения латинского глагола communicare (сообщать), речь идет о передаче сигналов и сообщений. Формальный характер этой передачи исследуется в математической теории связи и передачи информации (также называемой теорией **к.**), в кибернетике и системной теории; кроме того, в науке о **к.**, лингвистике и аналитической философии акцентируется синтаксически-семантический и отчасти интенциональный аспект **к.** С другой стороны, понятие **к.** этимологически тесно связано с такими понятиями, как объединение и сообщество. Эта связь значима прежде всего для ориентированных на отношения и на действие философских теорий, в которых общество рассматривается как условие или цель удавшейся коммуникации.

Установившаяся в к. 1940-х гг. теория информации описывает передачу сообщения как обмен информацией между отправителем (источник) и одним или более получателями (абонентами) по т.н. коммуникационным каналам. Удавшаяся **к.** должна преодолеть ряд помех, которые характеризуются как «шум». Чтобы выделиться на этом фоне, сообщаемые послания должны быть специфическим образом закодированы, и в случае успешной **к.** раскодируются, т.е. расшифровываются. Наука о **к.**, а также аналитические и прагматические теории языка расширяют перспективу теории информации за счет качественных моментов понимания значений и уровня межличностных отношений. Последние тематизируются также в психологии **к.**, которая подчеркивает коммуникативный характер всякого поведения, а также значимость невербальной **к.** посредством мимики, жестикуляции, одежды и т.п.

Теория систем, развиваемая ↑Н. Луманом, рассматривает символически обобщенные коммуникативные средства, такие как истина, любовь, власть, деньги или религиозная вера, как средства управления различными чисто функционально мыслимыми социальными системами.

Философски значимым понятие **к.** становится прежде всего в экзистенциальной философии (↑Экзистенциализм) ↑К. Ясперса, который, развивая мотивы Кьеркегора, проводит различие между базовой «**к.** здесь-бытия» и более высокой «экзистенциальной **к.**». Даже успешная «**к.** здесь-бытия», простирающаяся от сообщения жизненных интересов вплоть до всеобщих элементов идей, остается более низким уровнем **к.**, чем экзистенциальная **к.** между отдельными людьми, которую К. Ясперс характеризует как «любовную борьбу», имеющую целью взаимное «самоосвещение». Существенно близка подобному толкованию и философия диалога ↑М. Бубера.

Понятие **к.** играет роль и в американском прагматизме. Развивая идеи ↑Дж. Г. Мида, который в своей теории символического взаимодействия выделяет **к.** как основной принцип устройства человека, ↑Дж. Дьюи понимает **к.** как основание социального кооперирования. В современных глобализированных обществах центральная функция отводится прежде всего публичной **к.**, т.к. она позволяет связать друг с другом действия и последовательности действий, даже если ее субъекты не находятся в непосредственном контакте друг с другом.

Третье поле философско-прагматических теорий образует трансцендентальная прагматика ↑К.-О. Апеля, а также теория коммуникативного действия ↑Ю. Хабермаса; они представляют собой две магистральные линии ↑этики дискурса. К.-О. Апель указывает на понятие apriori мыслящего коммуникативного сообщества всех аргументирующих как на условие возможности удачной коммуникации. Ю. Хабермас понимает коммуникативное действие как процесс, в котором речь идет о прояснении нормативных притязаний на истину, подлинность и правдивость, которые могут быть заявлены говорящими посредством их высказываний и проверены только во взаимном обмене аргументами. Имплицитной предпосылкой подобного дискурсивного прояснения являются три идеальных условия дискурса: во-первых, должно быть гарантировано, что каждый потенциально заинтересованный может в нем участвовать, во-вторых, что дискурс не будет ущемлен иерархическими отношениями зависимости и, в-третьих, что ни один из участников не имеет скрытого умысла. Цель достижения приемлемого для всех консенсуса и его предпосылки оказываются вписанными в саму структуру коммуникативного разума человека.

консенсус (от лат. *consensus* – согласие, соучастие) – в обычном употреблении означает единство мнений, суждений, взаимное согласие людей. В социологическом смысле **к.** суть согласие индивидов относительно норм и целей социальной общности, членами которой они являются, а также относительно распределения ролей и вознаграждений внутри этой общности. Понятие отражает чувство солидарности и сопричастности индивидов тем или иным ценностям, традициям и т.п. По ↑М. Веберу, поведение людей, основанное на **к.**, является предпосылкой более формальных типов социальной интеграции, обусловленных общественным договором, законами и т.д. В феноменологической социологии ↑А. Шюца **к.** анализируется как внутренне присущее сознанию свойство социальности (↑интерсубъективности), формируемое путем взаимопонимания индивидов, основанного на том, что субъекты взаимно мотивируют друг друга в своих коммуникативных актах (↑Коммуникация) и духовных проявлениях. В ↑социологии науки исследуются механизмы достижения интеллектуального **к.** внутри различных ↑научных сообществ. Научный **к.** как согласованная оценка име-

ющегося фонда знания, а также новых открытий достигается в основном не за счет вполне убедительных доказательств или опровержений, а в процессе неформальных дискуссий и личных взаимодействий ученых, в которых интеллектуальные аргументы соседствуют с апелляциями к интуиции, вере, мнению научной «элиты». Существенную роль научный **к.** выполняет в проведении грани между общепринятыми научными дисциплинами и т.н. «девиантными» (*отклоняющимися* от нормы) исследованиями: между психологией, биологией, астрономией, физикой, с одной стороны, и парапсихологией, астрологией, уфологией и т.п. – с другой. На достижение **к.** здесь влияют не только принятые внутри научного сообщества критерии научности, но и давление общественного мнения, степень распространения данных о паранаявлениях в средствах массовой коммуникации.

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ КАРКАС (*англ. conceptual framework*) – понятие, обозначающее охватывающую языковую или категориальную систему, в рамках которой осуществляются конкретные познавательные построения. **К.к.** представляет собой предпосылочную структуру, которая может охватывать много теорий. Можно говорить, напр., об общем концептуальном каркасе науки Нового времени. Истоки проблемы **к.к.** обычно связывают с И. Кантом, который различал познавательную деятельность в рамках опыта и категориальную структуру, организующую этот опыт, придающую ему формальное единство, однородность и непрерывность. Это различие отражено в характеристике им своего учения как соединения «трансцендентального идеализма» с «эмпирическим реализмом». С формальной стороны предметы опыта идеальны, они структурированы нашей категориальной схемой, однако эмпирически они реальны, и мы можем сколь угодно далеко продвигаться в сфере предметов опыта, занимаясь их познанием. Но выйти за свой категориальный каркас мы не можем, поскольку он для нас единственно возможен и обусловлен родовой природой человека. Рефлексия над ним является онтологией в новом смысле, в отличие от старой ↑онтологии как спекулятивной науки о сверхчувственных основах вещей. В. фон Гумбольдт, знаменитый лингвист и последователь И. Канта, связал категориальные структуры с языком, что вело к ↑релятивизму в проблеме **к.к.**: «Различные языки по своей сути, по своему влиянию на познание и на чувства являются в действительности различными мировидениями». В 1930-е гг. эта идея была развита в т.н. «гипотезе лингвистической относительности» или «гипотезе Сепира–Уорфа» (↑Сепира–Уорфа гипотеза). Эти лингвисты доказывали, что мир дан человеку через язык, с помощью которого происходит различение, идентификация, классификация и наделение значениями и т.п. всех данных человеку явлений. Носители разных языков живут в различных мирах, что особенно заметно при сравнении сильно отличающихся языков.

↑Р. Карнап в работе «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950)ввел тематику **к.к.** в ↑философию науки. В научном познании всегда принимается определенный язык, что определяет соответствующий **к.к.** Напр., познание микромира в квантовой механике сопровождается принятием **к.к.**, существенно отличного от языка классической физики. Коль скоро определенный язык принят, то могут ставиться два типа вопросов: внутренние (эмпирические, научные) и внешние (философские). В первых идет речь о свойствах и законах поведения объектов, задаваемых **к.к.** Внешние – это философские вопросы, касающиеся существования или реальности всей этой системы объектов в целом. Это онтологические вопросы, однако рациональный ответ на них может состоять лишь в оценке прагматических, инструментальных достоинств **к.к.**, а не в его соответствии с реальностью самой по себе. Дальнейшее прояснение и развитие эта тематика получила в концепции ↑«онтологической относительности» ↑У.В.О. Куайна.

В постпозитивистской (↑Постпозитивизм) философии науки к понятию **к.к.** близки такие термины, как «концептуальная популяция» ↑С.Э. Тулмина, ↑«парадигма» ↑Т. Куна, фундаментальная теория ↑П. Фейерабенда. Это понятие стало одним из центральных в дискуссиях о несоизмеримости и непереводимости теорий (↑Несоизмеримости теорий тезис), теоретической нагруженности фактов, релятивизме и реализме. С критикой тезиса о всецелой зависимости нашего знания от **к.к.** выступил ↑К. Поппер, назвавший это «мифом концептуального каркаса». ↑ Д. Дэвидсон в работе «Об идее концептуальной схемы» (1974) выступил против онтологического релятивизма, считая характерный для трактовок К. к. дуализм эмпирического содержания и концептуальной схемы «третьей догмой эмпиризма».

КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ (*нем. Kritische Theorie*) – одно из обозначений философской позиции ↑Франкфуртской школы. Парадигматическое значение для **к.т.** имела статья ↑М. Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937). В отличие от традиционной философии **к.т.** исходит из того, что мир не является неизменной данностью, но может и должен быть изменен. Восходящее к Р. Декарту разделение действительности на «бытие мыслящее» и «бытие протяженное» скрывает то обстоятельство, что человеческая действительность есть результат общественного производства, в ходе которого трансформируется не только мир, но и видение человеком мира. В этом смысле мир *производится* человеком. Навязываемое традиционной философией представление об «объективной реальности» есть не что иное, как иллюзия, мешающая человечеству развиваться в направлении своего сознательного самоопределения.

КУМУЛЯТИВИЗМ – см. **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

ЛЕГАЛЬНОСТЬ – см. **МОРАЛЬНОСТЬ И ЛЕГАЛЬНОСТЬ**

ЛЕГИТИМАЦИЯ ЗНАНИЯ – понятие, отражающее взаимосвязи производства знания, его контроля и признания в рамках определенных социальных институтов и властных отношений. Это понятие смещает акцент с традиционных представлений об имманентной логике развития знания и его обоснования на механизмы схождения эпистемических и социальных структур. Различные проявления **л.з.** описаны ↑М. Фуко в контексте его концепций «власти-знания» и «дисциплины» и ↑П. Бурдье в его исследованиях «поля науки» и университетской среды. Результатом **л.з.** является признание частной, социально определенной перспективы в качестве общепринятой и естественной.

ЛЕГИТИМНОСТЬ (от лат. *legitimus* – законный, правовой) – критерий законности признания личности, общественного института или общественного порядка. Как при дескриптивном, так и при нормативном употреблении **л.** является основополагающим теоретическим, точнее – ценностно-теоретическим понятием. Оно означает обоснованность притязаний или образа действий через указание на соответствующие убедительные причины этих притязаний или действий. В зависимости от уровня и степени, эта обоснованность может также быть подразделена в соответствии с уровнем и степенью **л.**

В качестве категории, направленной против тирании и узурпации власти, **л.** часто оказывается своего рода масштабом верно определяемого и верно применяемого права, в отличие от несправедливости и злоупотребления властью (↑Справедливость). Доказательство оправданности того или иного образа действия или порядка называется *легитимацией*.

Вопросы **л.** являются основными темами моральной, социальной, правовой и политической науки (↑Философия права и государства). В эмпирическом плане речь идет о фактических основаниях одобрения претензий на значимость; в нормативном плане имеются в виду нравственные условия такого одобрения. В соответствии с этим источники **л.** в методологическом плане могут быть исследованы и обоснованы на двух уровнях: на уровне общественной реальности и на уровне логико-понятийной аргументации, оптимальным же образом – посредством учета обеих сфер.

Эмпирическими источниками **л.** являются традиция, ↑ценности, позитивное право, общее согласие, взгляды большинства, авторитетные действия, ожидаемая или действительная эффективность, равно как и согласие заинтересованных лиц (*volenti non fit iniuria*). Логико-понятийные же источники **л.** в своей основной форме предстают в виде цепочек теоретических аргументов, способных опровергнуть сомнение в истинной значимости, т.е. в логико-содержательной состоятельности требований значимости. Сюда добавляются и два других основополагающих различия: (1) между **л.**, базирующейся на содержании – напр., на этических (↑Этика) ценностях, – имеющем усеченную материальную легитимацию, и основывающейся на определенном правовом или политическом акте *формальной* легитимации; и (2) между т.н. *input*-легитимностью, основывающейся на выполнении определенных нормативных предпосылок, и т.н. *output*-легитимностью, соизмеряемой с определенными ожидаемыми или действительно достигнутыми результатами.

В качестве критерия законности **л.** обладает основополагающим политическим измерением. Наличие последнего проистекает из принципиальной потребности в одобрении и оправдании структур власти и господства. ↑Власть является основным медиумом политики, господство – основной структурой политической системы, истолкованной через различие господствующих (в качестве осуществляющих власть) и подчиненных (тех, кого затрагивает отправление власти) в государстве. Поскольку вопросы власти и господства являются решающими политическими вопросами, в случае незначительного общественного одобрения или утраты такового в отношении профиля власти или господства в условиях той или иной политической системы ее дееспособность и стабильность не обеспечиваются (↑Дж. Ролз, ↑Ю. Хабермас, ↑Н. Луман).

В нач. 20 в. ↑М. Вебер в своей социологии господства выявил три основных типа легитимации господства: *рациональный, традиционный* и *харизматический*. Рациональная легитимность покоится на вере в ↑легальность установленного порядка и на основанных на нем действий господства. Традиционная легитимность, в отличие от этого, основывается на повседневной вере в святость издавна действующего порядка. Наконец, харизматическая легитимность проистекает из чрезвычайной преданности в отношении святости, или героической силы, или образцовости той или иной личности и открываемым или создаваемым ею правилам.

Главными направлениями современных политико-философских построений теории **л.** являются теория демократии и республиканская теория (↑О. Хеффе, Ю. Хабермас, П. Петти). В них сделан акцент на таких основных нормативных принципах легитимации государства Нового времени, как права человека и суверенитет народа. Благодаря им легитимация господства основывается на нормативном ограничении власти. Организационная модель господства, в которой прекрасно применяются данные принципы, – это государственно-правовая демократия: учрежденное на базе основных прав человека, действующее в рамках правового государства и, соответственно, соблюдающее основные права – господство посредством народа и для народа.

ЛИБЕРТАРИАНСТВО (англ. *libertarianism*) – термин, характеризующий (1) семейство движений и идеологий, стоящих на позициях антиэтатистской, свободно-рыночной и анархо-либеральной политики и (2) направление совр. ↑политической и ↑социальной философии. Как приверженцы политической философии **л.**, так и участники политического движения, основанного на принципах этой философии, придают первостепенное значение индивидуальной ↑свободе и основополагающим правам на жизнь и собственность, ее гарантирующим; все остальные политические и общественные идеалы, могущие служить предметом индивидуального или коллективного выбора, – равенство, демократия, ↑справедливость, солидарность и т.д. – занимают по отношению к принципу индивидуальной свободы подчиненное положение. Т.о., в центре политической философии **л.** находится вопрос об отношениях индивида и совр. государства. В этом вопросе **л.** отводит определяющую роль договорным отношениям между индивидами, призывая одновременно к минимизации правового регулирования их поведения со стороны государства; по сути дела, его единственной функцией становится защита индивидуальных прав, т.е. наблюдение за тем, чтобы устремления и деяния одних индивидов не нарушали законных прав других. На этом основании **л.** осуждает такие формы вмешательства государства в жизнь индивидов, как обязательный призыв на военную службу, цензура, регулирование цен, конфискация собственности, а также иные формы вмешательства в частную сферу.

Роль идейных источников **л.** исполняют самые разнообразные интеллектуальные традиции, начиная от классического либерализма (Дж. Локк, А. Смит, Т. Джефферсон, Б. Констан, Дж. С. Милль, Г. Спенсер и др.) и идейного наследия экономистов австрийской школы (Л. фон Мизес, ↑Ф.А. фон Хайек) до писателей (А. Рэнд) и экономистов (М. Ротбард, М. Фридмен, Г. Хэзлит), выступавших в роли защитников идеалов индивидуализма, свободно-рыночной экономики и ограничения государственного вмешательства. В качестве направления совр. политической и социальной мысли **л.** выходит на сцену в 1970–1980-е гг., что было связано с эрозией сложившегося в странах Запада после Второй мировой войны консенсуса относительно необходимости и полезности масштабного вмешательства государства в экономику и социальную сферу в целях поддержания политики экономического роста и социального равноправия.

В самом **л.** обычно различают два течения, одно из которых принято называть **л.** прав, а второе – экономическим **л.** Что касается **л.** прав, наиболее ярким выражением которого может служить книга ↑Р. Нозика «Анархия, государство и утопия» (1974), то в нем первостепенное значение придается индивидуальным правам человека и прежде всего его праву распоряжаться собой, своим телом и способностями, а также собственностью, заработанной своим трудом. Эти права индивидов имеют безусловный приоритет над всеми обязанностями; именно их следует принимать во внимание и учитывать в первую очередь при обсуждении вопроса об отношениях индивида и государства. Не будучи сторонником последовательно анархистского идеала устройства общества, Р. Нозик ратует за «минимальное государство», которое должно отказаться от политики социального перераспределения благ и ограничиться защитой жизни, безопасности и прав собственности своих граждан.

Экономическое **л.** имеет много общего с неолиберализмом в совр. экономической мысли. Его критические импульсы направлены в первую очередь против государственного вмешательства в экономику и политики перераспределения социальных благ, проводимой государством всеобщего благосостояния. По мнению либертарианцев, масштабные процессы перераспределения приводят к ущемлению индивидуальных прав и свобод граждан, препятствуют экономическому росту и финансовому оздоровлению экономики, а также подрывают индивидуальные стимулы к труду. Либертарианцы полагают, что если вмешательство государства в экономику будет сведено до минимума, а свободной хозяйственной инициативе индивидов не будут ставиться лишние преграды, то свобода и богатство в современном мире только возрастут.

либи́до (лат. *libido* – желание, стремление, влечение, страсть) – понятие, введенное в медицинскую, психологическую и философскую литературу во 2-й п. 19 в. в работах М. Бенедикта «Электротерапия» (1868), А. Молля «Исследование сексуального либидо» (1898) и др. авторами для определения сексуального влечения, или инстинкта. В 20 в. понятие **л.** разрабатывалось в глубинной психологии и прежде всего в психоанализе ↑З. Фрейда. По признанию последнего, он заимствовал это понятие у А. Молля. З. Фрейд считал **л.** психической энергией, которая является праосновой всех трансформаций и перемещений сексуального влечения. Стремление, вожделение составляет основу всякой психической жизни. Изначально **л.** не имеет никакого определенного содержания, оно обладает лишь направленностью, интенцией. По этой причине может происходить преобразование сексуального влечения: отношения к его объекту (смещение энергетических нагрузок), цели (напр., ↑сублимация) и источнику сексуального возбуждения (разнообразие эрогенных зон). **л.** ведет человека к удовлетворению, к разрядке психического напряжения, причем это удовлетворение может принимать самые различные формы: **л.** может найти выход в обычном половом акте, а может перейти в сублимированный акт художественного или религиозного творчества. Оно может также перейти в отклонение, перверсию, переключаясь на самые неожиданные объекты как внутри, так и вне сексуальной сферы. **Л.** способно принимать

множество форм, не обладая само по себе никакой формой. Оно предстает как могущественная иррациональная сила, антагонистическая деятельности сознания. По мнению З. Фрейда, мы не можем представить душевной жизни человека, в которой не участвовало бы **л.**, даже если оно отдалилось от первоначальной цели или воздержалось от ее осуществления.

Значение термина «**л.**» изменялось в различные периоды творчества З. Фрейда. В его ранних работах – «Навязчивые состояния и фобии» (1895), «Психопатология обыденной жизни» (1904), «Три очерка теории сексуальности» (1905) и др. – понятие **л.** обозначает сексуальную энергию, отличную от соматического сексуального возбуждения. Нехватка психического **л.** приводит к возрастанию напряжения на соматическом уровне; между психическим и соматическим возникает разрыв, порождающий состояние тревоги. **Л.** оставляет неизгладимый след в психической жизни личности. З. Фрейд выделяет два вида энергетической нагрузки **л.**: «Я-**л.**» и «объектное **л.**». Объектом **л.** может быть собственная личность (Я-**л.**) или внешний объект (объектное **л.**). Существует энергетическое равновесие между этими двумя видами нагрузки: если объектное **л.** возрастает, то Я-**л.** убывает, и наоборот. В последующих работах – «Лекции по введению в психоанализ» (1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) и др. – З. Фрейд сравнивал **л.** с Эросом у Платона. Здесь **л.** предстает как основа влечения к жизни, как стремление организмов сохранять целостность живой субстанции и создавать новые формы. **Л.** есть энергия всякого влечения – любви, будь то половая любовь, себялюбие, любовь к родителям и детям, человеколюбие и т.д. Термин **л.** – как сексуальное влечение в самом широком смысле слова – З. Фрейд использовал в равной мере для объяснения причин возникновения неврозов и других психических расстройств и для объяснения психической жизни нормального человека и его творческой деятельности (сублимация). **Л.** становится одним из важнейших понятий психоаналитического (↑Психоанализ) учения о влечении к жизни (Эрос) и влечении к смерти (Танатос).

Основатель аналитической психологии ↑К.Г. Юнг в сравнении с З. Фрейдом значительно расширил понятие **л.** У него оно обозначает «психическую энергию» как таковую, присутствующую во всем, что «устремляется к чему-либо». **Л.** у К.Г. Юнга предстает как поток витально-психической энергии, оно сродни понятиям «воли» А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, «бессознательного» Э. фон Гартмана, «жизненного порыва» ↑А. Бергсона. Все феномены сознательной и бессознательной жизни человека К.Г. Юнг рассматривает как различные проявления единой энергии **л.** Неврозы и психозы оказываются результатом регрессии **л.**, его способности поворачиваться вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание **л.** приводит к репродукции в сознании больного архаических образов и представлений, которые К.Г. Юнг рассматривает как первичные формы адаптации человека к окружающему миру. В работе «Метаморфозы и символы либидо» (1912) К.Г. Юнг утверждал, что в процессе всякой человеческой жизни **л.** претерпевает сложную трансформацию, принимая разнообразные символические формы, расшифровка и интерпретация которых является одной из основных задач аналитической психологии.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ (англ. *linguistic turn*) – термин, которым описывается характерная черта философии 20 в. Первоначально он отражал самосознание ↑аналитической философии, которая понимала собственную деятельность как свершение переворота, даже революцию в философии. Появление аналитической философии и положило начало **л.п.**, когда традиционные философские проблемы стали истолковываться как проблемы анализа языка, на котором они сформулированы, благодаря чему, как утверждали аналитики, эти проблемы смогут получить окончательное разрешение (или будут устранены как псевдопроблемы). Так, ↑М. Шлик в 1930 писал: «Я убежден, что мы сейчас переживаем решающий переворот в философии, и наше мнение о том, что бесплодному конфликту систем пришел конец, можно оправдать вполне объективными соображениями <...>. Исследования, касающиеся человеческой "способности к познанию", если и поскольку они не становятся частью психологии, заменяются соображениями, касающимися природы выражения <...>, т.е. всякого возможного "языка" в самом общем смысле этого слова. Вопросы об "истинности и границах познания" исчезают». **Л.п.** совершался в ходе борьбы с ↑психологизмом в логике и ↑теории познания. Он «начался как попытка создать непсихологический эмпиризм путем перефразирования философских вопросов в качестве вопросов «логики»» (↑Р. Рорти). Однако развитие философии в 20 в. показало, что **л.п.** имел и более глубокие истоки: распространяющееся убеждение в том, что язык есть самостоятельная сила, определяющая собой мышление, социальность и даже самый мир, в котором живут люди (ср.: ↑Сепира–Уорфа гипотеза). Хотя язык традиционно был предметом философских размышлений (ср.: Платон, софисты), однако только для философии 20 в. характерно представление, что любая философская проблема есть проблема языка. Так, ↑К.-О. Апель отмечает, что «никогда, пожалуй, яснее, чем в 20 в., не осознавали, что слово «язык» указывает на основную проблему науки и философии, а не просто, напр., на один эмпирический предмет науки наряду с другими <...> предметами». К.-О. Апель показывает, что в совр. философии функции трансцендентального субъекта перенимает языковая система. Для ↑М. Хайдеггера язык есть «дом бытия». Для ↑герменевтики язык есть сам опыт мира и встречи с другим человеком.

ЛОГОЦЕНТРИЗМ – см. **ДЕКОНСТРУКЦИЯ**

МАССЫ (МАССА) – понятие ↑политической философии и социологии, используемое для обозначения больших совокупностей людей, рассматриваемых как субъект либо объект политического действия. При этом, как правило, особый акцент делается не только на количественных, но и на качественных характеристиках масс, в соответствии с которым масса рассматривается не просто в качестве совокупности большого числа индивидов, но в качестве феномена, обладающего собственными характеристиками и внутренними закономерностями, радикально отличающими его от любых форм индивидуального бытия. Термин «**м.**» происходит от лат. *multitudo*, являющегося, в свою очередь, калькой с др.-греч. *oi polloi* (*букв.* многие). Исходно использовалось в уничижительном (толпа, чернь) либо нейтральном смысле. В качестве понятия, обозначающего специфическую форму общности, обладающую способностью к политическому действию, начинает использоваться в политической философии Возрождения и раннего Нового времени, с зарождением капиталистических отношений и возникновением предпосылок появления массового общества. Так, Н. Макиавелли в своих «Размышлениях» говорит, что «масса (*moltitudine*) может быть разумнее и лучше государя». В 17 в. во время Английской революции, оно используется политическими мыслителями и деятелями, принадлежащими как республиканской (Дж. Харрингтон, Ал. Сидни), так и абсолютистской традиции (Т. Гоббс). Причем если первыми **м.** рассматриваются положительно, как субъект и последнее основание политического действия, то вторые видели в **м.** исключительно опасный феномен «естественного состояния» и противопоставляли **м.** народ (people) как ограниченный прежде всего имущественными правами, носитель подлинного суверенитета. Первую систематическую попытку сформулировать политическую теорию массового общества предпринял Б. Спиноза в «Политическом трактате». Он считал, что массы (*multitudo*) содержат в себе возможность (*potentia*) «абсолютной демократии», наилучшей из возможных форм правления, при которой каждый управляет каждым, не прибегая к посредничеству тех или иных форм политического представительства.

Начало широкого употребления понятия **м.** относится ко времени Великой Французской революции. В 19 в. во Франции предпринимаются первые систематические попытки исследовать феномен **м.**, или толпы (Г. Ле Бон, Г. Тард). Тогда же закрепляется существующее в политической теории и по сей день различие в употреблении понятия **м.**: консервативные и либеральные авторы (Г. Ле Бон, Г. Тард, ↑Х. Ортега-и-Гассет, ↑Э. Канетти, ↑Э. Юнгер, ↑О. Шпенглер и т.п.) говорят о «восстании масс», видя в них пугающий, иррациональный феномен, тогда как авторы социалистической ориентации (К. Маркс, В.И. Ленин, Л. Троцкий, ↑Д. Лукач, ↑А. Грамши, ↑Л. Альтюссер и др.) рассматривают их как единственно возможный фундамент справедливого политического устройства и носитель «учредительной власти». Во вт.п. 20 в. в социальной и политической теории прочно закрепляется представление о массовом характере современных обществ, выражающемся прежде всего в таких явлениях, как массовые партии, профсоюзы, всеобщая грамотность, массовая культура. Тогда же возникает представление о том, что всеобщее «омассовление» ведет к деполитизации и распаду публичного пространства.

В последнее время ряд исследователей марксистской ориентации (А. Негри, М. Хардт, П. Вирно) попытались вернуть феномен **м.** в сферу политико-философского рассмотрения путем введения в оборот понятия «множества» (*multitude*), фактически означающего возврат к терминологии политической философии 16–17 вв. При этом **м.** анализируются как качественно новый феномен «постсовр. эпохи», в которой главная роль в производстве стоимости отводится нематериальному труду. В данном случае упор делается именно на принципиально несводимый к традиционным механизмам политической репрезентации множественный и творческий характер **м.** как носителя политической рациональности нового типа.

МИКРОФИЗИКА ВЛАСТИ (фр. *microphysique du pouvoir*) – одно из центральных понятий философии ↑М. Фуко 1970–1980-х гг. Проблема ↑власти проходит «красной нитью» через все его мышление. Власть, согласно М. Фуко, не есть власть правительства или к.-л. аппарата, гарантирующего порядок в государстве. Власть не есть и тип подчинения, отличный от насилия. Власть не есть, наконец, и система господства, удерживаемого одной группой в отношении другой и обусловливающего поляризацию общества на два лагеря. Скорее, власть – это многообразие отношений сил, заполняющих и организующих определенную сферу; это игра, в ходе которой сталкивающиеся друг с другом тенденции усиливают, изменяют, переворачивают силовые соотношения.

Условие возможности власти заключено не в изначальном существовании неких определяющих инстанций (таких, как государственное насилие или государственный суверенитет), от которых были бы производны низшие формы власти, а в «вибрирующем цоколе соотношений сил», постоянно порождающих ситуации власти и всегда носящих нестабильный и локальный характер. Власть вездесуща не потому, что наделена привилегией все собирать в единство, а потому, что она производится в любой момент и в любом месте. Поэтому она не воплощена в некоем центральном институте и не является «властностью властвующего», но представляет собой поле возможностей, создаваемое спонтанными соотношениями сил.

Власть не сводима к репрессии. Если власть ограничивается только функцией подавления, т.е. используется как чисто негативная власть, она становится чрезвычайно хрупкой. Власть сильна там, где производит положительные эффекты на уровне влечения. Это относится и к уровню знания. Власть не препятствует знанию, а производит его. Знание не освобождает от власти (над нашей душой, нашим телом, нашим полом); производство знания само есть составная часть распространения и осуществления власти, а значит – подчинения индивидов той власти, которую они сами породили.

Власть не есть нечто, что можно захватить и делить, отнять и удержать, ибо она осуществляется в бесчисленных точках, в игре неравных и подвижных отношений. Отношения В. не рядоположены другим (экономическим, познавательным, половым) отношениям, а имманентны им. Властные отношения, т.о., не следует связывать с отношениями насилия; они принадлежат не столько общественной надстройке, сколько базису общества. Они присутствуют везде, где есть воздействующие друг на друга различные силы. В этом смысле власть не спускается «сверху», а приходит «снизу». Отношения власти носят одновременно и интенциональный, и несубъективный характер. С одной стороны, не существует власти, которая бы не развертывалась в качестве ряда намерений и целеполаганий; с другой стороны, власть далеко не является результатом выбора или решения индивидуального субъекта. Поэтому поиски «генерального штаба», несущего ответственность за рациональность власти, лишены смысла. Ни правящие касты, ни общественные группы, контролирующие государственный аппарат, ни хозяйственные структуры, принимающие важнейшие экономические решения, не обладают полной властью, не имеют в своем распоряжении всю функциональную сеть общества.

Особое место в своих исследованиях по **м.в.** М. Фуко уделяет истории возникновения позитивной власти над ↑телом и духом, сложившейся в течение последних трех столетий, а также того, с какими специфическими техниками она связана (этот тип власти М. Фуко называет ↑«биовластью»).

МИР (англ. *peace*, нем. *Frieden*, фр. *paix*) – прежде всего негативное понятие; логически, поскольку он есть негация, отрицание войны, агрессии и насилия; антропологически, поскольку умерщвление значительно древнее и распространеннее, чем его санкционирование; исторически, поскольку значительные идеи о **м.** возникли именно в воинственные эпохи, но так и не смогли воспрепятствовать войне. Понятие **м.** охватывает *ex negativo* все действия, призванные урегулировать, ограничить или прекратить военные действия, однако эти действия определяются войной, как, напр., мирные переговоры, мирные договоры, а также укрепление **м.** Позитивное понятие **м.** образуется позже, с началом Нового времени, вместе с идеей всеобщего, вечного **м.**

Отношение стран Запада к **м.** издавна теоретически и практически расколото, как и пара война–мир. Если для Гомера война была богоугодным делом, то уже Гесиод связывал с **м.** (греч. *eirēnē*) гармонию, блаженство. Это же касается и римского слова *pax*, которое закрепило в юридическом и военном отношении за **м.** его внутреннее и внешнее содержание. Ветхозаветное шалом относится к мессианскому королю **м.** Хотя христианство в лице апостола Павла впервые возводит **м.** в ранг центральной индивидуализированной идеи спасения, которая находит выражение в культовом поцелуе **м.**, – в «Апокалипсисе» проповедуется также и насилие. Во всяком случае **м.** на земле, в виде альянса *pax romana* и *pax christiana* сделал земной мир не миролюбивее, а агрессивнее: конфессиональные войны, религиозные войны, священные войны были платой за христианское единение. В эпоху Средневековья нем. слово *Friede* (от *fridu, frithu* – дружба, пощада) имело значение юридически охраняемой сферы, как, напр., территория государства, территория укрепленного города, дом. Только с возникновением национальных государственных образований Нового времени вырабатывается идея всеобщего, вечного **м.**, всеохватного **м.**, долженствующего положить конец существованию и смене периодов войны и **м.** Данте Алигьери был первым, кто заговорил о всемирной монархии королевств и республик, в обязанность которой вменялось бы обеспечение всемирного **м.** Эразм Роттердамский и С.Л. Франк сделали требование всемирного **м.** исходной логической посылкой, а Э. Крюсе требовал создания международного союза государств, включающего и нехристианские страны. Наиболее значительные трактаты о **м.** создали в эпоху Просвещения аббат Кастель де Сен-Пьер («Трактат о вечном мире», 1713) и И. Кант («О вечном мире», 1795). Им мы обязаны современными исследованиями о мире и идеей Лиги наций, из которой вышла Организация объединенных наций.

Проблему будущего всеобщего мира И. Кант осознал еще в 1795. Для достижения **м.** требуется насилие. Внутри государства обеспечение **м.** облегчается государственной монополией. В межгосударственных отношениях такой монополии нет, поэтому до создания Лиги наций действовал закон сильнейшего. Однако в военном отношении Лига наций уступает сильнейшему государству или группе наиболее сильных государств. Для достижения **м.** Лига нуждается в поддержке сильнейших, но оказывается беспомощной, если эти сильнейшие сами ведут военные действия. Хотя союз наций сегодня, согласно § 2, абз. 3 и 4 Устава ООН, и запрещает насилие и войну, но этот параграф о **м.** позволяет проводить миротворческие операции только в отношении слабых государств, в то время как сильные безнаказанно ведут войны. Это нарушает нейтралитет сообще-

ства государств, когда более сильные даже могут принудить к созданию миссий **м.**, предоставлению мандатов **м.** и миротворческих войск для ведения агрессивных грабительских войн (напр., за сырьевые ресурсы).

В этом заключается дилемма **м.**: он всегда плетется следом за войной. То же самое западное общество, которое в начале Нового времени выдвинуло идею вечного **м.**, было одновременно и самым агрессивным (колониализм, империализм, мировые войны). К тому же развитие науки привело к невиданному совершенствованию военных технологий, что имело своим следствием опустошительные войны и не в последнюю очередь угрозу, которую представляла для человечества атомная бомба. Поэтому после Второй мировой войны военная угроза и необходимость обеспечения **м.** все настойчивее проникают в общественное сознание. Но даже премии **м.**, напр. Нобелевская премия **м.**, мирные инициативы и движения в защиту **м.** не могут ничего поделать с тем, что войны становятся все насильственнее, коварнее и опаснее. Это несоответствие проистекает из того, что ведущие войны и думающие о **м.** происходят из разных общественных сфер, и думающие имеют мало влияния на тех, кто действует. Поэтому междисциплинарные исследования **м.** пытаются ответить на четыре вопроса: (1) В чем заключаются причины войн? (2) Какими должны быть структуры мирного мироустройства? (3) Каковы стратегии перехода от *status quo* к мирному мироустройству? (4) Кто может быть носителем стратегий, необходимых для этого перехода?

МИФ. Интерес совр. философии и гуманитаристики к мифу обусловлен многими причинами, среди которых важнейшая – потребность гуманитарного знания в самоанализе и поиске первоистока культуры. Если для историков, этнографов, философов 18–19 вв. миф – это по преимуществу объект сравнительно-исторических исследований и рассуждений в просветительски-прогрессистском духе, то в 20 в. он становится своеобразным ключом к раскрытию тайн человеческого сознания и культуры. **М.** начинает изучаться с самых разных сторон. Он рассматривается как дополнение к первобытному ритуалу, как регулятор жизни архаического коллектива, как социальный феномен, как воплощение особого типа мышления, отличающегося от мышления совр. человека, как символическая структура, как своеобразная когнитивная система, как продукт деятельности бессознательного и т.д.

Основные достижения в изучении природы **м.** связаны с именами Дж. Фрэзера, Б. Малиновского, ↑З. Фрейда, ↑К.Г. Юнга, ↑Л. Леви-Брюля, ↑Э. Кассирера, ↑К. Леви-Стросса, М. Элиаде и др. Согласно англ. антропологу Дж. Фрэзеру, **м.** есть отражение и следствие некогда существовавших архаических *ритуалов*. Он предпринял попытку сведения большого комплекса мифов и преданий к единому универсальному ритуалу убийства и замены состарившегося и потерявшего мистическую жизненную силу жреца новым жрецом, способным обеспечить магическим путем новые богатые урожаи. Исследования Дж. Фрэзера дали импульс к развитию многих направлений в изучении **м.**; его мысль о приоритете ритуала над **м.**, долгие годы считавшаяся малоубедительной, в наст. время находит немало сторонников.

Ритуалистическая концепция в нач. 20 в. была вытеснена функционалистской программой изучения **м.**, связанной с именем польско-британского антрополога Б. Малиновского. В его понимании **м.** составляет с ритуалом неразделимое единство, выполняя важнейшую функцию в жизни первобытного коллектива – функцию регуляции. **М.** не воспроизводит ритуал, но сам есть не что иное, как ритуал в его словесном выражении. Ритуал же может быть понят как **м.** в действии. Благодаря такой двусторонности **м.** примиряет различные аспекты архаического мироощущения: он увязывает воедино слово и дело, наст. и прошлое, предсказание будущего и ожидание его свершения, индивидуальное и коллективное. Теория Б. Малиновского повлияла на все наиболее заметные концепции **м.** и прежде всего на те, где он рассматривался как социально-психологический феномен, регулирующий жизнь первобытного коллектива.

Иначе подошел к изучению мифа З. Фрейд, для которого **м.** – это продукты вытесненных в подсознание сексуальных влечений. В этом смысле **м.**, особенно их наиболее устойчивые варианты, однажды возникнув в истории культуры, постоянно воспроизводятся каждым новым поколением людей и каждым человеком, поскольку проблемы их психической и, главное, сексуальной жизни остаются, несмотря на разнообразие внешних деталей, примерно одними и теми же. В центре всех мифов и, соответственно, психической жизни индивида лежит, по З. Фрейду, Эдипов комплекс, без учета которого невозможно понимание происхождения важнейших элементов человеческой культуры. Здесь сходятся воедино начала религии, морали и искусства. Убийство отца сыном, совершенное из-за желания обладать матерью, рождает у него комплекс вины, который приводит к почитанию отца и обожествлению его образа. Осознание преступности интимной связи с матерью рождает начало нравственности и привносит в жизнь первобытных людей нормы элементарной морали. И, наконец, сублимация сексуальной энергии становится причиной возникновения и развития искусства, создавая фантастические образы и намекая человеку на скрытые от него самого тайны его существа.

Аналитическая психология К.Г. Юнга родилась из критики классического ↑психоанализа. Как и З. Фрейд, К.Г. Юнг признавал связь мифологии и бессознательного, однако понимал эту связь иначе. То, что З. Фрейд считал исключительно продуктом подавленного сексуального влечения, К.Г. Юнг соединил с идеей *архетипа*, т.е. с коллективно-бессознательным слоем человеческой

психики. Учение об архетипах – наиболее значимая для философии **м.** часть юнговской концепции. Заимствованным из платонической традиции термином «архетип» К.Г. Юнг обозначил образы, обнаруживающиеся в **м.**, *а также в сказках, снах и фантазиях*. Количество архетипов, по К.Г. Юнгу, конечно; они связаны с наиболее фундаментальными потребностями и наклонностями человека, а своими корнями уходят в глубины органических и генетических структур живой материи. Именно благодаря такой глубочайшей укорененности архетипы оказываются *универсальными*, повсеместно распространенными первоэлементами психики и культуры. Набор архетипов, предлагаемый К.Г. Юнгом, охватывает наиболее часто встречающиеся в мифах и сновидениях образы. Они многозначны, размыты; попытка детализации разрушает их суть и превращает в плоские невыразительные картинки.

Мышление архаического человека, отразившееся в **м.** и создавшее его, было главной темой исследований Л. Леви-Брюля. Вслед за ↑Э. Дюркгеймом он придерживался концепции «коллективных представлений», играющих важную роль в жизни первобытного коллектива. Однако в отличие от Э. Дюркгейма Л. Леви-Брюль считал, что мышление древних людей качественно отличается от мышления совр. человека. Первобытный ум – это ум *до-логический* или пре-логический: он работает, нарушая или обходя законы формальной логики, он нечувствителен к противоречиям, допускает нарушения закона исключенного третьего, переворачивает причинно-следственные связи и т.д. Для этого типа мышления характерен *принцип сопричастия* (партиципации) – ирреальной, мистической связи, существующей между людьми, животными, растениями, вещами косной материи, между прошедшими, настоящими и будущими событиями. Эти свойства первобытного мышления отразились в **м.**, в который также вплетены некоторые универсальные элементы архаического мировоззрения (представления о цикличности времени, неоднородности пространства, о круговороте рождения и смерти). Взгляды Л. Леви-Брюля вызвали дискуссии в философии и этнографии и оказали влияние практически на все последующие направления исследования мифологического мышления.

Наиболее влиятельным из таких направлений в 20 в. стал ↑структурализм, рассматривающий **м.** как сложноорганизованную знаковую систему, как особый язык, надстраивающийся над естественным языком. Согласно К. Леви-Строссу, первобытный человек воспринимал окружающий его мир как комплекс противоположностей, противоречий, требовавших своего познавательного и мировоззренческого разрешения. Причем это было вызвано не простой любознательностью, а насущной потребностью в гармонизации восприятия, в преодолении разрыва между человеком и миром, между «частями» человека и «частями» мира. **м.** и порождающее его первобытное мышление К. Леви-Стросс определяет как логический инструмент для разрешения противоречий, для ликвидации или смягчения существующих разрывов в понимании бытия. Так, напр., фундаментальные противоречия между жизнью и смертью, мужским и женским началами, верхом и низом, правым и левым и т.д. в **м.** разрешаются при помощи особого прогрессирующего посредничества, или медиации. Исходная фундаментальная противоположность заменяется другой, менее резкой, тем самым первичное противоречие сводится к более приемлемой для сознания ситуации. В отличие от Л. Леви-Брюля, считавшего **м.** продуктом до-логического, неразвитого, мышления. К. Леви-Стросс отстаивает тезис о принципиальной равноценности логики мифа и логики совр. мышления. Различие между ними он видит не в формах или принципах мышления, а в том, что берется за основание логического умозаключения. Этим основанием может оказаться любое свойство предмета, в том числе и такое, которое для совр. человека является случайным и несущественным. Подобные черты мифологического мышления позволяют говорить о его логике как о «логике бриколлажа».

Среди других подходов к пониманию **м.** выделяется теория Э. Кассирера, рассматривавшего **м.** как сложную символическую систему и называвшего человека «символическим животным». Интересны также работы М. Элиаде, создавшего целостную концепцию мифологического отношения к времени и пространству. Особенность исследований **м.** в 20 в. заключается в том, что различные подходы и школы возникали и развивались практически параллельно. В них выделялись различные стороны этого сложного объекта изучения. Функционализм в них дополняет ритуализм, символическая теория **м.** соприкасается с аналитической психологией архаического мышления и т.п. На этом богатом фоне исключение составляет, пожалуй, только структурализм, который сделал принципиальный прорыв в целостном понимании природы **м.** Структуралистская программа в этой области исследований остается наиболее влиятельной и в наши дни.

МОРАЛЬНОСТЬ И ЛЕГАЛЬНОСТЬ (от лат. *moralitas* – нравственность и *legalitas* – законосообразность) – основополагающие понятия теории долга, относящиеся прежде всего к кантовской ↑этике и кантианцам, вплоть до И.Г. Фихте, а в 20 в. принадлежащие общим теориям морали, права и конституционной теории.

У И. Канта **м.** означает соответствие внутренней мотивации человеческого поступка с данным в разуме моральным законом (поступок на основе долга); **л.** означает, напротив, соответствие внешнего образа действия юридическим законам (поступок в соответствии с долгом). **М.** выступает здесь как качественная характеристика основания поступка, а л., в свою оче-

редь, как качественная характеристика самого поступка. При этом **м.** имеет отношение к сфере внутренней свободы действия, к совести и убеждениям (*forum internum*); **л.**, соответственно, указывает на сферу внешней свободы действия, на право и организованное в форме государства общество (*forum externum*). В качестве поверенного в деле установления внешнего правового порядка государство может использовать легитимное принуждение в отношении поведения своих граждан; **м.** же всегда остается делом свободного этического выбора.

Критерием **м.** для И. Канта является действие «идеи долга из закона» как движущей силы поступка, так что определение человеческой воли (этика воли) происходит напрямую посредством морального закона. **Л.**, напротив, представлена уже простой внешней правовой сообразностью поступка независимо от той или иной его движущей силы.

Поступок, имеющий своей целью лишь внешнюю правильность и законосообразность, придерживающийся юридически «навязанного закона», не заслуживает считаться ни добродетельным, ни моральным. Отсюда возникает нравственная ценность поступка (↑аксиология), проистекающая исключительно из **м.**, из внутренней нравственной мотивации действия сообразно категорическому императиву чистого практического разума. Это, по И. Канту, предполагает существование двоякого вида моральных правил и моральных обязательств: наряду с «этическим» законодательством – законодательство «юридическое». Первое не может быть чем-то *внешним*: его выполнение (если мы остаемся в сфере этики) не требует принуждения. Второе *также* может быть внешним – и его соблюдение может подкрепляться посредством легитимного принуждения. На основе **л.** поступка мы не можем сделать вывод о его **м.**, поскольку соответствующее действие может также проистекать из мотивов, не имеющих отношения к нравственности (напр., из страха перед общественными санкциями, судебным преследованием или наказанием в загробной жизни).

Гегелевская попытка преодолеть кантовскую концепцию **м.** посредством идеи нравственности уступила место трем главным направлениям мысли в рамках практической философии 19 и 20 вв.: (1) радикальному отрицанию кантовской и гегелевской философии морали (Ф. Ницше, Б. Уильямс, ↑М. Фуко), (2) этическому повороту в философии языка и коммуникативной философии (т.н. ↑лингвистический поворот) и (3) переосмыслению остающегося критического потенциала кантовской позиции (↑Ю. Хабермас, ↑О. Хеффе).

В 19 и 20 вв. принцип **л.** играл решающую роль в теории и практике правового государства. Данный конституционно-правовой принцип законности наполняет формальное понятие совр. правового государства и требует конституционного и законодательного регулирования деятельности правительства, административных структур и юстиции. Вырабатываемая т.о. нормативность государственно-бюрократических действий обеспечивает минимальный уровень равенства в отношении граждан. Она ограничивает рамки государственного отправления власти и, в рамках закона, оставляет индивиду возможность правовых притязаний в отношении государства. В этом отношении **л.** способствует ↑легитимности государства.

НАДЕЖДА – подобно понятиям «антиципация», ↑«желание», «оптимизм» или «утопия», означает аффективное основание бытия человека, обращенное к лежащим в будущем реализуемым возможностям. При этом понятие **н.** получает двоякое толкование: во-первых, как чистый акт надежды (*spes qua*), в значении «я надеюсь, что»; во-вторых, как абсолютная установка на надежду (*spes quae*), «я надеюсь», в которую включено ожидание блага. Во фр. языке данное различие находит свое выражение в существовании двух слов для понятия **н.**: «*espoir*» и «*espérance*».

В античности понятие **н.** означало своего рода неустойчивость, нечто среднее между скепсисом и верой в отношении будущих возможностей, тогда как в Ветхом Завете **н.** понималась как основополагающе позитивная вера в Царство Божие. В Средние века понятие **н.** получило систематическое развитие у Фомы Аквинского. Он полагал, что данное понятие можно определить четырьмя способами: (1) **н.** относится к Богу (в противоположность ↑страху); (2) **н.** укоренена в будущем; (3) она более далека, нежели высшее благо (*bonum arduum*), отличаясь тем самым от желания, и, наконец, (4) **н.** должна быть связана с чем-то достижимым, что должно отличать ее от отчаяния. Августин понимал **н.** как аффект, который должен настраивать индивида на блаженство в Боге.

Позже, в Новое время, тема **н.** – ввиду утвердившегося влияния декартовской установки при исследовании человеческого духа – отошла на задний план. Однако затем она становится актуальной для И. Канта и С. Кьеркегора, а позднее для экзистенциалистов (↑Экзистенциализм). В кантовском мышлении данная тема становится сферой взаимопроникновения теоретического и практического разума. В рамках четырех кантовских вопросов (Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?), выражающих соответствующие темы четырех областей философии (↑метафизика, мораль, религия и антропология), это единство находит свое осуществление в третьей сфере – сфере религии. Здесь речь не идет ни о знании, ни о воле: определяющую роль здесь играет лишь **н.**

Центральной темой **н.** становится в философии ↑Э. Блоха. Исходя из иудаистской традиции, марксистской социальной утопии и других течений духовной истории (иудаистская апокалиптика, аристотелики (Ави-

ценна, Аверроэс), каббалистический мессианизм, иоахимовский хилиазм), **н.** становится принципом освобождения человека и общества. Под принципом надежды Э. Блох понимает «онтологию еще-не-бытия», которая заключает в себе «еще-не-осознанное» человека и «еще-не-ставшее» природы и посредством которой должно быть устранено ↑отчуждение между субъектом и объектом, экзистенцией и миром, человеком и природой.

В христианском ключе тему **н.** рассматривают фр. мыслители ↑Г. Марсель и ↑П. Тейяр де Шарден. Для Г. Марселя **н.** – акт духовного переживания, раскрывающий глубины души. Он определяет **н.** следующим образом: «**н.**, можно сказать, по сути, есть нечто, чем располагает душа и что внутренне принадлежит опыту общности; несмотря на сопротивление воли и познания, **н.** оказывается возможной как такой трансцендентный акт, посредством которого утверждается живая длительность, оказывающаяся для этого опыта одновременно его гарантией и началом». П. Тейяр де Шарден, распространяя понятие **н.** и на природу, выступает тем самым в защиту эволюционизма.

В Германии понятию **н.** – также понимаемому в христианском смысле – уделяли внимание Й. Пипер и Й. Мольтман. При этом Й. Пипер возрождает учение о добродетели Фомы Аквинского: **н.** выступает у него как теологическая добродетель; в противном случае ей вообще должно быть отказано в такой характеристике, как добродетель. В центре мышления Й. Мольтмана оказывается убеждение в проспективистском характере христианской веры и действия; он пытается связать антрополого-экзистенциальную структуру «*spes qua*» с эсхатолого-мироисторическим содержанием «*spes quae*» посредством обновленной теоретико-практической установки, ориентированной на понятие **н.**

У ↑Р. Рорти в его новой интерпретации ↑прагматизма понятие **н.** играет роль постольку, поскольку человеку, с его т. зр., более не стоит обращаться к пониманию внутренней природы действительности: вместо этого он должен отдаться **н.** на лучшее будущее.

НАРРАТИВ (англ. *narrative*) – рассказ, повествование. Теория **н.** изучает строение сюжетных повествований (англ. *plot, story,* фр. *histoire, récit, intrigue,* нем. *Geschichte*) и общие законы сюжетосложения. Основы нарратологии были заложены Аристотелем в учении о «повествовании» (*mythos*) как о «подражании действию» (*mimēsis praxeōs*), заключающемуся в «упорядочении фактов» (*synthēsis tōn pragmatōn*). В 20 в. изучение сюжета в литературоведении привело к созданию ряда нарратологических концепций – теории русской «формальной школы» (В.Б. Шкловский, Б.В. Томашевский) и В.Я. Проппа, англосаксонской «новой критики» (К. Берк, Р.П. Блекмур), неоаристотелианских (У. Бут и др.) (↑Неоаристотелизм), ↑структуралистских (↑К. Леви-Стросс, А.-Ж. Греймас, К. Бремон, Ц. Тодоров, ↑Р. Барт), ↑феноменологических (↑П. Рикер) теорий. Проблемы **н.** углубленно разрабатывали также историки (Ж. Дюби, Ф. Фюре, П. Вейн) и представители ↑аналитической философии (Л.О. Минк, Х. Уайт, А. Данто, У. Дрей).

В эпистемологическом плане (↑Эпистемология) теория **н.** выделяет три основных уровня анализа: (1) *действий,* (2) *событий* и (3) *сюжета* как такового. Теория действий описывает семантическую (↑Семантика) акциональную сетку, которая предполагает пять минимальных условий, служащих основой для складывания **н.**: (1) *агент*, действующий или претерпевающий действие в некоторой (2) *ситуации*, совершающий тот или иной (3) *поступок* ради достижения определенной (4) *цели* и использующий доступные ему (5) *средства*. Минимальной синтагматической единицей в этой модели является отдельное предложение, описывающее действие в форме «*X* делает *A* в тех или иных обстоятельствах». Однако, отвечая на вопросы «кто?», « что?», «почему?», «зачем?», «как?», «с кем?» (или «против кого?»), указанная модель описывает лишь предварительные (логические и семантические) условия порождения сюжета, но ничего не говорит ни о результатах действий, ни об их смысловой связи. Чтобы «действие» стало сюжетообразующим фактором, оно должно трансформироваться в «событие».

Событием в теории **н.** считается такое действие, которое, нарушая некоторую норму (и, соответственно, ожидания читателей и/или персонажей), тем самым изменяет наличную ситуацию («Цезарь перешел Рубикон»); если нарушения не происходит, то данное действие событием не считается («Корова перешла Рубикон»). Т.о., «событие» должно удовлетворять трем условиям: (1) отклонение от нормы, (2) однократность (неповторяемость) и (3) результативность (необратимость). Множество «действий» и «событий», образующих аморфную массу и поддающихся бесконечному пространственному и временному прослеживанию, группировке и конкретизации, является материалом для нарративной обработки, которая заключается в *отборе* ситуаций, лиц и их поступков, организуемых в связное смысловое целое. Сюжет превращает бесконечно ветвящиеся цепочки жизненных событий в событийное единство, которое определяется его финалистской, телеологической логикой, т.е. способом его завершения; всякий сюжет строится не от начала к концу, а от конца к началу; его «развязка», будучи задана семантикой данного произведения, жанра, направления и т.п., еще до того, как рассказчик приступил к повествованию, заставляет его подбирать такие события и их последствия, которые с необходимостью ведут к данному финалу (так, в повествованиях сказочного типа, где добро торжествует над злом, последнее совершается лишь затем, чтобы злодей был наказан), причем бóльшая или меньшая роль событий непосредственно обусловлена их значением для развертывания сюжета.

Н. представляет собой важнейший механизм упорядочения человеческого опыта, способ понимания и объяснения действительности; в отличие от философских и научных процедур, «нарративное знание» доступно обыденному сознанию и потому имеет универсальное распространение – не только в жизненной практике, но и в литературе (эпос, драма, лиро-эпика), философии, социальной антропологии, историографии, социологии, психотерапии, юриспруденции и др.

НАТУРАЛИЗМ (от лат. *naturalis* – природный, естественный) – термин, используемый в нескольких значениях. В методологии и истории естествознания под **н.** обычно понимается описательное естествознание, расцвет которого приходится на 18 – перв. пол. 19 в. Второе значение термина **н.** связано с дискуссиями о различии предмета и метода «наук о природе» и «наук о духе», развернувшимися в нем. философии в к. 19 – нач. 20 в. Представители немецкого ↑историзма (В. Виндельбанд, Г. Риккерт, В. Дильтей, Э. Трельч и др.) выступили против тезиса о том, что история и другие гуманитарные дисциплины могут достичь статуса подлинных наук лишь в том случае, если будут опираться на универсальные методы естествознания. Эту позицию, которую они находили прежде всего в ↑позитивизме О. Конта и его последователей, они квалифицировали как **н.** или «натуралистическое мировоззрение» и противопоставляли ему «историзм» или «историческое мировоззрение».

С 1920-х гг., преимущественно в США, термином **н.** стали обозначать философскую позицию, противостоящую идеалистическим и трансценденталистским концепциям. **н.** в этом плане не является особым течением, к нему относили себя представители различных видов материализма, реализма и ↑прагматизма (↑Р.В. Селларс, М. Фарбер, ↑Э. Нагель, позднее ↑У.В.О. Куайн, ↑Дж. Серл и др.). В отличие от последовательных ↑неопозитивистов его сторонники сохраняли определенную ↑онтологическую и ↑метафизическую проблематику. **Н.** предстает здесь одним из видов философского монизма, согласно которому все существующее и происходящее в мире суть естественное в том смысле, что оно допускает объяснение методами естественных наук, расширяющих сферу своего применения на все новые области объектов и процессов. Иначе говоря, **н.** отрицает то, что могут существовать явления, в принципе лежащие вне сферы естественнонаучного объяснения. Поскольку **н.** является в первую очередь методологической, а не онтологической установкой, он не тождествен материализму и допускает различные онтологии. При всех вариациях взглядов для его представителей типичны следующие черты. Полагается, что любые естественные объекты, от минералов и растений до человеческих существ и социальных институтов, существуют внутри пространственно-временного и каузального порядков. Причинами любых явлений могут быть только естественные объекты или же эпизоды из их прошлых состояний, которые произвели изменения в к.-л. других естественных объектах. Любые объяснения со ссылками на неестественные объекты не допускаются. Природа рассматривается как система всех естественных процессов. В принципе любые ее области интеллигибельны и доступны для познания, но как целое она не может быть объяснена. Для **н.** принципиально, что человеческое сознание и общество столь же доступны для естественных объяснений, как и остальная природа. Если для того или иного круга явлений применяются ненатуралистические объяснения, то это свидетельствует о том, что здесь еще не достигнут прогресс, который приведет к их замене естественными объяснениями. Наиболее адекватно натуралистическая установка выражена в естествознании, но она не чужда и социально-гуманитарным наукам, а простые ее формы представлены в здравом смысле и практической жизни. Представители **н.** отрицают платонистскую трактовку объектов формальных наук и рассматривают объекты математики как инструментарий для описания естественного мира, а логические формы – как средства для его исследования. В самом по себе универсуме нет и особого царства моральных или иных ↑ценностей, отличных от ценностей индивидов или социальных групп. В последние десятилетия **н.** наиболее ясно проявляется в социобиологии, влиятельных концепциях философии сознания (↑Д. Деннет, Дж. Серл и др.), эволюционной и ↑натурализированной эпистемологиях.

НАТУРАЛИЗИРОВАННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (англ. *naturalized epistemology*) – понятие, введенное ↑У.В.О. Куайном в одноименной статье 1969 г. для обозначения программы в ↑эпистемологии, которая должна отказаться от традиционных претензий на установление оснований и предписывание норм познанию и заняться вместо этого объяснением того, как реально работают познавательные механизмы человека. Прежде всего, нужно показать, как из относительно ограниченных сенсорных данных, которые люди получают «на входе», они производят богатый массив знаний и теорий о мире «на выходе». Чтобы объяснить это, эпистемология должна изучать познание как природный феномен и в конечном счете стать частью психологии как естественной науки. Сторонники **н.э.** считают, что совр. эпистемология уже не может заниматься абстрактным теоретизированием о познании. Если мы хотим знать реальную работу когнитивных механизмов, понимать, почему они обычно дают адекватное знание и почему они могут давать сбои, мы должны обратиться к науке. Когнитивная психология и нейронаука говорят, как осуществляются процессы восприятия и переработки информации, эволюционная теория и генетика дают картину эволюции когнитивных способностей человека, объясняют надежность знания процессами адапта-

ции к среде и т.п. Программа **н.э.** в определенной мере реализуется в совр. когнитивной науке.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОШИБКА (англ. *naturalistic fallacy*) – термин метаэтики, введенный ↑Дж. Э. Муром в работе «Принципы этики» (1903) для обозначения логической ошибки в дефинициях добра, выработанных в метафизической и натуралистической системах ↑этики, в несоразмерности добра как такового и определений добра. Согласно Дж. Э. Муру, любое определение добра содержит «**н.о.**», т.к. добро не поддается определению и не подлежит эмпирической фиксации и описанию. Такие «естественные качества», как удовольствие, польза и т.д., с помощью которых многие этические концепции раскрывают содержание этого понятия, не тождественны добру самому по себе. Дж. Э. Мур полагал, что философы в своих дефинициях определяют не добро само по себе, а отдельные виды добра: напр., за утверждением «добро есть удовольствие» скрывается, по существу, другое положение: «удовольствие есть добро (т.е. является добрым)». Такие определения ошибочны, т.к. отождествляют добро как таковое с к.-л. частной его разновидностью (т.е. с какой-то вещью, которая лишь обладает свойством «быть доброй», но не тождественна добру самому по себе). Эту общую для всей прежней этики ошибку Дж. Э. Мур назвал «**н.о.**». Он объясняет неопределимость добра как «объекта» тем, что добро является элементарным, неразложимым и уникальным свойством, которое не поддается определению через иные качества и может быть схвачено лишь интуицией.

НАУКИ О ДУХЕ (нем. *Geisteswissenschaften*) – нем. термин, возникший в качестве перевода англ. понятия *moral science* из «Системы логики...» Дж. С. Милля (1843) для обозначения гуманитарных дисциплин – истории, филологии, социологии, теологии, ↑этики, эстетики. Исследования методологических и онтологических различий основ наук о духе и наук о природе характерны для ↑неокантианства и ведут к закреплению традиционного разделения наук, отвечающего картезианскому дуализму духа и природы. Картезианский идеал науки как системного знания о рационально сконструированной предметности, входящей в естественнонаучную картину мира, и допускающую математическое выражение, был ориентирован на точное естествознание и составлял фундамент каузального объяснения природы. Но уже Дж. Вико пытался обосновать иной идеал достоверного знания, ориентируясь на историю и филологию, считая, что исторический мир, преобразуемый человеком, является более доступным и подходящим для выявления «первых истин», чем мир природы. В неокантианстве специфика наук о духе исследуется в перспективе придания им методологической основы, сравнимой с естественнонаучной. В качестве логики **н. о д.** рассматривается этика (Г. Коген) или ↑аксиология (Г. Риккерт). Различие **н. о д.** и наук о природе (у В. Виндельбанда: номотетических (↑Номотетический метод) и идиографических (↑Идеографический метод) наук) объясняется противоположностью их методов: естествознание генерализирует, подводит факты под всеобщие законы, «науки о культуре» – исследуют индивидуальное. Герменевтическая (↑Герменевтика) трактовка специфики гуманитарных наук, направленных на истолкование традиций, текстов и понимание внутреннего смысла, присущего самим субъектам культурно-исторического мира, характерна для работ В. фон Гумбольдта, И.Г. Дройзена и становится специальной темой у В. Дильтея. В 20 в. оппозиция **н. о д.** и наук о природе предстает как конфликт «двух культур» (Чарльз Сноу). Показательны попытки преодолеть это противопоставление: за счет релятивизации номотетики и идиографии и признания их дополнительности (уже у Г. Риккерта, ↑Э. Кассирера, а также в концепции ↑«идеальных типов» ↑М. Вебера); за счет приведения «духа» и «природы» к единым трансцендентально-феноменологическим основаниям (↑Э. Гуссерль), по отношению к которым они могут квалифицироваться как конституированные региональные предметности или значения; или за счет экзистенциально-онтологической приоритетности ↑«понимания», по отношению к которому «объяснение» выступает как момент исторически частного или гносеологического интереса (↑М. Хайдеггер); или на пути выявления диалогического, гуманитарного контекста всякой науки (↑Э. Левинас, ↑Г. Башляр). Все это открывает возможность понять «науки о природе» как своего рода предельный вариант или превращенную форму «наук о человеке».

НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО (англ. *scientific community*) – одно из основных понятий совр. философии и социологии науки; обозначает совокупность исследователей со специализированной и сходной научной подготовкой, единых в понимании целей науки и придерживающихся сходных нормативно-ценностных установок (этоса науки). Понятие фиксирует коллективный характер производства знания, необходимо включающий ↑коммуникацию ученых, достижение согласованной оценки знания учеными, принятие членами сообщества ↑интерсубъективных норм и идеалов познавательной деятельности. Такие аспекты научного познания описывались и ранее с помощью понятий «республика ученых», «научная школа», «невидимый колледж» и др., однако за трактовкой коллективного субъекта познания как **н.с.** стоит не простое терминологическое уточнение, а синтез когнитивных и социальных аспектов науки, привлечение к ее анализу наработанных в социологии методик анализа различных социальных групп и сообществ. Понятие «**н.с.**» ввел в обиход ↑М. Полани в своих исследованиях условий свободных научных коммуникаций и сохранения научных традиций. С появле-

нием работы ↑Т. Куна «Структура научных революций» (1962), в которой развитие науки прямо связывается со структурой и динамикой **н.с.**, это понятие прочно вошло в арсенал различных дисциплин, изучающих науку и ее историю. **Н.с.** может рассматриваться на разных уровнях: как сообщество всех ученых, национальное **н.с.**, сообщество специалистов определенной научной дисциплины, группа ученых, изучающих одну проблему и включенных в неформальную систему коммуникации. Внутри **н.с.** складывается также разделение ученых на группы, занимающиеся непосредственной деятельностью по производству нового знания, организацией коллективного познавательного процесса, систематизацией знания и его передачей молодому поколению исследователей. В социологии знания наряду с **н.с.** изучаются «эпистемические (познавательные) сообщества», складывающиеся во вненаучных специализированных областях познания, напр. сообщества парапсихологов, алхимиков, астрологов.

НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА – основное понятие концепции науки ↑И. Лакатоса. Под **н.-и.п.** понимается серия сменяющих друг друга теорий, объединяемых определенной совокупностью базисных идей и принципов. Любая научная теория должна оцениваться вместе со своими вспомогательными гипотезами, начальными условиями и, главное, в ряду с предшествующими ей теориями. Согласно И. Лакатосу, **н.-и.п.** является основной единицей развития научного знания. Она состоит из *ядра* программы (совокупность онтологических, концептуальных и методологических допущений, сохраняющаяся без изменений во всех теориях программы), *защитного пояса* (совокупность вспомогательных гипотез, предохраняющих ядро от ↑фальсификации и изменяющихся от теории к теории), *позитивной и негативной эвристик* (методологические правила, способствующие позитивному развитию программы и ограничивающие множество возможных путей исследования). Важным вопросом является разграничение *прогрессивных* и *регрессивных* этапов в развитии **н.-и.п.** Программа прогрессирует, когда ее теоретический рост позволяет предсказывать новые явления, часть из которых получает эмпирическое подтверждение. Программа регрессирует, если теоретические объяснения отстают от эмпирического роста. Научные революции, согласно методологии **н.-и.п.**, суть процессы вытеснения прогрессирующими исследовательскими программами регрессирующих конкурентов, исчерпавших внутренние ресурсы развития. Рациональная реконструкция истории науки, по И. Лакатосу, возможна как картина возникновения, развития и конкуренции различных исследовательских программ.

НЕСОИЗМЕРИМОСТИ ТЕОРИЙ ТЕЗИС (англ. *incommensurability argument*) – утверждение о том, что конкурирующие и сменяющие друг друга альтернативные научные теории могут быть «несоизмеримыми» в том смысле, что между ними отсутствуют логические отношения, в т.ч. отношения противоречия. Эта концепция, выработанная в 1960-е гг. в постпозитивистской (↑Постпозитивизм) ↑философии науки, противопоставляется кумулятивной модели развития науки логического эмпиризма. Главными сторонниками этой концепции были ↑Т. Кун и ↑П. Фейерабенд, защищавшие ее в дискуссиях о принципах «рациональной реконструкции истории науки». В своих истоках **н.т.т.** восходит к учению о ↑«языковых играх» ↑Л. Витгенштейна и «радикальному конвенционализму» К. Айдукевича. Тезис о несоизмеримости основан на «холистской» (↑Холизм) теории значения, согласно которой значение любого термина, используемого в теоретической системе, определяется всей системой в целом, а также на концепции «теоретической нагруженности» языка наблюдения, из которой следует утверждение о невозможности использовать этот язык для взаимного перевода и «соизмерения» теорий. В результате ученые, придерживающиеся различных теорий, смотрят на мир сквозь призмы различных ↑концептуальных каркасов, поэтому факты, их теоретические интерпретации, решаемые проблемы будут существенно различными. Следует отметить, что о «несоизмеримости» можно говорить только в том случае, если сравниваются достаточно универсальные, фундаментальные теории или парадигмы (напр., механика И. Ньютона и теория относительности) или основанные на них более частные теории. Отсутствие логических отношений приводит к тому, что выбор между такими теориями, переход от одной ↑парадигмы к другой осуществляется лишь по мировоззренческим и социально-психологическим основаниям. История науки предстает как дискретный процесс, лишенный преемственности. ↑Научное сообщество – в историческом и синхронном плане – распадается на сообщества приверженцев разных фундаментальных теорий, не принимающих и не понимающих взглядов своих оппонентов. Исходя из этого тезиса, логика не может считаться основой научной рациональности; в последнюю необходимо включить социальные и психологические измерения. Методология науки, не имея четких критериев выбора теории, утрачивает нормативный характер и смыкается с социологией и историей научного знания.

НОВЫЕ ЛЕВЫЕ (англ. *New Left*) – понятие, используемое для обозначения интеллектуального и социального движения в ряде стран Западной Европы и в США в 1960–1970-е гг. Само наименование «**н.л.**» связано с критическим отношением к «старым левым», представленным традиционными социалистическими и коммунистическими партиями. На формирование движения **н.л.** решающее влияние оказали такие исторические

события, как разоблачение «культа личности» Сталина, события 1956 в Венгрии, деколонизация и антиимпериалистическая борьба стран «третьего мира», кубинская революция и война во Вьетнаме, маоизм и раскол в мировом коммунистическом движении и связанная с ними китайская «культурная революция».

Согласно основной идеологической установке **н.л.**, традиционная политика освобождения, ориентирующаяся на привычные формы партийной политики и рабочего движения, полностью обанкротилась, поскольку не отражает новых общественных реалий, и ей на смену должна прийти политика общественных движений, связанная с борьбой за права не только рабочего класса, но и других слоев населения, тоже являющихся угнетенными: женщин, расовых, национальных и сексуальных меньшинств, студентов и безработных.

К основным фигурам, заложившим теоретические основы движения **н.л.**, можно отнести французского писателя и философа-экзистенциалиста ↑Ж.-П. Сартра, основателей «Ситуационистского Интернационала» Ги Дебора и Рауля Ванейгема, теоретика освободительного движения в «третьем мире» Франца Фанона, американского социолога Чарльза Р. Миллса и, наконец, ↑Франкфуртскую школу в лице таких фигур, как ↑Т. Адорно и ↑Г. Маркузе. Последний в своих книгах «Эрос и цивилизация» (1955) и «Одномерный человек» (1964) разработал концепцию организованного капитализма как общества тотального ↑отчуждения, в котором действие механизмов массового потребления и массовой культуры нейтрализует всякую возможность организованного антикапиталистического сопротивления, и поэтому носителями антисистемного действия могут быть только различные маргинальные социальные группы, еще не полностью интегрированные в общественную тотальность: студенты, безработные, меньшинства. Идея борьбы не просто за конкретные права, но и против общества отчуждения в целом обеспечила небывалую популярность идеям Г. Маркузе в среде **н.л.**

Своего наивысшего пика движение **н.л.** достигло к к. 1960-х – сер. 1970-х гг. В США оно приняло формы антивоенного движения и борьбы за гражданские права, во Франции это был «красный май 1968 », в Италии – очень влиятельное вплоть до середины 1970-х гг. автономистское движение. Некоторые совр. исследователи, напр. А. Негри, сами в прошлом принадлежавшие к **н.л.**, связывают появление и подъем движения с кризисом организованного капитализма в его фордистской фазе, основанной на массовом производстве и потреблении. Этот кризис и сопровождавшие его массовые выступления вынудили капитализм перейти к масштабной реструктуризации и к следующей, постфордистской фазе развития, политическим выражением которой стал неолиберализм.

К к. 1970-х гг. движение **н.л.** практически прекратило свое существование, а его наиболее активные представители стали либо частью политического и интеллектуального истеблишмента («Новые философы» во Франции), либо перешли к открытой вооруженной борьбе и террору (РАФ в Германии, «Красные бригады» в Италии). Его остатки существуют и по сей день в лице сторонников т.н. «политики идентичности», направленной на защиту прав разнообразных меньшинств, экологических движений и т.п. Продолжают сохранять значительное влияние и некоторые издания, основанные в свое время как рупор **н.л.**, напр. английский журнал «*New Left Review*».

НОВЫЕ ПРАВЫЕ (фр. *Nouvelle Droite,* англ. *New Right,* нем. *Neue Rechte*) – организационно-идеологическая социальная сеть, которая формируется в Европе в к. 1970-х – нач. 1980-х гг. как реакция на движение ↑«новых левых» и кризис старого буржуазно-стабилизационного консерватизма. Идеи **н.п.** восходят, с одной стороны, к «консервативной революции» в Германии (А. Меллер ван ден Брук, Х. Фрайер, Э. Никиш, ↑Э. Юнгер), с другой – к традиционализму (Ю. Эвола, Р. Генон). Вместе с тем **н.п.** отбрасывают социалистический пафос «консервативной революции», перенимая гл. обр. ее националистические мотивы и политизируют традиционализм, заимствуя оттуда неоязыческую составляющую. **Н.п.** выступают прежде всего как критики либерализма, идеологии свободного рынка и эгалитаризма. Введенное ↑К. Шмиттом «понятие политического» как различение «друг/враг» трансформируется ими, по сути, в метаполитическое понятие, которое предполагает уже не создание авторитарного государства с целью национального возрождения, а сохранение культурного своеобразия отдельных обществ («плюриверсум культур», «этноплюрализм») и уникальной европейской идентичности перед лицом угрозы «американизации» с ее однополярной моделью мира. Отсюда вытекает интернационализация и европеизация правой мысли: ее идеологи проповедуют «целостную Европу» (элементы ↑коммунитаризма, локализма, федерализма), противостоят космополитическим концепциям «всемирного государства» и верят в гомогенные, описываемые в этнических терминах культуры.

Важную роль в концептуализации и распространении праворадикальных взглядов после 1968 сыграли первый историк «консервативной революции» А. Молер и западногерманские журналы «Criticón» и «Etappe». Наиболее оригинальную трактовку правым идеям придал совр. фр. философ и публицист А. де Бенуа, основатель ассоциации GRECE (*Groupement dé récherche et d'études pour la civilization européenne* – «Исследовательское и учебное объединение за европейскую цивилизацию») и редактор журналов «Nouvelle École», «Elemante» и «Crisis». Комбинируя теории ↑А. Грамши, ↑К. Шмитта и ↑Ж. Бодрийяра, А. де Бенуа создает постмодернистскую (↑Постмодернизм), «номиналистическую» версию

радикального консерватизма, в котором акцент ставится на культурной партикулярности в противовес глобальному универсализму. В Германии идеологию **н.п.** развивают политический теоретик Г. Машке и газета «Junge Freiheit». В США влияние **н.п.** прослеживается на примере интеллектуальных групп вокруг журналов «Telos» и «Кроникл»; в Италии отдельные идеи **н.п.** нашли отражение в программе политической партии «Северная Лига» (Дж. Мильо).

НОМИНАЛИЗМ (от лат. *nomen* – имя, название) – философская позиция, отрицающая реальность общего и рассматривающая универсалии лишь как названия. В средневековой философии шел длительный спор сторонников **н.** и реализма. Спор номиналистических и реалистических (платонистских) концепций ожил в совр. философии в связи с развитием новых логических средств, разработкой проблем ↑семантики и теории референции. В ↑аналитической философии наиболее известным является вариант т.н. «конструктивного **н.**» ↑Н. Гудмена и ↑У.В.О. Куайна, преследовавшего цель, по образному выражению последнего, несколько укоротить «бороду Платона». Наш язык и научные теории населяют мир разнообразными абстрактными сущностями (видами, классами, числами и т.п.). Задача философа-номиналиста состоит в экспликации явных и неявных онтологических (↑Онтология) допущений различных концепций и теорий, сопровождающейся их максимально строгой оценкой и элиминацией ненужных сущностей. В результате «онтологический ландшафт» должен стать ясным и достаточно пустынным. Но здесь вступают в дело прагматические соображения: крайний **н.**, требующий отказа от всех общих понятий, может приостановить развитие науки. Существенно также то, что математика требует существования абстрактных сущностей, которые невозможно элиминировать. С этой проблемой столкнулся «реизм», весьма радикальная номиналистическая концепция польск. философа и логика ↑Т. Котарбиньского. Нередко к современным номиналистам не вполне точно относят сторонников т.н. методологического индивидуализма (↑К. Поппер, ↑Ф.А. фон Хайек и др.), которые выступают против использования в социальном познании таких общих понятий, как «общество», «класс» и т.п.

НОМОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД (от греч. *Nomothetikē* – законодательное искусство) – в противоположность ↑идиографическому методу характеризует общую методологическую риторику ↑неокантианской (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) трактовки естествознания. Согласно В. Виндельбанду, общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием, в котором всегда присутствует нечто невыразимое при помощи общих понятий. Из этого делается вывод, что **н.м.** не является универсальным методом познания и что для познания «единичного» должен применяться противоположный номотетическому *идиографический метод*. Различие между этими методами выводится из различия априорных принципов отбора и упорядочивания эмпирических данных. В основе **н.м.** лежит подведение наличного многообразия под генерализирующие абстракции. Формулируемые при помощи **н.м.** законы природы являются абстракцией, неизбежной в силу неспособности человеческого разума охватить многообразие действительности во всей ее полноте и вытекающей из этого склонности к упрощению и ↑эссенциализму.

НОЭСИС И НОЭМА (от греч. *noēsis* – мышление и *noēma* – мысль) – термины античной философии, использованные ↑Э. Гуссерлем для описания структуры ↑интенциональности как «сознания о...». Ноэтические компоненты переживания (ноэсис) характеризуют направленность сознания на предмет как акт придания смысла. Вместе с «оживляемым» ими чувственным материалом, или «гилетическими данными» (от греч. *hylē* – материя), они составляют предмет «реального» анализа, в котором переживание предстает как непрерывная вариация, поток феноменологического бытия с его определенными частями и моментами, актуальными и потенциальными фазами. Интенциональный анализ направлен на ноэматический коррелят акта (ноэму) – предметный смысл как таковой, а также на устойчивое единство смысловых слоев предмета. Корреляция между ноэсисом и нормой (необходимый параллелизм между актом и его содержанием) не тождественна направленности сознания на предмет. Последняя должна быть охарактеризована не только с ноэтической (акт), но и с ноэматической стороны: в структуре ноэмы различаются предмет в определенном смысловом ракурсе (содержание) и «предмет как таковой», который выступает для сознания как чистое предметное «нечто».

ОБЩЕСТВО СПЕКТАКЛЯ (фр. *societe du spectacle*) – понятие из одноименной книги Ги Дебора, фр. философа-марксиста и политического активиста, одного из основателей «Ситуационистского Интернационала». Задолго до появления теорий глобализации и постмодернизации (↑Постмодернизм) Ги Дебор в «Обществе спектакля» (1967) заявил о необходимости радикального переосмысления нового этапа развития капитализма, связанного с новой, резко возросшей ролью товарного фетишизма, масс медиа и экономики образов в жизни общества потребления. Под понятием «спектакля» Ги Дебор подразумевал тесное переплетение развитого капитализма, средств массовой коммуникации и благоприятствующих им политических режимов. Спектакль, по мнению Ги Дебора, это не набор образов, но социальное отношение, в котором реальные связи между людьми заменены образами. Подобная ситуация, согласно Ги Дебору, препятствует критическому осмыс-

лению реальности капиталистического общества. Преодоление отчуждения **о.с.** возможно посредством радикальных действий, конструирующих ситуации, взрывающие поток образов посредством «преобразования жизни, политики, искусства». Книга Ги Дебора оказала большое влияние на дальнейшее развитие традиции радикальной критики совр. капиталистического общества.

ОБЪЯСНЕНИЕ – одна из основных операций мышления. В широком смысле под **о.** понимается включение знания об определенном явлении в более широкий контекст общепринятого и достоверного знания. В ↑философии науки **о.** трактуется как важнейшая процедура научного познания. Задачей науки является не только открытие и описание новых фактов и явлений, но и **о.** того, почему эти факты имеют место, почему явления и события протекают так, а не иначе. К главным философско-методологическим проблемам, связанным с **о.**, относятся следующие: какова его логическая структура? существует ли специфика **о.** в разных областях науки, в частности в естественных и гуманитарных науках (как известно, со времен В. Дильтея принято противопоставлять **о.** и понимание, признается, что **о.** характерно только для наук о природе)? как **о.** связано с описанием, предсказанием, обоснованием и другими методами познания? Этот круг вопросов начал обсуждаться с сер. 19 в. в работах О. Конта, Дж. С. Милля, затем ↑П. Дюэма, ↑А. Пуанкаре и др. В своей «Системе логики» (1843) Дж. С. Милль выдвинул тезис, что научное **о.** должно строиться по дедуктивной модели. Эта идея послужила одной из основных для философии науки 20 в., в которой проблематика **о.** разрабатывалась и тщательно обсуждалась в работах ↑К. Поппера, К. Гемпеля, П. Оппенгейма, ↑Э. Нагеля, ↑У. Дрея, ↑Г. Вригта и мн. др. философов.

Приоритет в разработке строгих моделей научного **о.** принадлежит К. Попперу и К. Гемпелю. В «Логике научного исследования» (1934) К. Поппер разъясняет, что для **о.** необходимы, во-первых, универсальные высказывания, носящие характер законов; во-вторых, сингулярные высказывания, описывающие специфические условия («начальные условия»), в которых протекает объясняемое явление. Оба эти элемента составляют основание, посылки, из которых дедуцируется высказывание о том явлении, которое нужно объяснить. В цикле работ 1940-х гг., в частности в классической статье «Логика объяснения» (1948), К. Гемпель и П. Оппенгейм детально разработали эту дедуктивно-номологическую схему **о.**, в связи с чем она еще называется «схемой **о.** Гемпеля–Оппенгейма», или «моделью **о.** посредством охватывающих законов». Логическая структура этой модели включает посылку **о.**, *эксплананс*, состоящий из сингулярных (единичных, не универсальных) высказываний, описывающих конкретные начальные условия, и одного или нескольких общих (охватывающих) законов. *Экспланандум* – суждение, описывающее объясняемый феномен, должно быть логически дедуцировано из эксплананса. Этот вывод может быть как математическим, так и использующим обычные правила логики.

На основе этой модели объяснения через охватывающие законы К. Поппером и К. Гемпелем была показана симметрия между **о.** и предсказанием. Если известны посылки, то они могут быть достаточной основой для предсказания еще не наблюдавшегося явления. Данная схема допускает также **о.** не только отдельных явлений, но и законов. Экспланансом в данном случае выступают более общие законы, из которых дедуцируется частный закон. Классическими примерами этому могут быть объяснения законов движения планет И. Кеплера на основе общих законов механики И. Ньютона, или законов Бойля и Шарля, связывающих макроскопические характеристики газов (объем, давление, температуру), на основе законов кинетической теории, описывающих поведение молекул газов.

В 1942 вышла статья К. Гемпеля «Функция общих законов в истории», которая положила начало спорам о природе **о.** в гуманитарных и социальных науках. В этой работе К. Гемпель попытался показать, что его модель **о.** через охватывающие законы носит универсальный характер, что она применима и в историческом познании. Этот тезис вызвал продолжительную дискуссию, в которой основным оппонентом К. Гемпеля стал У. Дрей. В ряде работ, в т.ч. в книге «Законы и объяснение в истории» (1957), У. Дрей доказывал, что дедуктивно-номологическая модель **о.** несовместима с принципом свободы воли, что она привносит детерминизм лапласовского типа, сомнительный в самом естествознании и неприемлемый в области наук о человеке. Историки обычно не используют в своих объяснениях отсылки к каким-то законам, и вообще затруднительно назвать общие законы, действующие в истории. Поэтому историческое **о.** имеет иную концептуальную структуру, которую У. Дрей эксплицировал с помощью модели «рационального **о.**» и понятия «принципа действия» как аналога закона. В своих объяснениях действий людей историк не может обойтись без учета смысловой стороны их действий, без реконструкции их мотивов. Эта реконструкция должна исходить из посылки, что люди прошлых эпох были рациональными существами, которые перед совершением определенных действий явно или неявно провели ряд рассуждений – соразмерили цели и средства, взвесили свои мотивы, оценили ситуацию и т.п. Опираясь на эту презумпцию и на известные ему факты, историк может мысленно реконструировать эти возможные рассуждения, что и дает в итоге «рациональное **о.**» действия.

Дальнейший прогресс в выявлении логики **о.** в этой области был связан с работами представителей критической философии истории и ↑аналитической философии действия. В работе «Интенция» (1957) Г.Э.М. Эском ввела

в сферу дискуссий аналитиков понятие ↑интенциональности, используемое до этого в основном в ↑феноменологии, а также рассмотрела восходящую к Аристотелю логику «практического силлогизма» и ее применимость к объяснению человеческих действий. Трактовку специфики описания и **о.** социального поведения на основе идей позднего ↑Л. Витгенштейна о «следовании правилу», дополненной методологией ↑М. Вебера, предложил англ. философ П. Уинч в книге «Идея социальной науки» (1958). Формы практического рассуждения и проблемы телеологического **о.** человеческих действий были рассмотрены в важной работе ↑Ч. Тейлора «Объяснение поведения» (1964). Детальный анализ соотношений между причинными (каузальными) и телеологическими объяснениями, а также их связей с интенциональным пониманием провел финский философ и логик ↑Г.Х. фон Вригт в работе «Объяснение и понимание» (1971). Итогом этих и продолжающихся до сих пор исследований природы **о.** стало представление о том, что в познании используется целый спектр различных типов объяснения, несводимых к первоначально предложенным в ↑логическом позитивизме моделям.

ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ (нем. *Verdinglichung*, англ. *reification*, фр. *réification*) – процесс превращения общественного отношения в отношение вещи к себе самой, господствующее над людьми и принимающее в их глазах вид свойства вещи, присущего ей от природы. По К. Марксу, объективную основу **о.** создает капитал, в котором превращение отношений между людьми в отношения между вещами есть объективная видимость. Ее субъективным выражением выступает товарный фетишизм. Проблематика **о.** присутствует в социологии ↑М. Вебера и ↑Г. Зиммеля, с опорой на которую ↑Д. Лукач развивает классическую теорию **о.** Сходные идеи высказывали ↑М. Хайдеггер и поздний ↑Э. Гуссерль. В различном терминологическом обличье понятие **о.** вошло в понятийный аппарат совр. мысли, прежде всего неомарксистского направления (↑Т. Адорно, ↑М. Хоркхаймер и др.).

ОНТИЧЕСКИЙ – в философии ↑М. Хайдеггера относящийся к порядку сущего в отличие от онтологического как относящегося к порядку ↑бытия. Если сущее (*Seiendes*) – это предметно-чувственный мир, то бытие (*Sein*) – это условие возможности сущего, предельная смысловая возможность всякого вопрошания. Особое место в ряду сущего занимает ↑Dasein. Последнее есть такое сущее, в котором «дело идет о самом бытии», оно есть место, в котором может быть поставлен вопрос о смысле бытия. Поэтому Dasein характеризуется в «Бытии и времени» (1927) как «онтически самое близкое», но «онтологически самое далекое».

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ – концепция, разработанная амер. философом ↑У.В.О. Куайном в 1960-е гг. и представляющая обобщение проделанной им новаторской работы в области логической семантики и ↑философии языка. Основные постулаты данной концепции представлены в сборнике статей «Онтологическая относительность и другие работы» (1969), а также ряде более поздних трудов. Исследование же проблематики, обусловившей формулировку данной концепции, главным образом представлено в книгах «С точки зрения логики» (1953), «Слово и объект» (1960), а также «Пути парадокса и другие работы» (1966).

Базовыми утверждениями концепции **о.о.** являются следующие: (1) объекты, рассматриваемые в качестве существующих, являются постулированными сущностями, которые вводятся в т.н. экзистенциальных утверждениях формализованного языка конкретной теории; поэтому (2) референция является осмысленной лишь относительно некоей системы координат; (3) абсолютного конечного факта (положения дел), который мог бы быть выражен неким базовым философским языком, не существует; (4) разговор о том, чем на самом деле являются объекты, постулируемые в той или иной теории, бессмыслен и должен рассматриваться как вопрос о переводе языка этой теории в язык некой другой теории.

Пункт (1) в наиболее развернутом виде представлен в учении У.В.О. Куайна о критерии существования, который гласит: существовать значит быть значением квантифицированной переменной. У.В.О. Куайн считал, что квантор существования не является экзистенциально нейтральным, а указывает на сущности, принимаемые в конкретном формализованном языке за реально существующие. Т.о., квантифицированные переменные экзистенциальных высказываний выполняют роль имен и указывают на предметы. Существует тот предмет, который, являясь значением квантифицированной переменной, делает соответствующее экзистенциальное суждение истинным. Такой предмет У.В.О. Куайн называет «постулированной сущностью». Сущности или предметы, рассматриваемые в качестве существующих, постулируются в рамках определенного языка и являются его «онтологическими обязательствами». У одного языка могут быть одни онтологические обязательства, у другого – другие. Онтологические обязательства наглядно проявляются при записи в языке исчисления предикатов первого порядка с добавлением знака тождества. Данный язык У.В.О. Куайн называл «каноническим».

Из этого следует (2), поскольку именно формализованный язык или теория является той системой координат, в рамках которой постулируются сущности и, соответственно, задается референция. Т.о., о существовании или несуществовании тех или иных предметов можно говорить лишь относительно конкретного языка. О реальности, независимой от языковой детерминации, говорить бессмысленно. Она является недосягае-

мой (тезис о непостижимости референции). Отсюда (3): нет ни такой реальности, ни базового языка, который мог бы ее описать, поскольку всякий язык имеет дело лишь с постулированными сущностями. Одной из иллюстраций, приводимых У.В.О. Куайном для данной идеи, являются дискуссии об определении числа. Он считает, что понять, чем является число само по себе, невозможно. Он рассматривает три определения числа, предложенные ↑Г. Фреге, Э. Цермело и Дж. фон Нейманом, как представляющие три различные теоретико-множественные модели, выражающие законы простых чисел. У.В.О. Куайн считает, что бессмысленно задаваться вопросом, какое из определений *на самом деле* является правильным, поскольку, если все три отвечают нашим ожиданиям от такого определения, то объективного критерия предпочтения одного из них нет. Отсюда и (4): сказать, что предмет, постулированный как А, является *на самом деле* В, согласно У.В.О. Куайну, означает не описать некую истинную природу предмета, а лишь предложить перевод из языка, где постулировался предмет А, в язык, где постулируется предмет В.

Концепция **о.о.** послужила основой для нового понимания научного знания. Если положения дел не существует, а вместо предметов мы имеем дело с постулируемыми сущностями, то выходит, что наука вовсе не исследует и не выявляет истинную природу бытия, а лишь предлагает набор концептуальных структур, которые мы можем с большим или меньшим успехом применять для достижения стоящих перед нами задач. В своей тотальности эмпирическая наука сама является большой концептуальной структурой (схемой), направленной на природу. При этом «природу» У.В.О. Куайн понимает бихевиористски, т.е. не как некую единую реальность, а лишь как набор стимулов. Главной задачей эмпирической науки, т.о., является объяснение воспринимаемых нами стимулов и предсказание будущих стимулов.

Концепция **о.о.** в целом, как и отдельные ее элементы, оказала сильнейшее влияние на философскую мысль вт. пол. 20 в. Принято считать, что идеи У.В.О. Куайна были радикализованы в работах его последователей. Так, в сфере философии языка его идеи получили развитие, напр., в работах ↑Д. Дэвидсона, который, ввиду проблем, связанных с непостижимостью референции, предложил вовсе отказаться от этого понятия. В ↑философии науки учение ↑Т. Куна о несоизмеримости научных теорий (↑Несоизмеримости теорий тезис) и предлагаемый им образ науки как процесса разрешения головоломок, по его собственному признанию, опирается на работы У.В.О. Куайна. Наконец, ↑прагматизм ↑Р. Рорти со свойственным ему взглядом на научные теории как на метафоры также исходит из куайновской идеи о непостижимости референции. Однако следует отметить, что если для У.В.О. Куайна вопрос об отказе от понятия объективной реальности являлся проблемным и по-настоящему философским, то для его последователей он представляется изначально решенным.

ОТЧУЖДЕНИЕ (нем. *Entfremdung*, англ. *alienation*, фр. *aliénation*) – философский термин, обозначающий негативный аспект реализации человеческой сущности. В процессе **о.** моменты или результаты деятельности людей превращаются во внешнюю, абсурдную, враждебную для них силу, которая в тенденции подчиняет их. Самостоятельной философской проблемой **о.** становится с развитием европейского гуманизма, буржуазного принципа *self-made man*. В европейской философии 18–19 вв. **о.** рассматривается в контексте критики «цивилизованного общества» (Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро). В гегелевской философской системе **о.** (*Entäusserung*) становится важнейшим методологическим принципом, что позже отражается в марксовом понимании капитала как отчужденной от общества и противостоящей ему вещной силы. В социально-философской мысли 20 в. проблематика **о.** встречается в неомарксистских концепциях, в различных версиях ↑философии техники и «культурной критики» современности.

ПАРАДИГМА – ключевое понятие концепции науки, разработанной ↑Т. Куном; образец рациональной деятельности ученого, принятый и безоговорочно поддерживаемый ↑научным сообществом; в соответствии с этим образцом формулируются и разрешаются концептуальные, инструментальные и математические задачи. Содержание **п.** зависит от характера научной дисциплины, степени ее зрелости, структуры фундаментальной научной теории, разработанности математического аппарата, методологического оснащения, экспериментальной техники, а также от явных и неявных традиций исследовательской работы, передающихся от поколения к поколению ученых. Оно выражено в трудах «научной элиты» (признанных лидеров научных направлений и школ, генерирующих основные идеи и методы в той или иной области науки) и закрепляется в учебниках, методических руководствах, программах подготовки научных кадров.

П. функционирует как «дисциплинарная матрица», т.е. набор предписаний относительно решений конвенциональных задач (напр., применение законов механики при решении задач, связанных с движениями тел в поле тяготения). В этот набор входят: законы фундаментальных теорий и определения основных понятий (как правило, в форме «символических обобщений»); «метафизические компоненты» (онтологические допущения, в соответствии с которыми объяснения фактов считаются приемлемыми или, напротив, отбрасываются как несовместимые с принятой научной картиной мира); ценностные критерии предпочтений тех или иных эпистемических характеристик (напр., количественных предсказаний в сравнении с качественными,

простых и элегантных гипотез или методов – с вычурными и чрезмерно сложными, радикального изменения исследовательской стратегии ради расширения круга объясняемых явлений – со стремлением к максимальной согласованности теорий, составляющих инструментарий привычной стратегии). **П.** определяет границу между принципиально разрешимыми и неразрешимыми научными задачами; для первых она предлагает общие (матричные) схемы решения, вторые не имеют рационального смысла. Тем самым **п.** задает собственные (относительные к ней) рамки научной рациональности, в которых осуществляется «нормальная» работа ученых; она сама выступает как ↑ценность, объединяющая научное сообщество. Сомнение в этой ценности (напр., из-за нарастания числа неразрешенных задач («головоломок») и возникновения конкурирующих парадигм) разрушает единство и ослабляет позиции данного научного сообщества в конкурентной борьбе. Сохранить верность **п.** или отказаться от нее – этот вопрос имеет не только и даже не столько логико-когнитивный смысл, но решается в зависимости от психологических и социологических характеристик научных сообществ. Смена господствующей **п.** – итог «экстраординарного» периода соперничества научных сообществ (Т. Кун назвал такие периоды «научными революциями»); однако он не может быть окончательным. Наука находится в безостановочном движении, а чередование «нормальных» и «революционных» фаз – общая схема этого движения, позволяющая объяснять его историю.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ – теоретико-познавательная концепция, согласно которой реальность всегда дается человеку в определенной проекции, обусловленной личной или социальной позицией человека. Идея **п.** восходит к Г.В. Лейбницу, который учил, что только в Боге все представления абсолютно ясны и полны, остальные же монады воспринимают мир в различных и частичных ракурсах, с разной степенью осознанности. Для **п.** важно также учение И. Канта, согласно которому наше видение реальности определяется присущим нам категориальным каркасом. Если предположить (сам И. Кант этого не допускал), что этот каркас может варьироваться, то это ведет к **п.** Опираясь на идеи Г.В. Лейбница и ↑метафизику Р. Г. Лотце, Г. Тейхмюллер доказывал, что каждая метафизическая система задает определенную перспективу для понимания реальности и вырабатывает собственные истины.

Последовательно перспективистское учение разработал Ф. Ницше. Он воспринял от А. Шопенгауэра интерпретацию теории И. Канта в духе волюнтаризма: в познании мир есть представление, не существующее без субъекта. Это своего рода иллюзия, подлинный же доступ к реальности открывает воля. Исходя из этого, Ф. Ницше отрицал существование независимой и объективной структуры мира и представление об истине как адекватном ее отражении. Нет никаких истинных систем взглядов и теорий, есть лишь разные интерпретации мира. При этом нельзя даже говорить, что интерпретации «искажают» факты, поскольку, как писал Ф. Ницше, «именно фактов не существует, а только интерпретации». Поэтому мир он определял как «перспективный», подчеркивая, что не существует к.-л. одной привилегированной перспективы на фоне других. Правда, кто-то может настаивать на истинности своей перспективы и пытаться навязать ее другим. Согласно Ф. Ницше, нельзя говорить о перспективе, не связывая ее с условиями существования человека: чистого мира, не отмеченного печатью нашего существования, нашей логики и наших предрассудков не существует. Хотя истина не дана человеку ни в одной из познавательных перспектив, они могут быть оценены по их прагматической значимости – способности преодолевать хаос и повышать жизненные силы людей. В этом плане, сравнивая три основные познавательные перспективы – здравый смысл, науку и метафизику, Ф. Ницше отдает предпочтение двум первым.

В «рацио-витализме» ↑Х. Ортеги-и-Гассета **п.** связан с трактовкой разума как вплетенного в жизнь и историю. Это определяет позицию человека, его неповторимую перспективу видения мира. В отличие от Ф. Ницше, Х. Ортега-и-Гассет доказывал, что реальность влияет на формирование перспективы, ее многообразные стороны и уровни предопределяют различные точки зрения на нее познающего субъекта. В социологии знания ↑К. Мангейма **п.** связан с центральным тезисом о социальной обусловленности мышления людей. Это определяет всегда частичный, обусловленный интересами определенного класса или группы характер видения социально-исторической реальности. В «Идеологии и утопии» (1929) К. Мангейм отмечает, что проблема заключается в выявлении этих перспектив и одновременно в понимании того, «как при наличии этой перспективности возможны познание и объективность». Решение он видит в «реляционизме»: квалификация определенного, считающего себя абсолютным видения как перспективного открывает возможность подняться над этой перспективой. В результате возникает возможность интегрировать частичные перспективы и расширить базис понимания и знания.

ПИСЬМО. Фр. термин *l'écriture*, как он разрабатывался в ↑структуралистской традиции, не поддается точному переводу на другие языки: и в англ. *wrighting*, и в нем. *Schrift* или *Schreiben* теряется целый пласт значений. **П.** указывает на реальность, не сводимую к интенциям той или иной производящей текст личности. У ↑Ж. Деррида *l'écriture* почти равнозначно «первописьму» (*Urschrift*); в постструктуралистском (↑Постструктурализм) литературоведении, исходящем из теоремы о «смерти автора», обращение к феномену **п.** обусловлено отказом от свя-

зи языка с человеком как его началом и источником. Понятие **п.** играет ключевую роль в полемике деконструктивизма (↑Деконструкция) с традиционной литературой как литературой «присутствия» – по аналогии с дерридианской критикой «метафизики присутствия».

Согласно ↑Р. Барту, **п.** есть «точка свободы писателя между языком и стилем». Пишущий всегда находится в промежутке между языком, данным ему как внешнее, и идущим «изнутри» стилем; у него, т.о., не остается иного выбора, кроме формальной реальности письма. **П.** выражает отношение между творчеством и обществом.

Совр. лингвистика, как и греческая философия, начиная с Платона, третировала **п.** как нечто вторичное по отношению к языку как речи. Согласно Ф. де Соссюру, *единственным оправданием существованию* **п.** *является репрезентация речи*. Абсолютный примат речи, голоса, фонемы над **п.** стал для Ж. Деррида поводом поставить вопрос о лого-фоно-центризме совр. европейской рациональности. Ж. Деррида находит, что убеждение Ф. де Соссюра в абсолютной чуждости **п.** внутренней системе языка восходит к известному утверждению Аристотеля, согласно которому речь непосредственно передает представления души, **п.** же всего лишь выражает то, что уже заложено в речи, голосе. Тем самым устная речь оказывается ближе к истине, чем письменная, которой остается скромный удел «материи», «внешнего», «пространственного». Речь движима живым дыханием, тогда как **п.** ассоциируется с омертвлением, несет в себе смерть; оно, по сути, уже есть смерть, или, как говорит Ж. Деррида, всегда имеет характер завещания.

ПЛЮРАЛИЗМ (от лат. *plures* – многие) – философско-мировоззренческая позиция, согласно которой существует множество независимых и несводимых друг к другу начал или видов бытия (**п.** в ↑онтологии), форм и принципов знания, теорий, методов (**п.** в гносеологии), равноправных и суверенных личностей и групп (**п.** в ↑этике и социологии), ↑ценностей и ценностных ориентаций, выражаемых в многообразных идеологиях и убеждениях, конкурирующих друг с другом и борющихся за признание (**п.** в ↑аксиологии). История философии свидетельствует о противоборстве **п.** и *монизма,* утверждающего единственность основополагающего принципа бытия. Для философии к. 19 – нач. 20 в. была характерна преимущественно монистическая ориентация. Это нашло свое выражение в поиске последних оснований познания и бытия, которые определялись либо как нейтральный опыт (эмпириомонизм), либо как абсолютная идея (↑абсолютный идеализм), либо как идеальные сущности (↑феноменология). Наряду с монизмом в этот период существовала дуалистическая трактовка бытия и знания – как, напр., различение в ↑неокантианстве естественных наук и ↑наук о духе в соответствии с их методами и предметом исследования. Позднее на первый план выдвигается **п.** в онтологии и гносеологии, что находит свое выражение во введении положений о независимых друг от друга атомарных фактах (↑Л. Витгенштейн), многообразии событий и форм опыта (↑У. Джеймс), множестве событий и процессов (↑А.Н. Уайтхед).

В совр. философии **п.** наиболее ярко представлен в ↑персонализме, который исходит из уникальности каждой личности, ее несводимости к антропологическим и социальным силам, связывает личность со свободой воли и творчеством (Н. Бердяев, ↑Э. Мунье). Персоналистический **п.** и **п.** в аксиологии, подчеркивающие многообразие ценностей, избегая релятивизма и нигилизма, утверждают непреходящую ценность христианства и религиозной общины в качестве объединяющего начала социальной жизни.

В совр. гносеологии поворот от ↑фундаментализма к ↑фаллибилизму, от монизма к **п.** осуществлен в ↑критическом рационализме ↑К. Поппера, «методологическом анархизме» ↑П. Фейерабенда и «методологическом **п.**» Х. Шпинера. Они выдвинули т.н. принцип пролиферации, который призывает создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми т. зр., даже если последние являются в высшей степени подтвержденными и общепризнанными. В гносеологии и методологии **п.** предполагает допущение одновременного существования конкурирующих теорий, «картин мира», исследовательских программ, соперничество различных методологических стратегий. Методологический **п.** делает акцент на многообразии межтеоретических отношений, на взаимной критике и конкуренции теорий, несоизмеримых друг с другом, выдвигает новую модель прогресса научного знания. Критический рационализм К. Поппера послужил философским обоснованием этического и демократического **п.**, который предполагает принцип легитимации многообразия как в обществе, так и в науке, ориентирует общество на общее ↑благо (подобно тому, как наука ориентируется на истину), признает необходимость урегулирования конфликтов и достижения ↑консенсуса как в науке, так и в обществе. Методологический **п.** подчеркивает важность конкурентной демократии, рассматривая ее как политическую форму, которая допускает существование рациональной конкуренции альтернатив. П. Фейерабенд расширяет идею плюрализма теорий до плюрализма традиций, усматривая в равноправии и равном доступе к ↑власти всех традиций, существующих в обществе, основную черту плюралистической демократии.

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ – понятие, применяемое в современных социальных науках (истории, социологии, философии, социальной и культурной антропологии) для обозначения целостной социокультурной реальности, рассматриваемой в качестве «естественной» предпосылки всякого человеческого знания и действия. Исторически философские науки или не уделяли повседневности

должного внимания, или считали ее «низшей реальностью», сферой «неподлинного существования» («*das Man*» у ↑М. Хайдеггера), производной от более «фундаментальных», глубинных оснований, определяющих человеческое бытие (напр., производственные отношения в марксизме, бессознательное в ↑психоанализе, устойчивые социальные структуры в структурном функционализме и т.п.).

Статус полноценного, «легитимного» объекта исследования **п.** впервые получила в ↑феноменологии ↑Э. Гуссерля, который в своих поздних работах ввел понятие ↑«жизненного мира» как особой допонятийной и дорефлексивной реальности, выступающей самоочевидной основой всякого познания и действия. В этом качестве, по мнению Э. Гуссерля, «жизненный мир» также нуждается в тщательном изучении и представляет собой не менее важный объект для философского рассмотрения, нежели, к примеру, научное знание. Дальнейшее развитие тема **п.** получила в феноменологической социологии ↑А. Шюца, который в своей работе «Смысловое строение социального мира» (1932) предпринял попытку совместить феноменологию Э. Гуссерля с методологическими установками «понимающей социологии» ↑М. Вебера. Поскольку, по мнению А. Шюца, сутью социальных наук является прежде всего понимание субъективных значений человеческих действий, то невозможно построение адекватной социальной науки без предварительного изучения предшествующей ей допонятийной реальности «жизненного мира», мира повседневной деятельности и культуры. Тем самым, по мысли А. Шюца, выполняется провозглашенная Э. Гуссерлем программа восстановления связи абстрактных научных категорий с изначальной реальностью «жизненного мира». Здесь повседневное и неповседневное уже не выступают в качестве различных и не соизмеримых по своему значению онтологических структур. Это разные реальности лишь постольку, поскольку представляют разные типы опыта. Наиболее ярким и развернутым примером развития подобного подхода служат работы по социологии знания ↑П. Бергера и Т. Лукмана, в которых **п.** рассматривается одновременно как набор несводимых друг к другу «конечных областей значения» и необходимый горизонт любого человеческого знания и действия.

После Второй мировой войны также происходит разворот интереса в сторону **п.** уже с несколько иных теоретических позиций: в рамках различных социологических школ (прежде всего этнометодологии и символического интеракционизма), лингвистической философии (↑Л. Витгенштейн, ↑Дж. Остин), провозгласившей обыденный язык самодостаточной реальностью, в феноменологии ↑М. Мерло-Понти, открывшем важную роль **п.** через изучение структур восприятия.

В 1960–1970-е гг. интерес к **п.** начинают проявлять также представители марксизма и других «критических школ» в философии и социальных исследованиях (А. Лефевр, ↑Г. Маркузе, ↑Р. Барт, ↑М. Фуко, ↑П. Бурдье, ↑Ю. Хабермас и др.). С разных теоретических позиций ими признается важность изучения повседневной жизни для анализа и критики проблем совр. капитализма, ↑отчуждения, ↑власти и господства.

В наст. время в философии и социальных науках существуют две дополняющие друг друга т. зр. на проблему **п.** Первая из них стремится подчеркнуть важность **п.** в деле создания новой социальной эпистемологии, учитывающей обязательную включенность познающего субъекта в наблюдаемые им общественные процессы (П. Бурдье, М. Маффесоли, Э. Гидденс). Такое возвращение науки «назад к основам» позволяет открыть новую теоретическую перспективу, в рамках которой обретают свое существование предметы, которым ранее либо не уделяли достаточно внимания, либо откровенно пренебрегали: рутинные формы повседневной практики, принципиально множественный и нередуцируемый характер социального опыта, возникает интерес к исследованию нарративного характера повседневной жизни (case studies, биографический метод).

Вторая т. зр. исходит из того, что **п.** есть не просто важный регион опыта, служащий «плавильным тиглем» для прочих форм рациональности, но и своего рода поставщик значений морально-практического свойства, необходимых для выработки мотивации политического действия. В этом качестве ↑«жизненный мир», или **п.**, играет очень серьезную роль в жизни совр. общества и поэтому подвергается угрозе колонизации со стороны системных императивов рыночной экономики и бюрократического господства (Ю. Хабермас). **п.** рассматривается также как своего рода пространство, в котором индивид соприкасается со структурами совр. общества, осваивает их и вырабатывает различные практические тактики повседневного сопротивления современным властным технологиям (М. де Серто). В современном марксизме большое значение уделяется изучению **п.**, «колонизируемой» отчуждающими императивами капитала, напр. большое значение придается изучению их влияния на развитие и формирование социального пространства в современных обществах (А. Лефевр, П. Бурдье, Д. Харви).

ПОНИМАНИЕ (нем. *Verstehen*, англ. *comprehension, understanding*, фр. *compréhension*) – уразумение смысла или значения чего-либо. В ↑феноменологии, а также в ↑аналитической философии смысл, или значение, есть объективная величина, процесс познания которой следует строго отличать от психических процессов. Сводить идеально-логическое содержание смысла к субъективно-психическому «переживанию» или «вчувствованию» означало бы совершать ошибку ↑психологизма – таков упрек, который бросает ↑Э. Гуссерль В. Дильтею, а представители аналитической философии – сторонникам ↑герменевтики.

Категориальный статус термин «**п.**» приобрел у Ф. Шлейермахера, переориентировавшего герменевтику с разработки правил истолкования конкретных текстов на исследование общих принципов их **п.** В концепции Ф. Шлейермахера **п.** есть обнаружение смысла текста, осуществляемое в процессе его «грамматической» и «психологической» ↑интерпретации. **п.** осуществляется через реконструкцию смысла, который в конечном итоге сводится к замыслу. В исторической методологии И.Г. Дройзена **п.** есть постижение индивидуального, в отличие от ↑объяснения, основным содержанием которого является подведение особенного под всеобщее. В герменевтике В. Дильтея **п.** представляет собой проникновение в духовный мир автора текста, неразрывно связанное с реконструкцией культурного контекста создания последнего. В философии ↑М. Хайдеггера **п.** из метода познания превращается в специфически человеческое отношение к действительности. Человек, по М. Хайдеггеру, понимающе относится к своему бытию, представляет собой толкующее себя бытие, «бытие понимающее». Следовательно, **п.** есть не просто *способ познания* человеком мира, но прежде всего *способ бытия* человека в мире, оно, следовательно, имеет ↑онтологический (а не психологический, гносеологический или логический) характер. У ↑Г.-Г. Гадамера хайдеггеровская трактовка **п.** получает разработку применительно к традиционной проблематике истолкования текстов. **П.** некоторого текста, по Г.-Г. Гадамеру, неотделимо от самопонимания интерпретатора, поэтому предметом **п.** является не смысл, вложенный в текст автором, а то предметное содержание («суть дела»), с осмыслением которого связан данный текст. «Предметное **п.**», или «**п.** по сути», Г.-Г. Гадамер противопоставляет историческому и психологическому подходам, методологической предпосылкой которых является разделенность субъекта **п.** и его объекта. Герменевтический подход к проблеме **п.** объединяет представление о процессе **п.** как поиске смысла – в противовес **п.** как приписыванию значений.

Различие взглядов на проблему **п.** внутри герменевтики обусловлено различием в решении вопроса о природе смысла. В зависимости от того, полагается ли смысл как *имманентный* тексту или как *трансцендентный* ему, **п.** выступает либо как воспроизведение (традиционная герменевтика), либо как «произведение» в хайдеггеровском смысле слова (философская герменевтика). У позднего М. Хайдеггера, в частности, предметом **п.** выступает не отдельный текст, а аккумулирующий в себе истину бытия язык, моментами выражения которого выступают отдельные тексты.

В последние десятилетия монополия герменевтики на разработку проблематики **п.** текста подорвана: герменевтическая методология либо дополняется ↑психоаналитической и ↑структуралистской, либо исследуется как ↑эпистемологическая и логическая проблема.

ПРАВОСУДИЕ – см. **СПРАВЕДЛИВОСТЬ**

ПРАГМАТИКА – см. **СЕМИОТИКА**

ПРЕДПОНИМАНИЕ (нем. *Vorverständnis*) – в философии ↑М. Хайдеггера способ развертывания ↑понимания как онтологического определения человеческого бытия. **П.** есть изначальное, исходное понимание в отличие от вторичного по отношению к нему и производного от него понимания как метода познания. **П.** образует пространство созерцания и мышления, непреодолимый ↑горизонт познания. **П.** не зависит от рефлексии, а, напротив, составляет основу и источник всех очевидностей сознания и самосознания. **П.** имеет не психологическую и не трансцендентальную природу, т.к. выражает не личностные особенности познания и не всеобщие характеристики познающего субъекта, а сам способ бытия человека в качестве действующего и познающего существа. Структуру **п.** образуют «предмнения», «предвидения» и «предвосхищения», составляющие основу человеческого бытия в мире и предопределяющие все его мышление и поведение. Исходная стихия **п.** – язык. Развивая хайдеггеровское учение о **п.**, ↑Г.-Г. Гадамер вычленяет в качестве основного элемента его структуры «пред-рассудок» (*Vorurteil*), т.е. дорефлективное содержание сознания, которое не следует смешивать с предрассудками в обычном смысле слова. **П.**, которое лежит в основе исходных схем человеческого опыта, задано традицией, имеющей языковую природу. В теологической герменевтике Р. Бультмана **п.** обозначает «жизненное отношение» к предмету понимания (в частности, к тексту Библии), задающее способ постановки вопроса и тем самым определяющее характер истолкования.

ПРИВАТНОГО ЯЗЫКА АРГУМЕНТ (англ. *private language argument*) – доводы о невозможности «приватного языка» (**п.я.**), выстраиваемые ↑Л. Витгенштейном в «Философских исследованиях» (§§ 243–279) и переплетающиеся с темой «следования правилу». **П.я.** создается неким субъектом для обозначения своих внутренних ощущений, недоступных внешнему наблюдению. По определению, **п.я.** не может быть понятен другим людям. Допущение принципиальной возможности **п.я.** лежит в основе целого спектра философских концепций (от Р. Декарта и классического эмпиризма до ↑феноменологии), противопоставляющих «внутреннее» (как данное с очевидностью) и «внешнее» (внешний мир, ↑другие сознания, в существовании которых философ может и должен усомниться). Аргументация Л. Витгенштейна направлена против дихотомии внутреннего/внешнего. Не язык («внешнее») основывается на внутреннем, доступном только одному субъекту опыте, но этот последний – на интерсубъективных языковых практиках.

По мнению одних интерпретаторов, суть аргументации заключается в показе того, что сама возможность

«указать себе на свое ощущение» и «дать ему название» опирается на обучение «внешней» языковой практике. При этом Л. Витгенштейн замечает: «Когда говорят: «Он дал название для ощущения», то забывают, что в языке уже должны быть предпосылки для того, чтобы простое именование имело смысл. Поэтому, когда мы говорим, что кто-то дал наименование своему чувству боли, мы забываем, что предпосылкой этого акта является грамматика слова «боль»; грамматика уже зафиксировала позицию, которую должно занять новое слово». По мнению других интерпретаторов, аргументация Л. Витгенштейна вытекает из его трактовки языка и следования правилу. Если следование правилу есть социальная практика, то **п.я.** невозможен, поскольку в этом случае нельзя провести различия между «следовать правилу» и «полагать, что следуешь правилу».

ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНЫЕ УСТАНОВКИ (англ. *propositional attitudes*) – выражения, обозначающие намерения, желания, мнения, восприятия, представления субъекта. Обычно они представлены глаголами, за которыми следует придаточное предложение, выражающее пропозицию (мысль). Впервые этот термин стал использоваться ↑Б. Расселом в 1940-е гг. Он придавал ему психологический смысл, трактуя установки как *предрасположенности* субъекта к определенному видению объекта. Развернувшаяся дискуссия о семантическом статусе **п.у.** продолжается до сих пор. Трудности логического анализа контекстов, содержащих **п.у.**, обусловлены наложением разнородных смысловых пластов. При анализе лингвистического поведения субъекта необходимо принимать во внимание тот факт, что внутренний мир человека представляет собой многомерную систему мотивов, предпочтений, интересов, верований и т.д. Поэтому человек может придавать разный смысл одному и тому же выражению в различных ситуациях. Кроме того, нельзя произвольно заменять в таких контекстах к.-л. выражение на синонимичное, руководствуясь лишь лингвистическими соображениями. В современных исследованиях **п.у.** придает первостепенное значение рефлексивно-коммуникативным и прагматическим факторам, таким как логико-семантическая компетентность субъекта, его ответственность, безответственность, провокативность и осознанность в намерениях. Смысл целого контекста также зависит от позиции автора (говорящего), от достоверности сведений о другом человеке, от умения его понять и т.д. Для того чтобы оценить мысль человека как знание («он знает, что...»), необходимо рассмотреть культурно-исторический фон знаний, обоснованность личного знания с точки зрения социальных норм и пр.

ПРОТОКОЛЬНЫЕ ПРЕДЛОЖЕНИЯ (нем. *Protokolsätze*) – в методологической концепции ↑логического позитивизма предложения, образующие эмпирический базис науки. Эмпирическое обоснование теоретического знания и науки в целом с помощью редукции теоретических предложений к эмпирическим, т.е. **п.п.** – ключевая проблема логического позитивизма. На первом этапе его развития в качестве эмпирического был принят феноменалистский язык, состоящий из **п.п.**, фиксирующих чувственные переживания субъекта, напр. «Сейчас я вижу зеленое», «Здесь я чувствую теплое» и т.п. Считалось, что эти предложения обладают следующими особенностями: (а) выражают «чистый» чувственный опыт субъекта; (б) абсолютно достоверны, в их истинности нельзя сомневаться; (в) нейтральны по отношению ко всему остальному знанию; (г) гносеологически первичны – именно с установления **п.п.** начинается процесс познания. Перечисленные свойства взаимосвязаны и в основном зависят от свойства (а). Когда выяснилось, что «чистый» чувственный опыт невозможен и, во всяком случае, не способен сохранить свою «чистоту» при выражении его в языке, логическим позитивистам пришлось отказаться от (а) и в значительной мере – от всего остального. Феноменалистское истолкование **п.п.** поставило перед логическими позитивистами и проблему ↑интерсубъективности науки. Если считать, что **п.п.** выражают «чистый» чувственный опыт субъекта, то оказывается, что у каждого человека свой собственный протокольный язык. Это обстоятельство порождает серьезную трудность, если к нему добавляется утверждение, что наука занимается трансформацией **п.п.** и каждое научное предложение имеет смысл лишь постольку, поскольку его можно свести к **п.п.** Получается, что каждый субъект имеет свою собственную науку и принимает лишь те научные предложения, которые согласуются с его личным протокольным языком. Однако это вступает в противоречие с фактом общезначимости науки. Следовательно, нужно отыскать «интерсубъективный» протокольный язык, т.е. такой язык, который был бы общим для всех индивидов. В рамках феноменализма данная проблема оказалась неразрешимой. Это заставило логических позитивистов отказаться от феноменалистской трактовки **п.п.** и принять сначала физикалистский, а затем – «вещный» протокольный язык, предложения и термины которого относятся к чувственно воспринимаемым вещам и их свойствам. **П.п.** в новой трактовке уже не считались абсолютно достоверными, однако их истинность обосновывалась наблюдением, и раз она установлена, в ней трудно сомневаться. Т.о., твердый, несомненный эмпирический базис науки сохраняется. Термины наблюдения заимствуют свои значения из чувственного опыта; этот опыт, в свою очередь, определяется работой органов чувств, а поскольку органы чувств у людей не изменяются, постольку эмпирические термины и состоящие из них **п.п.** оказываются нейтральными по отношению к теоретическому зна-

нию и его изменению. Как для Аристотеля, так и для И. Ньютона, и для А. Эйнштейна листья деревьев были зелеными, а небо – голубым. Протокольный язык этих мыслителей был одним и тем же, несмотря на различие их теоретических представлений. Сохраняется и гносеологическая первичность языка наблюдения: процесс познания начинается с констатации фактов, с установления протоколов наблюдения; затем наступает очередь обобщения результатов наблюдения; и лишь после этого может начать свою работу теоретик – так полагали логические позитивисты. Идея языка наблюдения, полностью нейтрального по отношению к теоретическому знанию, оказалась несостоятельной. Однако в совр. ↑философии науки все-таки признается существование относительно нейтрального языка, предложения и термины которого служат для выражения результатов эксперимента.

психологизм (нем. *Psychologismus*) – полемическое понятие, как правило, обозначающее движение в философии 19 в., ориентированное на психологическое обоснование философии и гуманитарных дисциплин. Дискуссия о **п.** на рубеже 19–20 вв. была обусловлена различными факторами: кризисом спекулятивного философствования, попытками интеграции философии и эмпирических наук, становлением психологии в качестве самостоятельной науки и др. Впервые термин «**п.**» был введен в 1866 И.Ф. Эрдманном для обозначения позиции Ф. Бенеке. Не употребляя этот термин, психологическое обоснование логики критиковали И.Ф. Гербарт, Б. Больцано, Р.Г. Лотце, ↑Г. Фреге, ↑неокантианцы Баденской и Марбургской школ. Универсальное значение понятие **п.** получило после публикации «Логических исследований» ↑Э. Гуссерля (1900–1901), определившего **п.** как вид характерного для философии 19 в. «антропологизма», выводящего принципы познания из природы познающего субъекта. Такой подход имеет, по его мнению, релятивистские последствия и не в состоянии доказать наличие универсальных норм познания. Исток **п.** он видит в отсутствии четкого различия между реальными и идеальными компонентами знания, а также в смешении эмпирического и неэмпирического типов познания. Э. Гуссерль развивает идею «наукоучения» – априорного исследования универсальных условий возможности науки, свободного от любого рода фактических (антропологических, психофизиологических, социо-культурных) предпосылок. В его состав включался комплекс логико-математических, ↑онтологических, ↑семантических исследований, а также ↑феноменология – учение об универсальных структурах когнитивного опыта. Критика Э. Гуссерля вызвала широкий, но неоднозначный отклик в философии нач. 20 в. Она способствовала институциональному размежеванию психологии и философии, а также стала основой для формирования феноменологического движения. В аналитической традиции критика **п.** связывается с проектами Г. Фреге и логического эмпиризма. В наст. время проблема **п.** вновь актуализируется с развитием современных натуралистических теоретико-познавательных концепций (эволюционная эпистемология).

РАЦИОНАЛЬНОГО ВЫБОРА ТЕОРИЯ (англ. *rational choice theory*) – формальный и дескриптивный подход к рассмотрению и объяснению социальной жизни в современном социально-научном знании, согласно которому социальная жизнь поддается объяснению с т. зр. актов «рационального выбора» действующих субъектов. **Р.в.т.** известна также под названиями «теория коллективного выбора», «теория социального выбора», «теория игр», «моделирование рационального действия», «позитивная политическая экономия» и «экономический подход в эмпирических исследованиях политики и общества». После выхода в свет в 1951 основополагающей работы К. Эрроу «Общественный выбор и индивидуальные ценности» **р.в.т.** стала одной из наиболее влиятельных школ в совр. социологии и политической науке. **Р.в.т.** придерживается позиций методологического индивидуализма и пытается объяснить результаты социального взаимодействия решениями, принимаемыми рационально действующими субъектами. Общим для всех теоретиков рационального выбора является инструментальная концепция индивидуальной рациональности, посредством которой индивиды максимизируют свою ожидаемую пользу формально предсказуемым образом. Широкое использование **р.в.т.** в исследованиях, проводимых в области социальных и политических наук, можно рассматривать как своеобразную «интервенцию» модели *homo oeconomicus* в эти дисциплины. В наст. время тремя наиболее важными сферами приложения **р.в.т.** являются исследования группового поведения с т. зр. логики коллективного выбора, инициированные М. Олсоном, исследования политического участия и электорального поведения, начало которым было положено работами Э. Даунса, а также исследования влияния институтов на поведение экономических акторов с т. зр. анализа трансакционных издержек (Д. Норт).

Принадлежа к числу дескриптивных подходов в социальном теоретизировании, **р.в.т.** пытается исходить из строгих теоретических моделей и объяснять человеческое поведение на основе относительно небольшого числа теоретических предположений относительно «рациональности человеческого поведения». Эти положения, как правило, касаются максимизации пользы, последовательности рационального действия, принятия решений в ситуации неопределенности, главенствующей роли принципа методологического индивидуализма при объяснении результатов коллективного действия, а также неизменности структуры вкусов и предпочтений действующих лиц. Принцип максимиза-

ции пользы или прибыли является основополагающим допущением **р.в.т.** Согласно этому принципу, при наличии определенного множества вариантов индивид выбирает тот, который наилучшим образом служит достижению интересующей его цели. Второе важнейшее допущение **р.в.т.** гласит, что определение рациональности поведения предполагает учет определенных требований последовательности. В том случае, когда эти требования рассматриваются как минимальные, они обыкновенно включают в себя два момента. Во-первых, варианты выбора должны быть упорядоченными и, во-вторых, предпочтения должны быть транзитивными. Последнее требование означает, что если А предпочтительнее В, а В предпочтительнее С, то А должно быть предпочтительнее С. Третье допущение **р.в.т.** утверждает, что, поскольку принятие решений очень часто происходит в ситуации неопределенности, то каждый индивид максимизирует ожидаемое, а не действительное значение своих дивидендов. Четвертое допущение **р.в.т.** состоит в том, что субъектами максимизации выступают индивиды, максимизирующими действиями которых последователи **р.в.т.** объясняют коллективные результаты. Кроме того, для теоретиков **р.в.т.** характерно допущение универсальности рационального человеческого поведения. Это означает применимость моделей, разрабатываемых в рамках **р.в.т.**, ко всем индивидам, а также то, что в рамках **р.в.т.** решения, правила и вкусы полагаются неизменными во времени и одинаковыми для всех людей. Наконец, исследователи, работающие в рамках **р.в.т.**, принимают социальных акторов за игроков и соотносят их действия с моделями теории игр; благодаря этому акторы, чьи действия подлежат объяснению в **р.в.т.**, изображаются заинтересованными игроками, способными рационально рассчитать оптимальную стратегию своих действий, ведущих к достижению ожидаемого успеха.

К числу главных недостатков разработок в области **р.в.т.** принято относить прежде всего разрыв между теоретическими и эмпирическими исследованиями, выражающийся в существовании в ней весьма сложных теоретических моделей, с одной стороны, и в отсутствии серьезных эмпирических исследований в этой области – с другой. Кроме того, среди наиболее часто встречающихся критических замечаний в адрес как самой **р.в.т.**, так и ее применения на практике, при эмпирических исследованиях группового поведения можно найти упреки в широком использовании объяснений уже известных фактов «задним числом» (post hoc) и в недооценке ценностно-нормативных и культурных ориентаций индивидов, рациональность поведения которых объясняется при помощи **р.в.т.**

РЕДУКЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ – см. **Э. ГУССЕРЛЬ**

РЕИФИКАЦИЯ – см. **ОВЕЩЕСТВЛЕНИЕ**

РЕЛЯТИВИЗМ (от лат. *relativus* – относительный) – принцип интерпретации мировоззренческих, культурных, познавательных систем, подчеркивающий моменты их исторической изменчивости, ситуативной обусловленности, замкнутости и несоизмеримости друг с другом. **Р.** обычно связан с ↑историцизмом и социологизмом, с представлениями о существовании охватывающих и несоизмеримых мировоззрений, ↑концептуальных каркасов, структурирующих мышление людей различных эпох и культур. Эпистемологический **р.** отвергает абсолютный характер категорий и норм познания, научных законов, кумулятивную модель развития знания. Его сторонники подчеркивают нагруженность эмпирических данных теоретическими интерпретациями, зависимость значений теоретических терминов от включенности в теоретические схемы, обусловленность теорий мировоззренческими системами и социальными конвенциями, прерывность познавательного процесса. В качестве основы такого **р.** обычно ссылаются на принцип «лингвистической относительности» Э. Сепира и Б. Уорфа (↑Сепира–Уорфа гипотеза), тезис ↑«онтологической относительности» ↑У.В.О. Куайна, понятие «несоизмеримости» ↑Т. Куна и ↑П. Фейерабенда и др. Социокультурный **р.** акцентирует моменты своеобразия и исторической изменчивости общественных, культурных, языковых систем, их ситуативной обусловленности, замкнутости и несоизмеримости друг с другом. Данный тип **р.** обычно связан с отрицанием универсальных путей развития общества и культуры, с представлением о существовании охватывающих и несоизмеримых форм жизни и мировоззрений, определяющих поведение и мышление людей определенных культур. Этический **р.** отрицает общие для всех культур моральные ↑ценности и нормы, коренящиеся в неизменной, внеисторической природе человека. **Р.** не является самостоятельным философским течением, но настойчиво проявляется как свойство совр. познания, в котором преобладает признание плюрализма систем ценностей и ↑парадигм. ↑Р. Рорти в свете этого выделяет следующие традиции: Платона–Канта–Гегеля, понимавших путь к истине как движение к верному представлению о мире «как он есть сам по себе», и релятивистскую традицию ↑Л. Витгенштейна, ↑М. Хайдеггера, ↑М. Фуко, ↑Ж. Деррида, а также традицию американского ↑прагматизма, которая отказалась от классического поиска универсальных и неизменных оснований и критериев суждений. Релятивность предстает здесь как неотъемлемый и значимый момент развития познания и культуры.

РЕЧЕВОЙ АКТ (англ. *speech act*) – целенаправленное коммуникативное действие, совершаемое согласно правилам языкового поведения. Исследование **р.а.** связано с развитием прагматической ориентации в философии языка и во многом стимулировано поздними работами

↑Л. Витгенштейна. Основы теории **Р.А.** были заложены ↑Дж. Остином, который трактовал их как основные элементы ↑коммуникации, разделил на два основных класса (констатации, имеющие истинностное значение, и перформативы, которые не могут быть истинными или ложными) и описал их структуру. В дальнейших исследованиях ученик Дж. Остина ↑Дж. Серл дополнил эту теорию рядом моментов и выявил такую важную характеристику **Р.А.**, как ↑интенциональность. Этот шаг позволил связать концепцию **Р.А.** с ↑философией сознания.

РЕШЕНИЕ (нем. *Entscheidung*, англ. *decision*, фр. *décision*) – понятие, играющее в 20 в. особенно важную роль в экзистенциальной философии (↑Экзистенциализм), напр. у ↑К. Ясперса и ↑М. Хайдеггера, в ↑неоаристотелизме Гертруды Э.М. Энском, в теории общественных процессов (↑О. Хеффе), в экономически-социологических теориях рационального выбора и в политической философии ↑К. Шмитта.

В **Р.**, с его способностью выбирать из альтернативных возможностей действия одно, выражается особое положение человека: а) множественность возможностей действия говорит о неопределенности человеческой жизни; б) задача выбора и присвоения одной возможности указывает на двойную ↑свободу: формальную свободу действия или бездействия и содержательную свободу действовать именно так, а не иначе. Даже если человек зависит от разных внутренних или внешних факторов воздействия, он благодаря **Р.** становится сознательным и добровольным инициатором своего поведения. Оно может быть отнесено на его счет; человек несет ответственность за свои действия; в) обдумывание нельзя свести к зафиксированному в пространстве и времени акту выбора, к принятию решения с его или – или. Это скорее процесс, в котором фаза ориентации в проблеме переходит в фазу принятия **Р.** Во взвешивании оснований за или против данной возможности решению придается момент правильности и рациональности; г) в ситуации, требующей **Р.**, определения его личных и общественных условий, **Р.** содержит момент постороннего воздействия; д) в конечном счете, в большинстве **Р.** присутствует фактор неуверенности и риска: надо определяться, хотя важные возможности действия еще не попали в поле зрения, результаты, а, следовательно, преимущества и недостатки возможностей осмыслены не до конца, при этом время для обдумывания ограничено.

Действующая до наст. времени теория **Р.** как (наиболее предпочтительного) выбора (*prohairesis*) восходит к Аристотелю. Согласно этой теории, правильное решение находят путем обдумывания (*bouleusis*), которое – при условии, что при этом в результате нравственной привычки (добродетель) наличествует стремление к правильной цели, – принимает во внимание еще и общую цель, те подобающие ей средства и пути, использование которые позволяет ее достичь. Прескриптивные теории **Р.** исследуют, как при данных целевых преференциях можно из альтернативных возможностей действия вычислить лучшую из них. Они рассматривают **Р.** как рациональный выбор, при котором обеспечивается максимальная польза или ожидание максимальной пользы, тем самым в значительной мере оставляя без внимания вопрос о правильности цели. Ограничиваясь размышлением о средствах и путях достижения, эти теории в то же время вырабатывают высоко дифференцированный логико-математический инструментарий; они понимают рациональность выбора как дело техники и стратегии и не оставляют места для нравственной рациональности.

Инспирированная С. Кьеркегором экзистенциальная философия (↑Экзистенциализм) и диалектическая теология, следуя традиции иудейско-христианской мысли и появившейся в Новое время этики нравственной автономии И. Канта, подчеркивают относящееся к человеческой жизни основное **Р.** – тот экзистенциальный выбор, при котором (категорически или неопределенно) очерчивается идейный и жизненный ↑горизонт, в котором жизнь обретает свои более строгие контуры. Идея экзистенциального основного **Р.** не стремится, как нередко полагают, лишить жизнь рационального начала и отдать ее во власть иррациональной веры. Но она указывает на то, что личное признание нравственного добра не может быть выведено рациональным путем.

В концепции децизионизма, восходящей к ↑К.Шмитту, феномены права и государства связываются с принципом самосохранения. Эта теория жестко противопоставляет себя традиции естественного права и рационально-правового мышления, критикуя «буржуазное государство» за якобы свойственную ему тенденцию к нескончаемым дискуссиям. Отсюда проистекает пафос чрезвычайного положения и стратегия дерационализации: поскольку для различных вариантов в политике нет ни хороших, ни плохих оснований, то о ней невозможны разумные споры – в политике возможно лишь принятие суверенных решений. Право в рамках децизионизма состоит в «эвнатаназии политики», которая пытается эту политику ликвидировать. Децизионистская теория решения даже в своем либеральном варианте (Герман Люббе) не в состоянии включить в свое осмысление этого феномена такие комплементарные моменты как нормативные основания и критические притязания демократического конституционного государства. Подобающее место коммуникативным и рациональным элементам политического **Р.** возвращают идеи книги О. Хеффе «Стратегии гуманности или политической справедливости» (1985).

РИЗОМА (фр. *rhizome* – «корневище» от греч. *rizōma* – «корень», напр. четыре корня-стихии у Эмпедокла) – понятие, предложенное ↑Ж. Делезом и ↑Ф. Гваттари

как альтернатива структурному способу организации множественности. Термин почерпнут у ↑К.Г. Юнга, в книге «Воспоминания, сновидения, размышления» следующим образом выразившего свою мысль: «Жизнь всегда представлялась мне подобной растению, питающемуся от своего собственного корневища. Жизнь в действительности невидима, спрятана в корневище. Та часть, которая появляется над землей, живет только одно лето». Но проблему, подтолкнувшую к разработке «концепта» **р.**, Ж. Делез определяет как «отношение состояний сознания к мозгу», на стыке философии и неврологии; в качестве предшественников упоминаются «ассоцианисты» А. Шопенгауэр и ↑А. Бергсон, а как один из главных вдохновителей – исследователь мескалина А. Мишо. Важно отметить: хотя основным значением для **р.** является «корневище», **Р.** – это форма *стебля*, а не *корня* растения. Логика **р.** представлена Ж. Делезом и Ф. Гваттари как альтернатива именно «корневым» логикам – бинарной логике «древа-корня» и «двуоднозначной» логике «пучкового корня».

Дихотомическое разветвление «древа-корня» являет образ системного, спекулятивного мышления, исходящего из единства принципа, начала, опирающегося на закон единого, которое превращается в двойку, четверку и т.д. – двойство здесь лишь маска единства одного и того же диалектического корня: «Бинарная логика есть духовная реальность древа-корня». Духовное единство накладывается рефлектирующим субъектом, который обеспечивает разрастающуюся множественность единым происхождением, основанием, корнем, изначалом, законом. Так в духовной реальности субъекта. Но в природной реальности объекта корни представляют собой пучки корешков, торчащих в стороны от стержневого корня. Такой «пучковый корень» уже не может служить образом дихотомически ветвящегося древа познания. Здесь можно напрямую перейти от единицы к тройке, четверке, пятерке и т.д. – но только исходя из принципиального единства стержневого корня, хотя бы потенциального, отодвинутого в прошлое или будущее. Бинарная логика дихотомии попросту сменяется здесь системой «двуоднозначных» отношений между разнотипными позициями или точками. По Ж. Делезу и Ф. Гваттари, две эти логики все еще господствуют в ↑психоанализе, лингвистике, ↑структурализме, даже информатике. Между тем «пучковая система не порывает с дуализмом, с комплементарностью субъекта и объекта, природной и духовной реальностей: единство не прекращает подтачиваться и разрушаться в объекте, но одновременно новый тип единства торжествует в субъекте. Мир утратил свою ось, субъект больше не в состоянии осуществлять дихотомии, зато восходит к высшей форме единства – единству амбивалентности или сверхдетерминации в некоем дополнительном измерении, неизменно прилагающимся к его объекту»: вместо «космоса-корня» получаем «корешковый хаосмос». Напр., слова Дж. Джойса (придумавшего и слово *chaosmos*), в самом деле «многокоренные», разрушают линейное единство слова и даже языка – но лишь затем, чтобы утвердить циклическое единство предложения, текста, знания; афоризмы Ф. Ницше разрушают линейное единство знания – но лишь затем, чтобы подвести к циклическому единству вечного возвращения.

Однако формула множественности – не прибавление дополнительного измерения, а, наоборот, вычитание (n – 1): постоянное вычитание единства из множественности. Такова **р.** – собственная подземная стеблевидная система, в каждый вегетационный период выбрасывающая надземные побеги, которые отмирают, выполнив свою функцию, в то время как подземный вегетационный «центр» продолжает свое горизонтальное разрастание (типичный пример – ландыш). «Луковицы и клубни – это ризомы. Растения с корнями и корешками [принципиально отличными от ризомы] могут быть ризоморфными в совершенно иных отношениях: стоит задуматься, а не является ли ризоматичность спецификой всей растительной жизни. Даже некоторые животные ризоматичны – в своей стадной форме. Крысы – это ризомы». Но также и многое другое («ризома включает лучшее и худшее») – «город без корней» Амстердам, синаптическая паутина, раскинутая между нейронами мозга (сегодняшние популяр. интерпретации **р.** добавляют к списку, конечно, и «всемирную паутину»): «У многих людей в голове растет дерево, но сам мозг – скорее трава, чем дерево». «Мы должны перестать верить в деревья, корни и корешки. Слишком много страданий они нам принесли. На них основана вся древесная культура, от биологии до лингвистики».

САМОСБЫВАЮЩЕЕСЯ (САМООСУЩЕСТВЛЯЮЩЕЕСЯ) ПРОРОЧЕСТВО (англ. *self-fulfilling prophecy*) – понятие, введенное амер. социологом Р.К. Мертоном в одноименной статье 1948 для обозначения широкого круга социальных явлений, в которых изначально ложное определение людьми ситуации вызывает поведение, приводящее в итоге к тому, что их ошибочные представления и прогнозы осуществляются в реальности. В качестве типичного примера **с.п.** Р.К. Мертон приводит банкротство банка в период Великой депрессии. Хотя у банка был достаточный запас наличных денег, вкладчики поверили слухам о его неустойчивости и решили немедленно забрать свои средства. Последствием их ложного определения ситуации стало реальное событие – банкротство банка. Р.К. Мертон не претендовал на то, что он первым обнаружил феномен **с.п.** Он отмечал, что в различных формах его описали Б. Мандевиль, К. Маркс, ↑З. Фрейд и др. Ближе всех к сути этого феномена подошел У. Томас, который еще в 1923 дал его четкую формулировку: «Если люди определяют ситуации как реальные, то они реальны по своим последствиям». Р.К. Мертон назвал этот тезис «теоремой Томаса», отметив, что

С.п. является развитием идеи о субъективном «определении ситуации». Логическую структуру **С.п.** можно представить в виде циклического процесса, который обосновывает и усиливает себя. Напр., в международных отношениях одна страна может приписывать другой враждебные намерения, которых в действительности нет. Такая установка влечет увеличение вооружений, направленное якобы на оборонительные цели. Другая сторона в ответ также начинает вооружаться, предполагая враждебные умыслы. Запущенный цикл гонки вооружений рано или поздно может вызвать событие, которое приведет к осуществлению пророчества – началу войны. **С.п.** используется в объяснении девиантного поведения как результата «наклеивания ярлыков». Так, человек не становится преступником до того момента, пока не получает соответствующий ярлык от окружающих людей. Эта закономерность применима к широкой группе феноменов, которые описываются как «отраженное самовосприятие». Порочный круг возникает, напр., когда учитель на основе немногих фактов квалифицирует ученика как от природы ленивого и лишенного способностей. Такой ярлык вместе с соответствующими оценками за успеваемость интериоризируется самим учеником, он начинает терять интерес к учебе и постепенно все более подкрепляет исходный прогноз учителя.

Параллельно с Р.К. Мертоном ↑К. Поппер в работах «Открытое общество и его враги» (1945) и «Нищета историцизма» (1957), критикуя претензии историцистов (↑Историцизм) на возможность открытия исторических законов как базы для исторических пророчеств, ввел в научный обиход схожую «теорему», которую он назвал «эффект Эдипа». Этот эффект объясняет влияние теории или предсказания на событие, которое они описывают или предсказывают.

СВЕРХДЕТЕРМИНАЦИЯ (фр. *surdétermination*) – понятие, введенное фр. философом ↑Л. Альтюссером в целях уточнения категориального аппарата исторического материализма. Согласно основополагающему принципу исторического материализма, экономическая сфера жизни общества выступает в роли фактора, «в конечном счете» (Ф. Энгельс) детерминирующего и определяющего развитие общества в целом. Эта идея принимает в марксизме форму «теоремы о надстройке», согласно которой во всяком обществе производительные силы и производственные отношения, в соответствии с господствующим в нем способом производства, образуют экономическую структуру общества, его социально-экономический «базис», определяющий все остальные составные части общества, т.е. его «надстройку». Концепция «сверхдетерминации» Л. Альтюссера представляет собой определенное толкование этой теоремы.

Переосмысливая марксову метафору о «переворачивании» гегелевской диалектики, Л. Альтюссер приходит к выводу, что эта процедура касается не только области применения (развитие абсолютной идеи у Г.В.Ф. Гегеля, развитие материальных структур общества у К. Маркса), но и основополагающих структур самой диалектики. Гегелевская концепция диалектики видит в диалектическом развитии абсолютной идеи процесс самодвижения, в ходе которого дух порождает из себя свое собственное содержание и результат которого «в свернутом виде» уже содержится в его начале. С т. зр. Л. Альтюссера, в отличие от гегелевской диалектики марксистская диалектика «нетелеологична» в том смысле, что в ней результат процесса развития не предполагается наличествующим «в свернутом виде» в самом начале. В действительности марксистская диалектика принципиально отличается от гегелевской по своей структуре, причем свое концентрированное выражение это различие находит в понимании общества. В противоположность гегелевскому пониманию общества как «экспрессивной тотальности», всеми своими сторонами выражающей к.-л. простой принцип, лежащий в его основе (например, в Древнем Риме таким простым принципом являлась абстрактная юридическая личность), марксистская концепция общества исходит из представления об обществе как о сложном структурированном целом, состоящем из различных «сфер» или «инстанций», главными из которых являются экономика, политика и идеология. По словам Л. Альтюссера, общество есть «всегда-уже-данное сложное структурное единство». Эта изначальная структурная сложность общества в целом, а также составляющих его сфер и инстанций делает возможной и даже необходимой не только относительную самостоятельность каждой сферы, но и обратное воздействие инстанций политической и идеологической надстройки на экономический базис. Это обратное воздействие инстанций надстройки на базис, без которого невозможно разрешение основного с т. зр. марксизма экономического противоречия между трудом и капиталом, движущего вперед совр. общество, Л. Альтюссер называет «сверхдетерминацией». В силу того, что в обществе это основное противоречие «сверхдетерминируется» другими, второстепенными противоречиями прочих сфер и инстанций, его разрешение всегда обусловлено не одними лишь экономическими моментами, но зависит от совокупного воздействия всех общественных инстанций. Тем самым преодолевается «экономизм», свойственный ряду марксистских теоретиков II Интернационала и идеологам официального советского марксизма. С помощью понятия **С.** Л. Альтюссер объясняет такие эпохальные исторические события 20 в., не «вписывающиеся» в логику общепринятых толкований марксизма, как революции в России, в Китае, на Кубе и т.д., которые, с его т. зр., вовсе не являются исключениями, но вполне укладываются в рамки «сверхдетерминированного» развития социальных противоречий.

СВОБОДА – одно из ключевых философских и нравственно-политических понятий. *В негативном плане* означает независимость от чуждых воздействий, а *в позитивном плане* – то, что человек сам придает своим действиям определенное содержание. Под **с.** имеется в виду самоопределение. Под влиянием стоической и иудейско-христианской ↑этики, а также философии и политических движений Нового времени **с.** стала универсальным требованием каждого индивида и каждой политической общности. Получившая универсальное значение, **с.** проявляет себя на двух уровнях: как самоопределение действия и как самоопределение волеизъявления.

В специфически человеческом смысле **с.** *действия* проявляется там, где имеются альтернативные возможности поведения, и человек должен выбрать одну из них. Индивид тем свободнее, чем шире выбор. Поэтому **с.** действия – компаративное понятие. Ребенку, больному, бедному или слабому поставлены более узкие границы, чем взрослому, здоровому, богатому или сильному. Индивид имеет тем больше **с.**, чем в большей мере он способен благодаря своему характеру смирять страсти и чем меньше принуждения оказывает на него «открытое общество» (↑А. Бергсон, ↑К. Поппер, ↑критический рационализм).

Политическая общность свободна в своих действиях, ее законы возлагаются на нее не извне, а задаются ею самой и направлены на достижение общего благополучия. Она – и этому придает значение в первую очередь либерализм – свободна для своих членов в той мере, в какой гарантирует им свободу от прямых, а также опосредованных ограничений (манипулирование, ↑идеология и т.д.). **с.** в данном случае – символ более точно определенного в перечне основных свобод (право на жизнь, **с.** слова, **с.** собраний, **с.** частной собственности и т.д.) индивидуального пространства, которое позволяет избегать влияний со стороны, преследовать собственные цели и развиваться по собственному усмотрению (права человека).

Даже когда закон позволяет делать, что хочешь, воля, со своей стороны, многократно детерминирована физическими, психическими, социальными и др. условиями. Но вопреки распространенному недоразумению **с.** и определенность (детерминированность) не исключают друг друга. Политическая **с.** и **с.** воли (*liberum arbitrium*) существуют не в полной необузданности, а в детерминированности второго порядка: они заключаются в праве самим издавать законы (*автономия*), по которым должны действовать политическая общность (политическая **с.**) или индивид (*моральная* **с.**). **с.** воли, понимаемая как способность самому быть источником своих определений (И. Кант), заключается в том, что воля, в конечном счете, определяется не чем-то внеположным ей – будь то порывы чувственности или социальное принуждение (*гетерономия*), а сама является источником желания действовать именно так, а не иначе. Это значит, что она полностью зависит от условий, но может вступать с ними в определенные отношения, а именно называть их, иметь о них свое суждение, признавать их или отвергать и в процессе самовоспитания и политической активности добиваться их изменения. Момент отношения к самому себе, *практический разум* или свободную волю нельзя помыслить, как полагали многие (напр., Г. Рюле) эмпирически или квазиэмпирически как независимую субстанцию духа. Действие морально или нравственно оправданно, если оно следует не случайным субъективным максимам, а объективным, поддающимся универсализации законам, т.е. удовлетворяет критерию категорического императива. Политический строй считается свободным, если внешне отношение членов общества друг к другу определяется не произволом и анархией, а строгими, поддающимися универсализации законами. Со времен античности существует еще одно понятие **с.** По Аристотелю, свободен тот, кто, вместо того чтобы держаться за свое состояние и растранжиривать его, обходится с внешними благами суверенно и тем самым отличается *щедростью* (*eleutheriotēs*).

СЕМЕЙНОЕ СХОДСТВО (англ. *family resemblance*) – концепция позднего ↑Л. Витгенштейна, предложенная им в ходе обсуждения традиционной теории понятия. Обычно от понятий требуют точности в отношении обозначаемого множества вещей и ясности по содержанию. Но далеко не всегда это применимо ко многим важным и широко употребляемым понятиям. Это Л. Витгенштейн демонстрирует на примере таких понятий, как «игра» или «число». Рассматривая различные игры, он показывает, что в них нет к.-л. одного общего свойства, позволяющего однозначно подвести их под общее понятие. Однако, сравнивая отдельные игры, можно обнаружить общее между играми *A* и *B*, *B* и *C*, *C* и *Д*, *Д* и *E*, *E* и *A* и т.д. Л. Витгенштейн считает, что такое подобие лучше всего характеризуется термином «семейное сходство», поскольку так же накладываются и переплетаются сходства, которые имеются между членами одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз или волос, походка, темперамент и т.д. Для пояснения этого он использует также метафору нити, прочность которой создается не тем, что какое-нибудь одно волокно проходит по всей ее длине, а тем, что в ней переплетаются много волокон. По мысли Л. Витгенштейна, наличие в языке неточных понятий, отражающих С. с., вызвано объективными причинами и свидетельствует не о слабости, а о гибкости и скрытой силе языка.

СЕПИРА–УОРФА ГИПОТЕЗА – гипотеза о детерминации восприятия и мышления структурами языка. Исток этой концепции, называемой также гипотезой лингвистической относительности, лежит в идее В. фон Гумбольдта о «внутренней форме» языка, определяющей специфику

мировидения его носителей. В 20 в. она была развита и обоснована в работах амер. лингвистов Э. Сепира и Б. Уорфа. Э. Сепир обосновывал общие положения о том, что языковые навыки и нормы бессознательно влияют на образы мира, присущие носителям того или иного языка. Поэтому различные языки создают различные культурные миры, и различие между ними тем больше, чем дальше отстоят языки друг от друга. Б. Уорф более детально разработал эти положения, сравнивая способы категоризации вещей, процессов и действий в европейских языках и в весьма отличных от них по своим грамматическим структурам языках индейских племен. Концепция лингвистической относительности остается скорее гипотезой, стимулировавшей дальнейшие исследования. Она также повлияла на формирование концепции ↑онтологической относительности ↑У.В.О. Куайна, на тезисы ↑Т. Куна и ↑П. Фейерабенда о несоизмеримости парадигм (↑Несоизмеримости теорий тезис).

символ (от греч. *simbolon* – опознавательный знак, примета). Многочисленные истолкования понятия **с.**, возникавшие на протяжении всей истории философской мысли, можно свести к двум основным традициям. В первой **с.** интерпретируется как образно представленная идея, как средство адекватного перевода содержания в выражение. Согласно второй, **с.** несет в себе первичный опыт мышления; смысл **с.** не имеет однозначного прочтения, постижение его связано с интуицией. В философии 20 в. **с.** как сложный многоаспектный феномен исследуется в рамках различных подходов: ↑семиотического, логико-семантического, ↑эпистемологического, эстетического, психологического, ↑герменевтического. Рассматриваются такие стороны проблемы, как соотношение **с.**, знака и образа; место и роль **с.** в жизнедеятельности; символизм в искусстве, религии, науке; символизация как проявление индивидуального и коллективного бессознательного; природа универсальных **с.** и т.п.

Создание целостной философской концепции **с.** связано с именем ↑Э. Кассирера. В его «Философии символических форм» (1923–1929) **с.** рассматривается как «системный центр духовного мира», узловое понятие, в котором синтезируются различные аспекты культуры и жизнедеятельности людей. Согласно Э. Кассиреру, человек – это «животное, создающее символы»; иначе говоря, благодаря оперированию **с.**, человек утверждает себя, конструирует свой мир. Символические формы (язык, ↑миф, религия, искусство и наука) предстают как способы объективации, самораскрытия духа, в которых упорядочивается многообразие реальности, существует и воспроизводится культура.

Развивая основные идеи Э. Кассирера, амер. философ и эстетик С. Лангер усматривала специфическую черту совр. философии в том, что она во многом сосредоточена на анализе «символотворческой способности» человека и возникших из ее применения символических образований. Человек отличается от других живых существ тем, что он живет в мире им самим созданных символов. Любая попытка выйти за пределы символического опыта ведет лишь к истолкованию одних символов через другие. В искусстве символически трансформируются недискурсивные эмоциональные переживания, которым придается объективная форма. Эти формы образуют обособленный мир, отличающийся от мира обыденного опыта или мира науки.

В аналитической психологии ↑К.Г. Юнга **с.** трактуется как главный способ проявления архетипов – фигур коллективного бессознательного, унаследованных от древнейших людей. Один и тот же архетип, согласно К.Г. Юнгу, может выражаться и эмоционально переживаться посредством различных символов. Напр., «самость» – архетип порядка и целостности личности – символически предстает как круг, мандала, кристалл, камень, старый мудрец, а также и через другие образы – объединения, примирения полярностей, динамического равновесия, вечного возрождения духа. Основное предназначение **с.** – защитная функция. **с.** выступает в качестве посредника между коллективным бессознательным и душевной жизнью отдельного человека, является сдерживающим, стабилизирующим механизмом, препятствующим проявлению иррациональных дионисийских сил и порывов. Разрушение **с.** неизбежно приводит к дестабилизации духовной жизни, опустошенности, вырождению и идейному хаосу.

Тезис об изоморфизме между культурными и ментально-символическими структурами характерен для ↑структурализма. По ↑К. Леви-Строссу, всякая культура может рассматриваться как ансамбль символических систем, к которым прежде всего относятся язык, брачные правила, искусство, религия. В своих работах он описывает особую логику архаического мышления, свободную от строгого подчинения средств цели. В этой логике «бриколяжа» **с.** обладает промежуточным статусом между конкретно-чувственным образом и абстрактным понятием. По ↑Э. Гуссерлю, проблема символизации языка сталкивается с парадоксом, состоящим в том, что язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от этого понимания может быть «выговорена». Символическая функция языка раскрывается, исходя из двойственного требования: логичности и допредикативного «предшествующего» обоснования языка, которое обнаруживается в операции «возвратного вопрошания», «движения вспять». Эти идеи продолжены в герменевтике ↑П. Рикера. По определению последнего **с.** есть «выражение, обладающее двойным смыслом»: изначальным, буквальным и иносказательным, духовным. Благодаря такой своей природе **с.** «зовет к интерпретации».

Онтологический аспект в понимании **с.** подчеркивает ↑М. Хайдеггер в связи с исследованием истоков

искусства. «Творение есть **с.**», в котором в равной мере проявляется «открытость» и «сокрытость» (неисчерпаемая смысловая полнота) бытия, разрешается вечный спор «явленности» и «тайны». Развивая эту мысль, †Г.-Г. Гадамер утверждает, что понимание **с.** невозможно без осмысления его «гностической функции и метафизической (†Метафизика) подосновы». **С.** предполагает неразрывную связь видимого и невидимого, совпадение чувственного и сверхчувственного. Его нельзя дешифровать простым усилием рассудка, поскольку для него не существует значения в виде некоторой формулы, которую нетрудно извлечь. Именно в этом состоит принципиальное отличие **с.** от аллегории и знака. Знак как «чистое указание» выражает, по Г.-Г. Гадамеру, физические параметры (начертание или звук) культурного существования. Смысловая структура **с.** многослойна и рассчитана на внутреннюю работу воспринимающего. *Если для утилитарной знаковой системы многозначность* – помеха, нарушающая рациональное функционирование, то **с.** тем содержательнее, чем более он многозначен.

СИМУЛЯКР (фр. *simulacre* «подобие», лат. *simulacrum*) – в философском контексте это понятие впервые использовано Лукрецием. В «Вульгате» этим словом передается то, что в русской Библии переводится как «идол, кумир, истукан и т.д.». В европейских языках производные от *simulacrum* слова приобретают значение *«всего лишь подобия, видимости»* на рубеже 18–19 вв. (эпоха романтизма, появление первых андроидных «автоматов»). Понятием в совр. фр. философии **с.** становится усилиями прежде всего †Ж. Делеза и особенно †Ж. Бодрийяра. Следует также отметить, что еще †Р. Барт в своей ранней статье «Структурализм как деятельность» (1963) связывает **с.** со *структурой*: «Целью любой структуралистской деятельности – безразлично, рефлексивной или поэтической – является воссоздание ‹объекта› т.о., чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования («функции») этого объекта. Т.о., структура – это, в сущности, симулякр предмета, но симулякр нацеленный, заряженный интересом, поскольку модель предмета выявляет нечто такое, что оставалось невидимым, или, если угодно, непостижимым, в самом моделируемом предмете».

Согласно Ж. Делезу, «совр. мир – это мир симулякров. <...> Все тождества только симулированы, возникая как оптический *эффект* более глубокой игры – игры различия и повторения». Ж. Делез строго разграничивает **с.** и копию (модель), связывая пару оригинал–копия с «платонизмом», а **с.** – со «становлением» (то и другое в ницшевском понимании): различие между оригиналом и копией – это вторичное различие между двумя тождествами, тогда как «материя симулякра» – различие как таковое, «чистое становление»: «Назвать симулякр копией копии, бесконечно деградировавшим иконическим образом или бесконечно отдаленным сходством [как это делается в традиции «платонизма»], значило бы упустить главное – что симулякр и копия различны по природе; то, благодаря чему они составляют две части одного деления. Копия – это образ, наделенный сходством, тогда как симулякр – образ, лишенный сходства». При этом «симулякр – вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как *оригинал* и *копию*, так и *модель* и *репродукцию*». В более поздних работах Ж. Делеза **с.** вытесняют другие термины, в первую очередь, термин «множественность» (или «сингулярность»). Такая перемена, возможно, связана с популярностью теории симулякра, предложенной Ж. Бодрийяром. В своей книге «Симулякры и симуляция» (1981) Ж. Бодрийяр определяет **с.** симулякром библейской цитаты: «Симулякр – отнюдь не то, что скрывает истину, – это истина, скрывающая, что ее нет. *Симулякр истинен.* – Екклезиаст». Иными словами, **с.** – копия без оригинала. Но не это главное: по Ж. Бодрийяру, **с.** может *предшествовать* «оригиналу» (т.н. «прецессия симулякров», напр. генетический код, предшествующий всем возможным телам). В более ранней работе «Символический обмен и смерть» (1976) он описывает три строя **с.**, сменявших друг друга начиная с эпохи Возрождения (с которой начинается обособление знаков от своих референтов) параллельно с изменениями закона стоимости: **с.** «первого порядка» (подделка, а заодно и мода) опираются на естественный закон стоимости; **с.** «второго порядка» (промышленное производство) – на рыночный; **с.** «третьего порядка» – на структурный. В архаических обществах, регулируемых не законом стоимости, а «символическим обменом», знаки «защищены запретом, обеспечивающим им полную ясность: каждый знак недвусмысленно отсылает к определенному социальному статусу», они «надежны» и «обязательны». Ж. Бодрийяр поясняет: «Произвольность знака появляется тогда, когда, вместо того чтобы связывать двух лиц узами неразрывной взаимности, он начинает в качестве означающего отсылать к расколдованному миру означаемого, общему знаменателю реального мира, которому никто ничем не обязан». Такой знак «симулирует свою необходимость, выдавая себя за связанный с миром»: так рождаются **с.** «природы» и «естественности», а вместе с ними и подделка, возникает метафизика реальности и видимости (но уже сама эта реальность симулирована). Еще большее ослабление референциальности знаков приводит к появлению промышленных **с.** «второго порядка»: «отношение между ними – это уже не отношение оригинала и подделки, не аналогия или отражение, а эквивалентность, неотличимость. При серийном производстве вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят». Иначе говоря, производство обусловлено воспроизводством, механической воспроизводимостью серийных

объектов (Ж. Бодрийяр опирается здесь на ↑В. Беньямина и М. Маклюэна). В совр. мире «серийное производство уступает первенство порождающим моделям», вещи «уже не механически воспроизводят, а изначально задумывают исходя из их воспроизводимости», репродукцию сменяет чистая симуляция «кодов» (от генетического до компьютерных), реальное сливается с воображаемым в «гиперреальности» абсолютно самореференциальных моделей и **с.** Описание этой новой реальности Ж. Бодрийяр находит в т.ч. в научно-фантастической литературе, напр. у Филипа Дика, автора книги «The Simulacra» (1969), предшественника киберпанка, чье имя он не раз упоминает в своих работах.

Вопреки популярным интерпретациям Ж. Бодрийяра, представляющим его теорию симулятивной гиперреальности чуть ли не вариацией на тему платоновского «символа пещеры», необходимо подчеркнуть, что он как раз не верит ни в какую запредельную «подлинность»: «Иллюзия – вот фундаментальное правило», его девиз – ницшевское «поклоняться иллюзии, верить в формы, звуки, слова, в весь Олимп иллюзии». Альтернативой симуляции может быть лишь другая симуляция – напр., «соблазн» в одноименной книге (1979): *seductio*, соблазн-обольщение как «стратегия видимостей», чарующая, «колдовская» форма симуляции, против *productio*, производства «истины» и «реальности», которое, в конечном счете, приводит к той же симуляции, только «расколдованной». В ницшеанской перспективе понятие **с.** использовали и др. фр. мыслители, напр. П. Клоссовски и ↑Ж. Деррида.

СИНГУЛЯРНОСТЬ (лат. *singularis* – единственный) – единичность и неповторимость существа, явления, события. **с.** в совр. философии понимается: 1) в качестве синонима понятия индивидуальности или 2) как вне- или доиндивидуальное образование (дифференциальная точка, след, потенциал, множественная субъективность и др.), способное генетически и сущностно определить индивидуальное и личное в их свойствах и отношениях. **с.** соответственно предстают как: а) полюса предданной онтологической структуры (напр., пространственной локализации доступного ощущениям качественного объекта, формы единства сознания или языковой субъектности); б) единичные события, конституирующие сходящиеся серии индивидуальностей в пределах мирового синтеза (↑Ж. Делез) или в) неидентифицируемые субъектности, обретающие статус **с.** в обращенной друг на друга безосновной экспозиции (↑Ж.-Л. Нанси).

В философии Ж. Делеза **с.** претендует на выражение более непосредственного типа связи между положениями вещей и языком, сериями означаемых явлений и означающих знаков, выступая как *sui generis* трансцендентальное событие, т.е. одновременно как атрибут положения вещей и значения языковых выражений. Ж. Делез предпринимает историческую реконструкцию понятия **с.** от стоиков (бестелесный эффект) через Г.В. Лейбница (монада) к Ф. Ницше (имманентное поле сил – воль к власти) и ↑А. Бергсону (чистая длительность), ↑А.Н. Уайтхеду (становление атомарных событий опыта), ↑Э. Гуссерлю (ноэматическое ядро) и ↑Ж.-П. Сартру (безличное трансцендентальное поле). Сам Ж. Делез в определении **с.** пытается выйти за пределы обусловливающих друг друга форм «субъекта», «сознания», «мира» и «бога», которые лишь дублируют клише «эмпирического опыта» в форме мысли, объявленной «врожденной».

На фоне кризиса онтологического, гносеологического и психологического смыслового генезиса Ж. Делез предлагает понимать смысл как поверхностный эффект, зависящий от номадического распределения сингулярностей. Упомянутым распределением как способом ↑коммуникации сингулярных серий управляет парадоксальный элемент, который хотя и лишен смысла в себе (*nonsens*), способен производить его в столкновении с формами здравого смысла (*bon sens*). Т.о., Ж. Делезу удается избежать метафизических крайностей идеи «автора-создателя» смысла или мистической недифференцированной бездны (глубины) как его истока.

Трансцендентальная (идеальная) игра смысла и нонсенса основана на двойственной природе самого смысла, обладающего одновременно нейтральностью в отношении логических (истина–ложь), онтологических (реальность–виртуальность, индивидуальность–коллективность) характеристик и модальностей (возможность–необходимость), и качеством порождения в отношении реальных индивидуальностей.

Бесстрастность смысла в онтологическом плане и его продуктивность в генетическом объясняются единственно доступной человечеству осмысленностью его социального сосуществования (как борьбы за освобождение) на фоне бессмысленности его метафизического («большого») бытия. Ибо только политическая задача установления равенства и справедливости в социуме перед лицом абсурда существования человека как биологического вида способна преодолеть внутреннее противоречие между декларируемой в делезианстве аконцептуальностью **с.** и его претензией на (само) осмысление человеческой жизни в качестве нового философского понятия.

В политическом поле понятие **с.** сталкивается еще и с тем парадоксом, что, с одной стороны, как антиобщность она декларирует независимость от оппозиции личного–коллективного, с другой – представляет собой способ мыслить множество и множествами, в том числе и (микро)политическими.

Определение Ж. Делеза: «Субъектом выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и

форм их личности» оставляет нерешенной проблему Другого и реально политической реализации такой **с.**

Совр. последователи этого типа дискурса пытаются преодолеть упомянутые трудности воскрешением «субъекта истины», индуцированного «верностью событию встречи» и избыточного по отношению к его реальному осуществлению в «множественности-бытии» индивидуальностей (↑А. Бадью), или введением сингулярных множеств, уклоняющихся от тотализующей социальной стратификации (А. Негри, П. Вирно и М. Лацарато). Последняя модель **с.**, представляя собой альтернативные молярным структурам «роевые» сообщества (multitude) – неинституционализованные (богемные) коллективы, «ателье» активистов-антиглобалистов – пытается противостоять «имперским» стратегиям совр. глобализованного капитализма.

Разрабатываемые Ж.-Л. Нанси модели локальных сообществ как «множественной субъективности» привлекают понятие **с.** в качестве выставленной в отношение к Другому субъектности, лишенной личностной ↑идентичности, но получающей свой статус именно в направленности на Другое, или даже «становление Другим». «Под сингулярностью понимается то, что каждый раз заново образует точку экспозиции, прочерчивает пересечение пределов, в направлении которых каждый раз совершается заново акт открытия». **С.** как такая интерсубъектная ↑интенциональность возникает лишь в акте *различия*, представляя собой результат деконструкции традиционных единств (индивидуальности, коллективности) в пользу некоей локальной совместности «праздных сообществ».

В этом смысле учение о **с.** учеников ↑Ж. Деррида (понятие «следа» которого также можно считать версией **с.**) является формой изощренного «либертарианского» примирения с существующим *status quo* в западном буржуазном обществе, которому противостоят более «революционистские» (однако не менее утопичные) позиции учеников Ж. Делеза.

В совр. научно-популярной литературе тема **с.** обросла массой квазинаучных представлений и футурологических теорий (напр., технологическая сингулярность В. Винджа). Отдельную проблему представляет связь философского концепта **с.** с его аналогами в астрофизике, математике и биологии. Несмотря на наличие в рамках соответствующих дисциплин собственной концептуальной разработки понятия **с.**, философия использует их преимущественно в качестве метафор и иллюстративных аналогий для решения автономных мыслительных задач.

СЛЕДОВАНИЕ ПРАВИЛУ – проблема, впервые поставленная ↑Л. Витгенштейном. Охарактеризовав языковую деятельность понятием языковой игры, он поставил в центр внимания правила, ибо игра их предполагает. Параграфы «Философских исследований» (1945), непосредственно посвященные следованию правилу, стали объектом различных и даже конфликтующих интерпретаций. Л. Витгенштейн показывает, что опыт «быть ведомым правилом» многообразен, что внутренний опыт не является объяснением и обоснованием того, что некто действительно следует правилу и делает это правильно. Следование правилу предполагает устойчивое употребление, обычай, социальную практику: «Не может быть так, чтобы только один раз только один человек следовал правилу». Нельзя приватно следовать правилу, ибо тогда невозможно различить, когда человек действительно следует правилу, а когда он только полагает, что следует. Вопрос «Как я следую правилу?» подразумевает обоснование моего образа действий. Причина того, почему люди, следуя правилу, делают то-то и то-то, проста: потому что их выучили этому. Причина не является, однако, обоснованием. Но всякий поиск обоснований приходит к концу, когда остается только сказать: «Я так это делаю».

Интерпретаторы согласны в том, что Л. Витгенштейн стремится показать отличие правил ↑языковых игр от правил логического исчисления. Правила языковых игр гибки, открыты, зачастую неявны и не допускают однозначной формулировки. Сложная и «неправильная» практика языковых игр у нас всегда перед глазами, но не надо искать ее «скрытую сущность» в виде подобной логическому исчислению системы правил или особого психического механизма в сознании. Однако не все интерпретаторы согласны с тем, что для Л. Витгенштейна следование правилу и, соответственно, языковые игры представляют собой сущностно социальные феномены, напоминая, что языковые игры, по Л. Витгенштейну, несводимо разнообразны и не имеют единой сущности.

Внимание к проблеме следования правилу привлекла интерпретация ↑С. Крипке, опирающаяся на сформулированный Л. Витгенштейном парадокс: «Правило не может определить никакого способа действия, ибо любой способ можно привести в соответствие с этим правилом. Ответ был таков: если любое действие можно согласовать с правилом, то любое действие можно сделать и противоречащим ему. Следовательно, тут не будет ни соответствия, ни противоречия». Интерпретация С. Крипке подчеркивает социальный характер правил и деятельности следования правилу. Правило – это то, как его реально применяет сообщество людей, вне сообщества бессмысленно ставить вопрос о правильном или неправильном.

Отталкиваясь от подобной «социологической» интерпретации Л. Витгенштейна, Д. Блур утверждает, что научное познание есть социальная практика, и обосновывает свою «сильную программу» в ↑социологии знания.

СМЕРТЬ – одна из основных тем философского размышления, долгое время остававшаяся прерогативой не

столько философии, сколько теологии, выступая в контексте проблематики бессмертия души. Обсуждение проблемы **с.** в совр. мысли тесно связано с введением в аппарат философствования таких категорий, как «временность» (темпоральность), «конечность», «событийность», «телесность» (↑Тело).

Особая роль в обращении к проблематике **с.** принадлежит ↑М. Хайдеггеру, который отказывается понимать **с.** как метафизический или биологический момент перехода из одного состояния в другое, рассматривая **с.** как определяющий фактор самого человеческого бытия. Тем самым феномен **с.** выводится из теологической или натуралистической плоскости и помещается в плоскость ↑онтологии. Субъективность определяется, по М. Хайдеггеру, не самосознанием, а сознанием смертности, человеческое бытие есть «бытие-к-смерти». Вместе с тем **с.** есть позитивная, а не негативная характеристика человеческого бытия. **с.** есть то, что делает человеческое бытие «собственным». **С.** – всегда «моя» **с.**, через осознание **с.** как «моей собственной» осуществляется выход за пределы «несобственного», анонимного существования и открывается возможность поворота к бытию или к смыслу бытия.

В последующей немецкоязычной философии проблема **с.** разрабатывается в полемике с М. Хайдеггером. К. Левит, Д. Штернбергер, П.-Л. Ландсберг, а также ↑К. Ясперс критикуют хайдеггеровский подход к **с.** за попытку осмысления субъективности независимо от «со-субъективности», бытия совместно с другими (*Mitsein*).

У ↑А. Камю **с.** выступает не как исходный пункт смыслопорождающей активности человека, а как негация всякого смысла. Отрицает бытийственный статус **с.** и ↑Ж.-П. Сартр, согласно которому **с.** не индивидуализирует человека, а, напротив, обезличивает его, не наделяет его «собственностью», а лишает человеческое существование всякой «собственности» и подлинности. Отношение человеческой личности к **с.**, по Ж.-П. Сартру, должно характеризоваться не «страхом», «ужасом», а противостоянием, сопротивлением. Сходные мотивы выражены в концепции ↑Т. Адорно, который усматривал в философии М. Хайдеггера и его сторонников «рациональность **с.**» и противопоставлял ей «рациональность освобождения».

Тенденцию ↑Франкфуртской школы к переводу проблематики **с.** из онтологического в социологический и критико-идеологический план закрепляет ↑Г. Маркузе. Тип восприятия **с.**, возобладавший в европейской философии, есть, по Г. Маркузе, идеологический феномен. За этой «идеологией **с.**» скрываются вполне определенные отношения ↑власти: утверждение образа **с.** как судьбы и вины есть не что иное, как способ легитимации существующих общественных отношений. «Неестественна» и «ужасна» не **с.**, а тот факт, что люди умирают неестественно и ужасно, совсем иначе, чем хотели бы умереть, и с сознанием того, что они жили не так, как могли бы жить. Видение **с.** сквозь призму мучительной вины становится инструментом ↑господства, средством поддержания «репрессивной культуры».

Историческая вариативность отношения к **с.**, различные типы восприятия **с.** скрупулезно проанализированы Ф. Ариесом. У ↑Ж. Бодрийяра история человеческой цивилизации предстает как история «вытеснения» **с.**, исключения феномена **с.** из процесса производства социальности. В основе рассуждений Ж. Бодрийяра лежит мысль Ф. Ницше о **с.** как более значимом событии, чем жизнь. Радикализацией ницшевских и хайдеггеровских интуиций отмечены размышления М. Бланшо, который избегает противополагания бытия и ничто, жизни и **с.**

У позднего З. Фрейда и ряда других представителей ↑психоанализа бессознательное стремление к **с.** (Танатос) рассматривается как одно из глубинных оснований человеческого поведения наряду с бессознательным стремлением к удовольствию (Эрос).

СОБЫТИЕ – одно из центральных и наиболее оригинальных понятий совр. философии. Оно играет важную роль в работах таких философов, как ↑А.Н. Уайтхед, ↑Ж. Делез, ↑М. Хайдеггер, ↑А. Бадью и др. Понятие **с.** оказалось востребованным в рамках бергсоновской парадигмы, акцентирующей неопределенность, непрерывность и нестабильность действительности (хотя в философии самого ↑А. Бергсона понятие **с.** роли не играет). Опираясь на А. Бергсона, а также обдумывая достижения совр. физики, разрушающей субстанциалистское понимание материи, английский философ А.Н. Уайтхед выдвигает понятие **с.** как элементарной единицы бытия, а также единицы ценности, или значимости (*value*). **С.** есть, с этой т. зр., минимальное синтетическое единство становления. **С.** включает в себя, в том числе, выразительные, смыслообразующие моменты, которые делают бессмысленным различение субъекта и объекта. События могут связываться между собой в серии, могут быть со-возможными или не-совозможными.

Ж. Делез также сделал понятие «события» центральным в своей философии и также двигался при этом в рамках бергсонизма, однако параллельно испытал определяющее влияние ↑Э. Гуссерля и ↑Ж.-П. Сартра. Ж. Делез, еще в большей степени, чем А.Н. Уайтхед, использует отсылку к «событию» как обозначение первичной, непосредственно испытываемой реальности. Говоря, напр., в книге «Что такое философия?» (1991), что понятие – это событие, Ж. Делез имеет в виду, что оно является не фиксированным образцом, а разыгрывающейся во времени, каждый раз уникальной констелляцией различий. В «Логике смысла» (1969), где Ж. Делез наиболее подробно обсуждает «события», они предстают как промежуточный уровень между материальной глубиной и возвышенной идеальностью – поверхностный процесс, который на деле первичен по

отношению к двум другим измерениям. Этот процесс бесконечен и непрерывен, он может выражаться только глаголом в инфинитиве, который можно трактовать как в активном, так и в пассивном залоге. Отсюда «безличность» события, которая парадоксальным образом выводит его из сиюминутного настоящего в особый автономный, нейтральный план, где оно производит свои прошлое и будущее вне зависимости от других событий. Т.о., **с.** как бы осуществляет феноменологическую редукцию самого себя и становится «чистым событием». События находятся друг с другом в отношениях со-возможности или не-совозможности, однако в конечном счете даже несовместимые события являются составными частями «дизъюнктивного синтеза» и в высшем смысле все со-возможны, образуя «событие всех событий», обеспечивающее «унивокальность» бытия.

Совсем другой взгляд на **с.** характерен для М. Хайдеггера. Начиная с ранних работ, М. Хайдеггер интересуется аспектом сбывания вещи, который игнорируется позитивистской картиной мира. Его понятие бытия уже несет в себе этот смысл. Однако, начиная с конца 1930-х гг., нем. философ делает понятие **с.** (*Ereignis*) центральным понятием своей философии, даже более важным, чем понятие бытия. М. Хайдеггер понимает *Eregnis* не просто как событие, но, в соответствии с народной этимологией этого нем. слова (от *eigen* – собственный, особый), как феномен обособления, сингуляризации сущего. В 1930-х гг. философ пишет поэтичный, темный трактат «К философии. О событии». Этот трактат был опубликован только после смерти М. Хайдеггера. Наиболее последовательный анализ понятия содержится в его позднем докладе «Время и бытие» (1962). В этом тексте **с.** понимается как то, что устанавливает взаимопринадлежность бытия и времени. В раннем «Бытии и времени» (1927) М. Хайдеггер решал этот вопрос антропологически, считая время, в уникальности каждого его момента, характеристикой сугубо человеческого способа бытия (↑Dasein). В позднем же творчестве он решает тот же вопрос (как бытие становится временным и уникальным) за счет введения нового онтологического понятия, которое не является, правда, очередной инстанцией или субстанцией, но скорее качеством бытия («бытие как событие») в его независимости от сущего. При этом бытию в качестве **с.** присущ особый онтологический (↑Онтология) статус – бытие не есть, но оно уже и не сводится, как у раннего М. Хайдеггера, к ничто – скорее ему принадлежит безличный, нейтральный и неопределенный статус: «*es gibt Sein*», «имеется бытие».

Как и А. Бергсон, М. Хайдеггер сосредоточивает внимание на временном характере бытия и критикует субстанциалистские представления об устройстве мира. Однако в феномене времени его главным образом волнует не текучесть и обратимость, а, во-первых, конечность (благодаря которой бытие определяется как нечто преходящее, а не вечное), во-вторых, уникальность и необратимость. М. Хайдеггера интересует, проще говоря, та сила, которая *осуществляет* бытие или, наоборот, резервирует его в качестве возможности. Речь идет прежде всего о *модальности* – возможности и действительности, но поздний М. Хайдеггер отказывается от этих аристотелевских понятий в пользу своего «события». **С.**, т.о., есть невозвратимый дар, запускающий экономическую машину сокрытия и открытия бытия – но оно же в важнейшем смысле изымает из любого круговращения нечто собственное, аутентичное и уникальное. За счет этого резервирующего изъятия **с.** удается и продлевать себя во времени, и обеспечивать свою особенность, и предоставлять себя познанию в качестве тайны.

В русле идей М. Хайдеггера о **с.** движется и наиболее значительный из философов, развивающих понятие **с.** в наши дни – Ален Бадью. Он озабочен обоснованием твердо стоящего на своем субъекта политической активности. Однако таким основанием не может быть ни сам субъект (тогда мы имеем дело с закрытым и фиктивным новоевропейским субъектом-государством-гражданином), ни некая вещь (тогда отпадает нужда собственно в субъективности). Поэтому А. Бадью выбирает в качестве основания, или квазиоснования субъекта **с.** – некое движение, обнаруживающее ранее непризнанные возможности и голоса. А. Бадью различает порядок онтологии – зафиксированное и репрезентированное бытие – и то, что из такого бытия выпадает: непосчитанные, но скрыто присутствующие в нем элементы. **С.**, возникающее изнутри некоторой онтологической ситуации, вновь обнаруживает эти элементы. Однако **с.**, в отличие от ситуации, не существует без признающего его субъекта. Субъект и **с.** образуют симбиоз. Т.о. удается обосновать понятие «твердого этического субъекта» без отсылок к абстрактной этике закона, как у И. Канта, и без ↑овеществления этого субъекта.

СОЦИАЛЬНЫЕ ПОЛЯ – сферы производственных и силовых отношений, разграниченные правилами обмена, принципами занятия позиций, механизмами признания, формами субъективности. Понятие *поля* получает систематическую разработку в социологии ↑П. Бурдье: это пространство отношений между взаимоопределяемыми позициями в профессиональном состязании, где одновременно с обменным курсом производимых благ (экономических или символических) устанавливаются репутации производителей. Необходимым элементом для определения области социальных отношений как **с.п.** является ее автономия – способность переопределять внешние воздействия в соответствии со специфически внутренней логикой обмена и признания. На этом основании П. Бурдье выделяет и анализирует поля литературы, философии, науки, но также более обширные поля культуры, политики, экономики, религии как относительно замкнутые и независимые друг от дру-

га. Всем **с.п.** свойственно: существование господствующих и подчиненных позиций, борьба за определение правил обмена, образовательный и практический ценз на участие в борьбе, наличие общих для всех участников ставок и интересов, специфических для каждого поля. Реальность **с.п.** объективна: одна и та же позиция в поле может быть занята несколькими индивидами. *Принуждения и поощрения, реализуемые в* **с.п.**, формируют типичные склонности и предпочтения участников, т.е. специфический для каждого поля ↑габитус.

СПРАВЕДЛИВОСТЬ (нем. *Gerechtigkeit*, англ. *justice*, фр. *justice*) – философская категория, выражающая отношения людей друг к другу с т. зр. конкурирующих интересов, притязаний и обязанностей. Через **с.** сфера социального соотносится с идеей неограниченного добра (↑Благо). Сколь бы ни были важны функциональные и прагматические обязательства – действия, законы и институты, соответствующие этим обязательствам, могут находиться на службе организованной преступности или нарушающих права человека государств, а также содержать в себе правовые привилегии и дискриминации. Обязательство, не зависящее от всех других обязательств, безусловное («категорическое») обязательство называется нравственностью, а в социальной сфере – справедливостью. Крупнейшим мыслителем 20 в., занимавшимся проблемой **с.**, считается ↑Дж. Ролз.

В социальной практике различаются две стороны, которым соответствуют два понятия **с.** В институциональном («объективном»), т.е. политическом понимании **с.** означает нравственность социальных институтов и систем, в особенности права и государства. В личном («субъективном») понимании **с.** – это тот образ жизни, который – в отличие от благосклонности, дружбы или сострадания – не связан с личным расположением и не выходит за пределы обязанности по отношению к людям. **С.** как признак личности, личная **с.**, способствует совершенствованию **с.** в экономических, социальных и политических отношениях.

О том, что такое **с.**, идут дискуссии как на политическом, так и на философском уровне. Контроверзы возникают не только при постановке вопроса, при каких условиях правовое и государственное устройство считается справедливым (**с.** как критический принцип права и государства). Поднимается также вопрос, почему вообще нужно брать на себя связанные с правовыми и государственными отношениями ограничения и не лучше ли жить без них, при последовательной анархии (**с.** как конституирующий принцип права и государства у ↑О. Хеффе). С систематической точки зрения предпочтение отдается второму вопросу. Для ответа на него есть два основных образца. Восходящая к Платону и Аристотелю модель кооперирования получила развитие в новых философско-антропологических и институционально-теоретических исследованиях: в конфликтной модели модель кооперирования дополняется, кроме того, обостряется вопрос легитимации. Т.н. теории договора, развиваемые в последнее время наряду с Дж. Ролзом также Дж. Бьюкененом и О. Хеффе, предполагают в воображаемом пробном эксперименте, что свободные личности сосуществуют вне права и государства (т.н. естественное состояние). Вытекающее отсюда доминирующее «право на все» оборачивается при ближайшем рассмотрении «правом на ничто». Принцип **с.** требует вводить неизбежные ограничения свободы не сообразно с возникающими в тот или иной момент потенциальными угрозами, а в соответствии с общими принципами (равенство). Вытекающее отсюда взаимное ограничение свободы составляет ядро понятия права, его общее определение и общественное осуществление, ядро сообщества, государства. В противоположность последовательному анархизму право и государство оказываются принципиально ↑легитимными. Но в отличие от последовательного ↑правового позитивизма они должны развиваться не как угодно, а опираясь на принцип равной ↑свободы. Принцип равной свободы вбирает в себя традиционное содержание идеи **с.**, строгую беспристрастность, поэтому метафора правосудия в искусстве – богиня с завязанными глазами.

Универсальные условия свободного сосуществования соответствуют, с т. зр. отдельного субъекта права, правам человека, личным правам на свободу, правам политического соучастия и определенным социальным и культурным правам (правам участников компаний, обществ); последние не должны принимать форму субъективного общественного права. Права человека основываются, в первую очередь, не на добровольных действиях политического благоволения, это скорее требования, которыми правовое и государственное устройство обязано человеку.

Если на уровне прав человека **с.** гарантирует «равные права каждому», то различия на подчиненном уровне остаются легитимными, даже неизбежными. Право на свободу позволяет отдельному человеку и группам людей свободно устраивать свою жизнь, что при различии интересов и целей ведет к открытому плюралистическому обществу (↑Плюрализм). Здесь, как и в других случаях, **с.**, в негативной формулировке, не допускает произвольного обращения и требует, в позитивной формулировке, равенства, правда, не арифметического, а пропорционального. В соответствии с негативным принципом **с.**, запрет на произвол, детальные определения права не должны затрагивать отдельных лиц и отдельные случаи, а должны регулировать типы и случаи с помощью определенных критериев. Однако и критерии не могут быть произвольными. При элементарном обеспечении существования предпочтения заслуживает аспект потребности, тогда как мир труда и профессиональной деятельности строится, исходя из его достижений, при этом в соответствии с правами

человека занимаемые положения и посты должны быть принципиально открытыми для всех. В свою очередь, эквивалентность должна быть и при обмене товарами, достижениями и деньгами. Наконец, открытый правовой строй считается справедливым лишь в том случае, если он наказывает несправедливость (уравнительная или ретрибутивная **с.**). При этом справедливое наказание зависит прежде всего от тяжести правонарушения и меры вины. Аспекты устрашения, исправления и восстановления в правах легитимируются как вторичные. Наконец, идея **с.** требует соответствующего возмещения нанесенного ущерба.

Как и права человека, промежуточные принципы **с.** лишь в незначительной части требуют конкретного образа действия. Основные принципы **с.** суть принципы оценки и оформления, в соответствии с которыми должны восприниматься и расцениваться, планироваться и создаваться или получать дальнейшее развитие соответствующие социально-политические отношения. При этом принципы **с.**, как и права человека, должны соотноситься с функциональными требованиями политики, общества и экономики, а также с их конкретной ситуацией – задача, которую можно определить как «стратегии политической **с.**».

СТРАХ. В истории европейской философии (как и в классической психологии) долгое время воспринимался как отрицательная эмоция, которую требуется по возможности преодолевать. Такого рода позиция воспроизводила весьма древние воинские добродетели. В ↑аксиологической системе древнего мира **с.** вообще не было места. Его реабилитацию можно, однако, обнаружить уже в трактате Р. Декарта «О страстях души» (1649). Все страсти человека возникают в качестве реакции на внешнее воздействие. **С.** описывается как реакция на такие внешние объекты, которые воспринимаются как вредные для человеческой телесности. Он возникает тогда, когда индивид испытывает затруднения в выборе средств, парирующих возможный вред. В качестве порока Р. Декарт признает лишь избыточный **с.** Как таковой же он признается вполне законным и неизбежным для человеческого участия в природных процессах. Более того, **с.** рассматривается как важный позитивный элемент в адаптации человека к природной среде. В постклассической философии – в особенности в рамках экзистенциальной философии (↑Экзистенциализм) **с.** начинает оцениваться как важнейшее онтологическое состояние, позволяющее приблизиться к подлинному бытию. Так, у С. Кьеркегора различаются страх-боязнь (*Furcht*) и страх как метафизическое переживание присутствия ничто (*Angst*). Если первый порождается конкретными предметами внешнего мира и позволяет ориентироваться в мире отдельных вещей, то второй выводит нас на новый, более глубокий уровень постижения реальности, открывая перед нами не мир вещей, но бытие, в конечном счете – Бога. Человеку, в отличие от животных, доступен этот второй глубинный вид **с.**, позволяющий ему быть метафизическим, религиозным существом. В 20 в. развитие идей С. Кьеркегора в отношении **с.** мы встречаем у ↑М. Хайдеггера. Для последнего **с.** (как *Angst*, ужас) открывает перед человеком его предельную возможность – возможность ↑смерти. Через **с.** человек обнаруживает свою экзистенциальную специфику – конечность.

СУБЛИМАЦИЯ (от лат. *sublimo* – возношу) – согласно ↑З. Фрейду, процесс преобразования энергии сексуального влечения (↑*либидо*) в сторону социально более значимых целей, а также один из основных защитных механизмов психики. **С.**, по мнению З. Фрейда, оказывается источником научного познания, исследовательского интереса, художественного творчества. Сущность **с.** описана З. Фрейдом в 1900 в книге «Толкование сновидений», в которой он писал о том, что все последующие стремления могут направлять гнет бессознательных желаний на более высокие цели. З. Фрейд также считал возможной сублимацию агрессивных влечений. Согласно З. Фрейду, способностью к сублимации обладают все люди, хотя многие – лишь в незначительной степени. Термин «**с.**» вне связи с понятиями «энергия» и «влечение» может использоваться для описания адаптивных изменений в поведении в связи с обучением. Отталкиваясь от идей З. Фрейда, ↑Г. Маркузе выдвинул тезис о самосублимации сексуальности. Под самосублимацией он понимал способность сексуальности создавать высоко цивилизованные человеческие отношения, свободные от подавления со стороны общества. По мысли Г. Маркузе, самосублимация откроет новые горизонты нерепрессивной цивилизации, устранив непримиримый конфликт между сексуальностью и культурой, который З. Фрейду представлялся извечным, роковым для человечества.

СЧАСТЬЕ в смысле «быть счастливым» или «жить счастливо» (греч. *eudaimonia*, лат. *beatitudo или felicitas*, англ. *happiness*, фр. *bonheur*), в отличие от «удачи» (*eutychia, fortuna, luck, fortune*) – самое предельное и последнее, к чему стремится человек. Принципиальные суждения относительно **с.** берут начало в классической философской традиции, на которую опирается мышление 20 в. Хотя все люди хотят **с.**, из-за индивидуального и культурного многообразия человеческих интересов и планов ожидания **с.** понимание **с.** не единообразно (↑плюрализм). Понятие **с.** имеет формальное единство: оно есть скорее не доминантная, а всеобъемлющая цель, не вершина иерархии целей, а совокупное исполнение существенных потребностей, ожиданий и ↑желаний. **С.** не непосредственный объект человеческих стремлений, а сопутствующее явление в случае удачи: качество удовлетворительной, ибо осмысленной, т.е. хорошей жиз-

ни. ↑Л. Витгенштейн считает «мир счастливого» «счастливым миром». ↑М. Шелер придает новый смысл мысли Б. Спинозы, утверждая, что **с.** не просто награда за добродетель, оно заключено в самой добродетели. Ибо **с.** вытекает из реальной доброты личности и лежит в основе добродетели.

Многообразие определений **с.** затрагивает понятие **с.**, которое, в свою очередь, воздействует на понимание и ожидания счастья. Г.Х. фон Вригт различает (по возрастающей линии) пассивное в своих существенных чертах, *эпикурейское* **с.**, идущее от обладания наиболее ценными вещами; *аскетическое* **с.**, равновесие между желанием и его удовлетворением путем сокращения желаний и, в конечном счете, активную радость того, кто с удовольствием делает, что умеет, и делает это как можно лучше.

Другое различение дает ↑О. Хеффе: (1) Как понятие практического разума (нравственность) **с.** является той формальной, трансцендентально понимаемой целью, выше которой невозможно помыслить никакой другой цели: по Аристотелю, оно есть абсолютный оптимум в смысле автаркии, самодостаточности. Как автономия разума (↑свобода) означает лишь первое, безусловное начало и представляет собой принцип понимаемого с т. зр. воли действия, так и **с.** как автаркия есть лишь высшая или безусловная цель. В качестве нравственного принципа действия, понимаемого прежде всего как стремление к чему-либо, оно есть высшее ↑благо или смысл жизни человека, преследующего определенную цель. (2) Как воображаемый идеал желаний и фантазий **с.** – по многообразию, мере и продолжительности – есть окончательное удовлетворение всех возникающих интересов и стремлений, максимум хорошего настроения. Оно царит там, где все идет в соответствии с желаниями. Такое **с.** тотального умиротворения в строгом смысле утопично. Оно окончательно отказывается признавать все ограничения и конфликты действительности, т.е. не допускает возможности конфликтов между склонностями человека, между разными людьми и между человеком и природой. Такое слишком возвышенное понимание **с.** легко ведет к резиньяции: «В замысле творения нет намерения сделать человека счастливым» (↑З. Фрейд). Напротив, по ↑Г. Маркузе, общество изобилия способно смягчать репрессивные черты культуры и обеспечивать более высокую меру **с.** (3) В гедонизме и утилитаризме преобладает эмпирически-прагматическое понятие **с.**: **с.** как состояние действительно достижимого относительно наибольшего удовлетворения интересов и потребностей, возникающих в данный конкретный момент. По Р.М. Хеэйру, **с.** не эмпирическое понятие, т.к. каждый человек сам себе судья. Во всяком случае, можно считать кого-то счастливым, имея в виду готовность поменяться с ним местами. (4) Поскольку внезапно возникающие желания и надежды осложняются разнообразными когнитивными, эмоциональными и социальными факторами, их исполнение вовсе не гарантирует **с.** Скорее к **с.** нужно постоянно стремиться и каждый раз заново определять его в продолжающемся всю жизнь содержательно открытом процессе образования и самоидентификации, что связано с развитием собственных возможностей и способностей. **С.** заключается не только в обладании доставляющими наслаждение предметами и не только в достигаемом путем сокращения потребностей равновесии между потребностью и удовлетворением, как при следовании аскетическим идеалам. Не предполагает оно и освобождения от всех забот и проблем. Как превышение обычной жизни **с.** скорее обретается тогда, когда человек воплощает себя в своих самых важных проблемах: утверждается, радуется, возвышается. Как основной признак деятельной жизни, **с.** находят тогда, когда строят планы, позволяющие ожидать гармонического удовлетворения собственных интересов, и когда эти планы исполняются, т.е. так же, как у Г.Х. фон Врагта, когда можешь делать то, что делаешь с удовольствием и хорошо, и когда добиваешься как можно лучших результатов. Для этого необходимо созидательное противостояние возникающим обстоятельствам.

СЦИЕНТИЗМ И АНТИСЦИЕНТИЗМ (от лат. *scientia* – наука) – противоположные ориентации в методологии и философии науки. Существует два основных вида сциентизма (**с.**). Наиболее общий и радикальный можно назвать «сциентократической» установкой, согласно которой наука является единственным видом достоверного и объективного знания, поэтому только на ее основе и посредством основанных на ней технологий можно решить социальные проблемы, обосновать этические нормы и обустроить общество в целом. Этот вид **с.** наиболее ярко проявляется в современных технократических концепциях. Вторая разновидность – методологический **с.**, который исходит из убеждения в том, что естественнонаучные методы универсальны, применимы не только в науках о природе, но и в социально-гуманитарных науках. Терминологически это связано с тем, что слово «*science*» долгое время обозначало прежде всего естественные науки. Этот вариант **с.** характерен для ↑позитивизма на всех этапах его эволюции, ↑натурализма, бихевиоризма, ↑критического рационализма и ряда других направлений. Соответственно, антисциентизм (А.) как альтернатива **с.** проявляется, во-первых, в критике науки и техники, в которых усматриваются деструктивные начала, способные разрушать духовные ценности и порождать перманентный кризис культуры. Это получило выражение в ↑экзистенциализме, теориях ↑Франкфуртской школы, в различных философско-экологических концепциях. Второму виду **с.** с к. 19 в. противостояли ↑неокантианство с его противопоставлением «наук о природе» и «наук о культуре», методология В. Дильтея с ее разделением объяснения

и ↑понимания, позднее антисциентистская методология социальных наук ↑А. Шюца и ↑Ф.А. фон Хайека, ↑герменевтика ↑Г.-Г. Гадамера и ↑П. Рикера и мн. др. концепции. Оппозиция **с.** и А. проявляется также в дискуссиях о месте ценностей в науке, о возможности свободной от ценностей социальной науки, о роли «метафизических» элементов в научных теориях. Длительные споры радикальных сциентистов и антисциентистов показали неплодотворность дихотомического подхода к проблеме. Ни технократический оптимизм, ни программа унифицированной науки, ни враждебная науке позиция экзистенциалистов, ни самоизоляция гуманитарного знания не удержались как крайние мировоззренческие и методологические позиции, не получили они и практического подтверждения. Наука и ее роль в социальной жизни не укладываются в «черно-белую» логику дилеммы «сциентизм–антисциентизм».

текст (лат. *textus* – сплетение, ткань) – термин, введенный ↑Р. Бартом для обозначения особого предмета постструктуралистской (↑Постструктурализм) транслингвистики, в основе которой лежат принцип ↑деконструкции и децентрации, развитый ↑Ж. Деррида, и теория интертекстуальности ↑Ю. Кристевой. Если в лингвистике под **т.** понимается связная, линейно упорядоченная последовательность знаков, обладающая семантическим единством и служащая материальным носителем словесного произведения, то в постструктуралистской семиологии **т.** – это неструктурированная гетерогенная и неиерархизированная семантическая среда, в которой отсутствуют смысловой центр, грамматика, синтаксис и коммуникативное задание; это нетелеологическое, многомерное, поливалентное, нелинейное и незавершенное пространство. Примерами и образами такой «неупорядоченной множественности» могут служить «галактика Гуттенберга», борхесовская «библиотека» или компьютерный «гипертекст».

В концепции Р. Барта понятию **т.** противостоит *произведение* как максимально организованное смысловое целое, скрепленное авторским замыслом и имеющее коммуникативную функцию. Метафорой произведения, по Р. Барту, является замкнутый в себе «организм»; метафорой **т.** – разомкнутая «сеть», бесконечно разрастающаяся «паутина». В то же время оппозиции *произведение–***т.** соответствует дихотомия *индивидуальная память – коллективная память*. Первая – это сознательная и избирательная память волюющего субъекта (автора), тогда как вторая – бессознательная и аморфная (архи)память культуры, обладающая бесконечным смысловым избытком по отношению к памяти произведения, ограниченной культурным опытом и кругозором его создателя. И наконец, моносемичное произведение, по Р. Барту, олицетворяет начало ↑власти (автор – «отец» и «хозяин» своего творения), тогда как полисемичный **т.** – идею максимального безвластия.

В этой связи Р. Барт истолковывает **т.** двояким образом. С одной стороны, в эссе «Удовольствие от текста» (1973) он интерпретирует **т.** как привилегированную «зону свободы», позволяющую ускользнуть от системы принудительных отношений, пронизывающих социум, как утопическое царство ненасилия – место мирной встречи всех возможных социокультурных инстанций и любых мыслимых «желаний», как «райский сад слов», вспыхивающий бесконечным разноцветием «языковых огней». Все множество культурных языков, собранных в **т.**, образует, по Р. Барту, своего рода сокровищницу, из которой каждый индивид волен черпать «в зависимости от истины своего желания». **т.** – это пространство, где можно получить не только интеллектуальное «удовольствие» от многоголосия универсума, но и гурманское «наслаждение» от «гетерономии вещей». Бартовский **т.** – это «счастливый Вавилон».

Вместе с тем в книге «S/Z» Р. Барт показывает оборотную сторону «текстовой работы», ее отчуждающую власть. Именно в силу того, что **т.** есть «память» культуры, он аккумулирует все то, «что *уже* было читано, видено, совершено, пережито»; это пространство, где переплетаются обрывки уже готовых смысловых кодов, социолектов, ↑дискурсов, жанров, стилей и т.п., «ткань, сотканная из побывавших в употреблении цитаций», «месиво» из анонимных общих мест, штампов и клише. Текстовое «плетение» на поверку оборачивается сеткой стереотипов, которую культура помещает между «жизнью» и индивидом, навязывая последнему определенную интерпретацию мира, препятствуя тем самым его непосредственному восприятию и переживанию.

тело. Проблематизация **т.** – черта, отличающая современную эпоху развития западной философии от классической эпохи. В классической парадигме мыслящий субъект выступал как принципиально бестелесный. Начиная с Р. Декарта, принадлежность «бытию мыслящему» (*res cogitans*) считалась несовместимой с «бытием протяженным» (*res exensa*). Совр. философия пересматривает этот подход. ↑Г. Марсель ставит проблему человеческого существования (↑экзистенции) не под углом зрения свободы («брошенности в ситуацию»), как это обычно имеет место в ↑экзистенциализме, а под углом зрения телесной определенности. При этом Г. Марсель вводит различие между «телом собственным» (*corps propre*), т.е. данным в опыте как «мое тело», и телом физическим, или «телом-объектом» (*corps physical, corps objectif*). Сходным образом тематизируют телесный характер человеческого существования ↑Ж.-П. Сартр, проводящий различие между «телом-субъектом» (*corps-subject*) и «телом-объектом» (*corps-object*), и ↑М. Шелер, подчеркивающий отличие переживаемого и переживающего «тела-плоти» (*Leib*) от тела как вещи (*Körper, Körperding*). Строго говоря, эти различения восходят к ↑феноменологии. Именно ↑Э. Гуссерль впервые обра-

тил внимание на то, что функции **т.** ускользают от альтернативы «материальное/духовное», «материальное/душевное». Человек находится в природе в первую очередь потому, что его тело есть природная, материальная вещь. Вместе с тем то, что мы называем телом (*Leib*), имеет особый слой, принадлежащий «душевному». Наш опыт есть результат взаимопереплетения нашей телесной активности и действия природного мира.

Т.о., **т.** не есть материальная вещь; оно есть место, в котором взаимодействуют «материальное» и «духовное» (душевное, сознательное). Иллюстрацией этого взаимодействия может служить феномен ↑боли. Переживание боли ясно показывает, что граница тела не есть граница «внешнего» и «внутреннего»; боль переживается как нечто, причиненное «внешним миром», и в то же время как феномен «внутреннего мира», как «моя» боль. Кроме того, **т.** связано с уникальным местом, занимаемым человеком как историческим существом. Каждый индивид имеет свою историю, которая разворачивается в «здесь» (*Da*) его существования (↑Dasein). Его жизненная история никогда не есть чисто «душевная», это всегда история определенного тела. Развивая эти гуссерлевские положения, Л. Ландгребе ведет речь о «нулевой функции» **т.** в человеческом опыте. **т.** есть «абсолютное здесь» (*das absolute Da*), в котором человек имеет свою границу. Тем самым кладется конец исключению **т.** из ↑теории познания. «Мое тело» есть медиум данности мне мира.

Своеобразную концепцию **т.** разработал ↑Г. Плеснер, который в построении своей ↑философской антропологии движется не от «сознания» к «телу», а от «тела» к «сознанию». Принципиальное отличие живого тела от неживого, по Плеснеру, состоит в специфическом отношении к собственной границе. В противоположность неживому телу, для которого характерна нечеткая граница между ним и средой, живое **т.** строго отграничено от среды. Оно есть своя собственная граница – и вместе с тем его граница есть граница иного (благодаря границе оно противоположно иному). В для-себя-бытии живого тела заключена его «приподнятость» по отношению к полю его существования: оно не просто занимает некоторое место в пространстве (*Stelle*), но имеет местопребывание (*Ort*). Живое тело, как и физическая вещь, находится в пространстве. Но это – лишь *физикалистский* срез его существования; взятое в *феноменологическом* срезе, оно тем отличается от прочих тел, что *утверждает* пространство (тогда как физические вещи лишь *заполняют* его). Будучи образованием, утверждающим пространство, живое тело находится в определенном отношении к месту своего бытия. Тем самым оно существует вне своей пространственности, или «вовнутрь пространства». «Позициональность» – общее свойство животного и человека. Особенность человека по отношению к животным – в «двойственном аспекте» его существования как тела (Körper) и как плоти (*Leib*) – как вещи среди вещей и как «системы в пространстве и времени абсолютной середины». Переведя исследование из феноменологической в *антропологическую* плоскость, Г. Плеснер ставит вопрос, который не ставился и не мог быть поставлен Э. Гуссерлем, а именно вопрос о происхождении сознания. Равным образом преодолеть ограниченность «философии сознания» пытается ↑М. Мерло-Понти. Свои исходные тезисы он заимствует у Э. Гуссерля. Тело, взятое как плоть, есть «мое» средство «иметь» мир, медиум, в котором и благодаря которому человек «обладает» миром. Но это отнюдь не чисто идеальный медиум, ибо имеет собственную материальность. Тело есть «непосредственное человеческое бытие». Формулируя эту свою мысль, М. Мерло-Понти характеризует **т.** как «нашу укорененность в мире» (*notre ancrage dans un monde*): благодаря телу, мы не только «обладаем» миром, но и *принадлежим ему*. **Т.**, Т.о., есть не столько реальность для сознания, как это было у Э. Гуссерля, а *бытие* сознания. В отличие от Ж.-П. Сартра, для которого **т.** выступало в его негативно ограничивающих аспектах (как нечто, противостоящее человеческим проектам), у М. Мерло-Понти на передний план выступает аспект открытости. **Т.** связано не с помехой или препятствием, а с ↑интенциональностью и ↑трансценденцией. Называя **т.** «естественным Я» (*un moi naturel*), М. Мерло-Понти указывает на специфику человеческого восприятия: не «я» воспринимаю, а «во мне» осуществляется восприятие. Восприятие не есть ни «состояние сознания», ни «сознание состояния», оно всегда включает в себя момент непроизвольности, бессознательности.

Введение проблематики **т.** и «телесности» в структуру мышления разрушает идеал самоопределенности субъекта, наделяя его «местом» и демонстрируя наличие в пространстве сознания образований, не поддающихся рефлексивному контролю. Проблематизация **т.** указывает на неэлиминируемость чувственного измерения из сознания, невозможность «чистого» акта мысли: нет мышления вообще – есть лишь определенные типы мышления, за которыми скрываются определенные типы чувственности. Этот слой проблематики **т.** поднимается в исследованиях ↑М. Фуко, показавшего взаимообусловленность социальных практик и соответствующих им телесных практик, а также механизмы формирования типов **т.**, адекватных тому или иному типу общественного устройства. **Т.** здесь – объект и результат социальных воздействий (↑Биовласть), поверхность, на которой производится запись исторически определенных норм и законов.

В поэтически-метафорической форме **т.** проблематизируется в программном эссе ↑Э. Юнгера «Рабочий» (1932): фигуры «Рабочего» и «Солдата» изображаются здесь в качестве телесных образований, не поддающихся экспликации в политико-экономических, социально-психологических или культурологических категориях. Кроме того, Э. Юнгер предложил весьма утонченный

анализ взаимосвязи между структурой **т.** и структурами языка (эссе «Язык и строение тела»).

Т. становится объектом исследования в поздних работах ↑Р. Барта. Реализовавшийся в тексте тип телесности – это определенный тип организации и структурирования опыта (как индивидуального, так и коллективного), «механизм» работы сознания, «материя» мысли, первичная по отношению к самой мысли и задающая способ ее развертывания.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ – терпимость к лицам, социальным группам, институтам, мнениям или практикам, которые считаются отклоняющимися от нормы. **Т.** необходимым образом включает в себя момент осуждения по отношению к объекту толерантности. Если этот компонент отсутствует, то речь идет о безразличии или согласии, а не о **т.** Это обстоятельство формулируется как «парадокс **т.**»: допускать то, что считается недопустимым. Использование понятия **т.** предполагает также, что толерантный субъект имеет достаточно сил и средств для реализации нетолерантной модели поведения. Философский аспект **т.** связан, в первую очередь, с рациональным обоснованием толерантного поведения.

В структуре **т.** аналитически выделяется ряд следующих элементов: (1) субъект, реализующий **т.**, и субъект, по отношению к которому реализуется **т.**, а также содержание практики, мнения и т.д., являющихся объектом **т.**; (2) элемент осуждения, присутствующий в толерантном поведении; (3) элемент допущения, который не упраздняет элемент осуждения, но содержит положительное основание для толерантного поведения; (4) границы **т.**, за пределами которых элемент допущения перестает перевешивать элемент осуждения.

Как определенного рода практика – спонтанная или институализированная в форме права или обычая – **т.** имеет длительную историю (толерантное отношение к другим религиозным верованиям и народам в Римской, Османской, Российской империи и т.д.). Как философски тематизированное понятие возникает у стоиков, обозначая здесь добродетель мужественного перенесения физического страдания, ударов судьбы и т.д. У Августина понятие **т.** впервые приобретает социально-этический характер: для сохранения единства церкви и христианского сообщества он советует терпимо относиться к согрешившим единоверцам, иудеям, проституткам, поскольку следствия такого отношения являются меньшим злом, чем нетерпимость. У Фомы Аквинского проблема религиозной **т.** получает систематическую разработку на основании выделения трех групп («видов неверия»), различающихся отношением к христианству, – язычники, иудеи и еретики. Если обряды первых и вторых допустимы, то последние заслуживают более сурового к себе отношения.

На рубеже Средневековья и Возрождения Николай Кузанский под впечатлением падения Константинополя пишет в 1453 работу «*De pace fidei*» («О мире веры»), где в форме диалога представителей различных вероисповеданий отстаивает плюрализм и «согласие» различных форм выражения религиозности – при соблюдении определенных ключевых догматов и на основе христианства, выступающего в роли связующего элемента терпимости «единой религии с различными обрядами». Работой, обозначившей переход от гуманистических дискуссий о **т.** в период Возрождения к Новому времени, являются «Шесть книг о государстве» (1576) Жана Бодена. Он выступает за свободу совести и религиозную сдержанность, хотя речь в ней не идет о секуляризованном государстве и полной религиозной свободе.

В 17 в. появляются три основополагающие для современных дискуссий о **т.** работы: «Богословско-политический трактат» Б. Спинозы (1670), «Философский комментарий к словам Иисуса Христа: "Убеди прийти"» П. Бейля (1686) и «Послание о терпимости» Д. Локка (1689). В центре всех трех работ находится проблема религиозной **т.**, ее обоснования и границ. Б. Спиноза сводит ядро религиозной веры к добродетелям справедливости и любви, отделяя его от спорных конфессиональных догм и философских разногласий. Государство при этом выступает как судья в конфессиональных спорах, наделяется правом определять понятие справедливости и регулировать отправление религиозных обрядов. Полемизируя с принуждением к вере, опирающегося на одно из библейских высказываний (Лук. 14:23), П. Бейль использует сложную аргументацию, в которой соединены эпистемологические (объективная невозможность разрешить вопросы веры) и нормативно-моральные элементы («естественный свет» разума непосредственно постигает требования морали, делая их независимыми от религиозных разногласий). Это позволяет придать **т.** универсальный смысл, ограниченный только поведением нетолерантных конфессий (для П. Бейля таков католицизм). Работа Дж. Локка, внесшая наибольший вклад в совр. дискуссии о **т.**, представляет собой не оригинальное произведение, а скорее удачную и выразительную комбинацию известных аргументов в пользу религиозной **т.**, развернутых с государственно- и естественноправовой позиции. Дж. Локк разделяет компетенции государства и церкви: государство должно заботиться о гражданских интересах, а не о спасении души, тогда как выбор веры – неотъемлемое свободное право гражданина и его личное дело. **Т.** государства по отношению к религии ограничена, только в случае, если религия ставит под сомнение авторитет государства и гражданскую лояльность, а также если отрицание Бога ведет к разрушению гражданских устоев общества. Поэтому для Дж. Локка за границами **т.** находятся католики и мусульмане, подчиняющиеся собственной конфессиональной иерархии, а также атеисты, поскольку они отрицают божественный авторитет, подчинение которому гарантирует соблюдение договоров и клятв.

В 18 в. усиливается тенденция к пониманию государства как секуляризованного института и, соответственно, закрепляется различие между ролью гражданина и верующего. Эта тенденция получает политическое завершение в ходе революций в Америке и Франции, в результате которых одним из фундаментальных прав признается право на свободу вероисповедания. Новый важный импульс проблематика **т.** получает в работе Дж. С. Милля «О свободе» (1859), где **т.** рассматривается как неотъемлемый элемент свободного общества. При этом речь идет не столько о религиозной **т.**, сколько о **т.** в широком культурном и социальном смысле (свобода мнений и свобода слова, свобода ассоциаций, свобода выбора образа жизни). Аргументация Дж. С. Милля в пользу **т.** имеет две составляющие. С одной стороны, **т.** – необходимое условие совершенствования общества, интеллектуального прогресса и роста знания. С другой стороны, **т.** необходима для морального и умственного развития индивида. Переход границы **т.**, социальное и государственное принуждение легитимно лишь постольку, поскольку оно предотвращает принуждение и вред со стороны одних лиц по отношению к другим.

В 20 в. обсуждение проблемы **т.** смещается в плоскость политической теории – вслед за перемещением основных общественных конфликтов из религиозной в социально-политическую сферу. Основная проблема **т.** тем самым получает новую формулировку: в каких границах допустима **т.** по отношению к политическим силам, отрицающим **т.**? Соответственно, «парадокс **т.**» также переформулируется: неограниченная терпимость должна привести к исчезновению терпимости (↑К. Поппер). В контексте политической и политико-правовой теории важна дискуссия о **т.**, развернувшаяся в 1930-е гг. в Германии. С т. зр. Ганса Кельзена, **т.** является признаком демократии, которая предполагает ценностный релятивизм, исключая абсолютные политические притязания, включая притязание на абсолютную ценность демократии. Т.о. «жизненный принцип демократии» заключается в том, чтобы допускать существование политических сил, являющихся конституционными противниками демократии. Оппонентом Г. Кельзена выступает ↑К. Шмитт, для которого «пассивная **т.**» государства, понимаемая как абсолютная «нейтральность» по отношению ко всем, даже враждебным ему взглядам, является проявлением его «деполитизации», в конечном счете, политической несостоятельности. Для К. Шмитта сфера **т.** – это область нейтрализованного бывшего политического конфликта, которая, однако, жизнеспособна постольку, поскольку поддерживается политическим, т.е. не нейтральным (и, следовательно, нетолерантным) сувереном. Позднее у ↑Г. Маркузе эта проблема акцентируется иначе: «абстрактная **т.**», которая нейтрально относится к существующей системе господства и эксплуатации, является для него «репрессивной **т.**».

В истории и современных дискуссиях по проблеме **т.** выделяется ряд основных стратегий обоснования (в данном случае используется классификация Джона Хортона), составляющих собственно философский аспект данной проблематики. *Прагматическое* обоснование дается от противного, в терминах последствий нетолерантного поведения. Это обоснование имеет чрезвычайно высокое практическое значение, независимо от того, подкрепляется ли оно более возвышенными основаниями (ценность мира, порядка и т.д.) или нет. Однако если последствия, к которым адресуется прагматическое обоснование, являются приемлемыми, то данный аргумент теряет всякую силу.

Следующий исторически распространенный аргумент носит эпистемологический характер и является производным от позиции *религиозного или морального скептицизма*. **т.** в таком случае является позицией, обусловленной нашей неспособностью установить истину в вопросах морали или религии. Однако данный аргумент может быть обращен и против **т.**: если невозможно достоверно установить истину в этих вопросах, то нет ничего предосудительного в насаждении религиозного или морального единообразия.

Утилитаристское обоснование **т.** адресуется к максимизации счастья, благосостояния и т.д. – в соответствии с принятой в данном случае интерпретацией полезности. Тем самым границы **т.** устанавливаются в соответствии с оптимальным балансом утилитаристских выгод и потерь. Утилитаристское обоснование **т.** может быть подвергнуто критике с тех же позиций, с которых ставится под вопрос утилитаристская концепция ↑этики как таковая. В частности, специфическую сложность представляет эмпирическое исчисление полезности, к которому апеллирует утилитаризм, а также различия в понимании самого содержания «полезности». Кроме того, утилитаристская аргументация является наиболее сложной в обществе, где **т.** представляется особенно необходимой, а именно в обществах с доминирующим нетолерантным большинством.

Чтобы придать указанным исторически распространенным аргументам большую основательность, под них могут быть подведены принципы, заимствованные из области моральной и социально-политической теории. Обоснование в таких случаях ведется в терминах признания ценности автономии, ↑справедливости, уважения к правам личности. В таком случае **т.** рассматривается как необходимый элемент обществ, в которых индивид может вести автономный образ жизни, или как необходимое следствие нейтральности государства по отношению к различным трактовкам ↑блага, или как следствие идеи, согласно которой личность как таковая заслуживает уважения. Эти аргументы и их дериваты широко представлены в современных либеральных теориях (↑Р. Дворкин, ↑Дж. Ролз и др.), а также в дискуссиях о мультикультурализме, межэтнических взаимо-

отношениях, гендерных (см. ↑Философия феминизма) и сексуальных практиках. Смещение проблематики **т.** в эти социокультурные сферы отражает не только появление новых эмансипаторских движений (феминизм), но и совр. процессы глобализации, порождающие новые формы конфликта между модерновым и традиционным социальным укладом, а также напряжения, обусловленные, в частности, миграционными процессами и их последствиями. Комплекс этих проблем выдвинул **т.** в ряд практических вопросов, на решение которых направлены как социальные программы отдельных государств, так и деятельность влиятельных международных организаций.

Существуют также другие классификации концепций **т.**, учитывающие фактор властных отношений. В таком случае можно выделить модель *разрешающей* **т.**, когда слабой группе или меньшинству разрешается следовать своим убеждениям или практиковать свой образ жизни постольку, поскольку они не нарушают сложившуюся систему отношений и распределения власти. Модель *сосуществующей* **т.** предполагает наличие групп, которые – при наличии баланса сил – все же предпочитают конфликту мирное сосуществование. Модель *уважительной* **т.** основана на осознанном признании политической и моральной равнозначности взаимодействующих субъектов и групп, несмотря на наличие глубоких различий между ними (правда, при условии наличия некоторого минимального общего набора моральных стандартов).

Среди современных систематических и исторических разработок проблемы **т.** можно выделить оригинальную концепцию ↑М. Уолцера, для которого вопрос о **т.** является, в первую очередь, не проблемой обоснования, а проблемой социально-политических условий реализации практики **т.**, исторических и политических моделей толерантных режимов. Предельной ↑ценностью, безусловным благом, к которому адресуется М. Уолцер в своем обосновании предпочтения **т.**, является ценность «мирного сосуществования». Качественно характеризуя различные варианты **т.**, соответствующие этой ценности, он выделяет спектр вариантов **т.**, простирающихся от отстраненно-смиренного отношения к различиям во имя сохранения мира до восторженного одобрения различий (последнее может иметь двоякое происхождение: эстетическое одобрение, при котором «различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразия творений Божьих либо природы» и функциональное одобрение, при котором «различия рассматриваются (напр., либеральными сторонниками мультикультурализма) как неотъемлемое условие расцвета человечества»). Обращаясь к историческим образцам политических систем, создающих условия для реализации этих разновидностей **т.**, М. Уолцер выделяет пять типов таковых: (1) многонациональные империи, где **т.** достигается за счет подчинения всех групп имперской бюрократии; (2) международное сообщество – «самое толерантное из всех сообществ», поскольку любой международный конфликт требует значительных жертв и ресурсов; (3) консоциативные государства, которые представляют собой, по сути, объединение нескольких национальных государств (напр., Швейцария) и являются попыткой сохранить имперский способ сосуществования без имперской бюрократии; (4) национальное государство – наиболее распространенная совр. форма политического режима **т.** В национальном государстве реализация **т.** в отношении национально-религиозных меньшинств является прерогативой какой-то одной, а не нескольких групп, кроме того, направлена преимущественно не на группы, «а на их членов, которых оно, как правило, воспринимает стереотипно, прежде всего как граждан, а уже затем как членов того или иного меньшинства»; (5) в отдельную разновидность выделяются иммигрантские общества (образцом выступают США), в которых, в частности, особое значение имеют добровольные ассоциации.

Наконец, к специфическим рискам совр., «постмодернистского» общества, в котором идентичности ослабевают, приобретают мозаичный и динамично изменяющийся характер, М. Уолцер относит не только защитную реакцию «идеологизированной тоски», проявляющейся в нетерпимости и фундаментализме, но и угрозу потери культурного разнообразия, замещения его множеством отдельных эксцентриков. Чтобы противостоять этой тенденции, необходимо, считает М. Уолцер, «сформировать такие толерантные режимы, которые укрепляли бы различные группы и, возможно, даже поощряли бы индивидов к однозначному самоотождествлению с одной или несколькими группами».

ТОТАЛИТАРИЗМ (от лат. *totalitas* – цельность, полнота) – понятие социальной и политической теории, употреблявшееся для обозначения характерных особенностей некоторых политических режимов 20 в. Впервые было введено в оборот Б. Муссолини, опиравшегося на идеи итальянского философа Дж. Джентиле о тотальном государстве, в котором окончательно снимаются противоречия между частным и общественным, государством и гражданином. Дж. Джентиле был далеко не единственным теоретиком полного подчинения индивида государству; в тот же период сходные идеи развивали многие другие европейские интеллектуалы, в первую очередь немецкие: ↑О. Шпенглер, братья ↑Э. Юнгер и Ф. Юнгер, социолог и экономист ↑В. Зомбарт, правовед ↑К. Шмитт. Европейская консервативная мысль была продуктом общественного кризиса, вызванного Первой мировой войной, и представляла собой одновременно критику либерального капитализма и марксистского социализма, неспособных, по мнению ее представителей, разрешить главные противоречия современности; в качестве альтернативы и тому, и другому они предлагали

общественное устройство, основанное на некоем органическом единстве вроде «нации», «прусского» или «немецкого» социализма, «тотального государства» и т.п.

После окончания Второй мировой войны различными мыслителями были предприняты попытки осмысления исторического опыта **т.** Так, †Ф.А. фон Хайек в своей известной книге «Дорога к рабству» (1944) связывал появление **т.** с социалистическими идеями к. 19 – нач. 20 в., пропагандировавшими примат коллективных ценностей над индивидуальными. †К. Поппер в своей книге «Открытое общество и его враги» (1945) возложил ответственность за появление тоталитарной идеологии на философские доктрины Платона, Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса. В написанном под руководством †Т. Адорно коллективном исследовании под названием «Авторитарная личность» (1950) была предпринята попытка выявить общие социально-психологические установки индивидов, наиболее восприимчивых к нацистской пропаганде. В числе таких установок назывались эрозия традиционных ценностей, отсутствие четкого образа собственного Я. Авторами исследования были также выявлены основные черты т.н. «тоталитарного синдрома», выражающиеся в несостоявшемся личностном самоопределении и готовности к безоговорочному подчинению.

Свою законченную формулировку понятие **т.** получило в знаменитой книге †Х. Арендт «Истоки тоталитаризма» (1951). Она же впервые предложила его теоретическое осмысление. Х. Арендт рассматривает **т.** как совершенно особое, уникальное, не имеющее аналогов явление, присущее исключительно политической истории 20 в. Это политический режим, основанный на власти одной партии, возглавляемой вождем, наделенным фактически неограниченной властью, и подкрепленный мощным аппаратом насилия, подавления и террора. Всеохватывающий, пронизывающий все сферы общественной жизни идеологический контроль, насилие, цинизм и всеобщее недоверие, апатия и предельная атомизация общества – таковы, по мнению Х. Арендт, характерные черты тоталитарного режима. В число исторических условий возникновения **т.** она включает расовую теорию и антисемитизм, получившие активное распространение в к. 19 – нач. 20 в., а также этнический национализм, ошибочно использовавшийся европейскими государствами в качестве одного из основных инструментов социальной интеграции, в результате чего основным фигурантом политики стали не граждане, а отдельные индивиды, крайне уязвимые перед насилием и идеологическими манипуляциями со стороны предельно централизованного и бюрократизированного аппарата государственного управления. Кроме того, к историческим предпосылкам тоталитаризма Х. Арендт относила империализм с его постоянной потребностью в экономической и территориальной экспансии и различные пандвижения, в частности пангерманизм и панславизм. Все это, по мнению Х. Арендт, привело к девальвации традиционных институтов буржуазной парламентской демократии и к появлению политического субъекта нового типа – массовых движений. Т.о., Х. Арендт рассматривает **т.** как общую патологию развития западной цивилизации, выражающую ее неспособность решить проблемы, связанные с возникновением совр. массового общества, в привычных политических рамках либерального капитализма.

В широкий обиход термин «**т.**» вошел после выхода в свет книги К. Фридриха и З. Бжезинского «Тоталитарная диктатура и автократия» (1956). В отличие от Х. Арендт они используют этот термин не столько для теоретического осмысления политической истории 20 в., сколько в «прикладных целях», как оружие пропаганды в набиравшей обороты «холодной войне». Понятие **т.** было призвано объяснить радикальное отличие стран «нормального» капитализма от их противников из социалистического лагеря. Согласно теории **т.** Бжезинского–Фридриха, «тоталитарная диктатура» представляет собой «синдром», или модель, которая характеризуется шестью взаимосвязанными признаками, в сочетании образующими принципиально новый социально-политический феномен – тоталитарный режим: (1) наличие системы официальной идеологии, регламентирующей все жизненно важные аспекты человеческой жизни; (2) существование единственной массовой партии, руководимой диктатором и охватывающей сравнительно небольшую часть населения; (3) система террористического полицейского контроля; (4) монополизация партией контроля над средствами массовой информации и психологического воздействия – прессы, радио и кинематографа; (5) монополизация контроля над средствами ведения вооруженной борьбы; (6) централизованный контроль и управление народным хозяйством. Характеризуя характер и природу «тоталитарной диктатуры», К. Фридрих и З. Бжезинский подчеркивали, что она представляет новое явление в мировой истории, вызванное как широкомасштабным изменением политических и социальных условий современности, в частности развитием институтов массовой демократии, создающих прекрасные условия для политической мобилизации населения, так и технологическими сдвигами, дающими в руки потенциальных диктаторов новые технические средства борьбы и пропаганды. Кроме того, в условиях «холодной войны» К. Фридрих и З. Бжезинский стремились к максимальному стиранию грани между коммунистическими и фашистскими режимами, которые, несмотря на различие идеологий, были, по их мнению, тождественны по своей социально-политической природе.

Понятие **т.** было подвергнуто обоснованной критике практически с момента его появления. Так, совершенно справедливо указывалось, что оно, например, крайне плохо описывает социальную действительность

послесталинского СССР и стран «реального социализма». Сегодня понятие **т.** рассматривается многими исследователями, напр. ↑С. Жижеком, как идеологический конструкт, который давно уже не отсылает ни к какой конкретной политической реальности, а просто выполняет функцию поддержки глобальной ↑гегемонии либерального капитализма в современном мире и препятствует появлению к.-л. осмысленных альтернатив существующему порядку.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ, ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ – многозначные понятия, нередко употребляемые как синонимы. Служат: (1) обозначением теоретико-познавательной позиции (трансцендентализм); (2) краткой формой для обозначения т.н. американского трансцендентализма; (3) характеристикой взглядов ряда философов (трансцендентализм или трансцендентальная философия И. Канта, ↑Э. Гуссерля и т.д.); (4) обозначением широкого историко-философского течения, ставящего в центр понятие ↑трансцендентального и отчасти ↑трансцендентного, занимающегося выяснением условий и границ познания, условием объективности знания и тесно связанного с ↑онтологией и ↑метафизикой.

Т. *в широком смысле* слова – это философские направления, имеющие отчетливо выраженные трансценденталистские интенции, использующие трансценденталистскую терминологию или разрабатывающие трансценденталистскую проблематику. **Т.** *в узком смысле* называют те варианты философии, которые пытаются систематически и целостно реализовать основные идеи трансцендентализма. В **т.** радикализуется проблема выхождения за границы в процессе познания и осуществляется соответствующая рефлексия. Для **т.ф.** наиболее важными вопросами являются интерпретация априорного и опыта, а также соотношение трансцендентального и трансцендентного. В более широкой трактовке трансцендентализма оказывается, что выражение «трансцендентальная философия» является тавтологией, поскольку, по определению Ф. Шлегеля, «всякая истинная философия является трансцендентальной философией».

Исторически первым вариантом **т.** была средневековая метафизика с ее учением о трансценденталиях – наиболее общих атрибутах сущего (Фома Аквинский, И. Дунс Скотт и др.). К ее задачам относились: характеристика сущего как такового, выработка соответствующей терминологии, установление иерархии понятий. Онтологическая составляющая **т.** отчетливо сохранялась вплоть до конца 18 в. Революционно изменил **т.ф.** И. Кант: она есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать архитектонически полный план, и представляет собой систему всех принципов чистого разума; критика же чистого разума есть «полная идея трансцендентальной философии». Вся критическая философия И. Канта является по существу **т.ф.** К ее главным задачам относятся выявление возможности и границ познания, разграничение сферы знания и веры, классификация познавательных способностей человека, выявление структуры опыта, прояснение механизма образования всеобщего и необходимого знания, обоснование объективного знания, достоверности математики и чистого естествознания. При реализации этих задач И. Кант приходит к утверждению о соотношении предметов с нашими знаниями («Коперниканский переворот») и возможности априорно-синтетических суждений, расширяющих наше знание и при этом являющихся всеобщими и необходимыми. Хотя теоретико-познавательная составляющая кантовской трансцендентальной философии была весьма существенной, она выполняла преимущественно вспомогательную роль для целей его *практической философии* и утверждения человеческой свободы.

Почти все варианты **т.**, разрабатывавшиеся после И. Канта, имеют ярко выраженное гносеологическое звучание; в особой мере это относится к ↑неокантианству (Г. Коген, П. Наторп, В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.). Эти разработки велись в разных направлениях: расширения или сужения сферы применения **т.ф.**; попыток проведения последовательной дедукции всего из «Я», попыток придания **т.ф.** характера системы, отказа от кантовской вещи самой по себе, отличном от кантовского истолкования понятия априори, переинтерпретации понятия трансцендентального субъекта и т.д.

В качестве особого варианта **т.**, возникшего в результате терминологического недоразумения и крайне опосредованно связанного с И. Кантом, иногда рассматривают т.н. американский трансцендентализм вт. пол. 19 в. с его признанием некой сверхчувственной субстанции, познание которой доступно лишь благодаря интуиции (Р.У. Эмерсон, Г. Торо, Ф. Хедж и др.).

Следующим значительным вариантом **т.** стала трансцендентальная феноменология ↑Э. Гуссерля. Понимая под **т.ф.** «всеобщее название для универсальных философий, понятия которых ориентируются на кантовский тип», Э. Гуссерль подчеркивает, что философия может быть принята только как универсальная **т.ф.**, но при этом только на основе феноменологии и только благодаря специфически феноменологическому методу способная принять форму строгой науки. Э. Гуссерль считает своим предшественником и открывателем трансцендентальной субъективности, наряду с И. Кантом, также Р. Декарта. Э. Гуссерль трансформирует задачи **т.** на основе лозунга «Назад к самим вещам!», вводит новые понятия, схемы анализа, темы исследования. Свою трансцендентальную феноменологию Э. Гуссерль считает окончательной формой **т.ф.**

Современным вариантам **т.** является «трансцендентальная прагматика» ↑К.-О. Апеля. Нем. философ пытается продемонстрировать, что после введения в философию теоретико-антропологического измерения фи-

лософское мышление трансформируется, обогащаясь идеями ↑прагматизма, ↑герменевтики и ↑философии языка. В результате высшим принципом **т.ф.** становится не «трансцендентальный синтез апперцепции», а полагание смысла в коммуникативном синтезе интерпретации. По образцу кантовского трансцендентального анализа сознания в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля анализируется язык. Язык есть условие возможности диалогического взаимопонимания и понимания самого себя, а благодаря этому – понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия. Исходный пункт переосмысленной в таком плане **т.ф.** – «априори коммуникативного сообщества», которое практически идентично человеческому роду.

Своеобразный вариант преобразования **т.** предлагает ↑Ю. Хабермас, выдвигая концепцию коммуникативной компетенции. Философ стремится к обнаружению базисных структур речевой коммуникации, без которых была бы невозможна интерсубъективность понимания. При этом у Хабермаса, как и у Апеля, происходит трансформация прежнего трансцендентального в «квазитрансцендентальное».

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ (от лат. *transcendere* – перешагивать, переступать, выходить за пределы) – одно из центральных понятий традиции западной ↑метафизики. В схоластической философии Средних веков *трансценденталии*, или «трансцендентальные свойства сущего» (*proprietates transcendentales entis*), понимаются как предельные определения или свойства сущего, которые присущи всякому сущему как сущему и потому должны высказываться о нем. В качестве трансцендентальных определений ↑бытия в схоластике Средних веков (Альберт Великий, Фома Аквинский) обычно фигурировали три характеристики: сущее как таковое есть единое, истинное и благое (*unum, verum, bonum*). В этом значении понятие «**т.**» равнозначно понятию «трансцендентное». Напротив, характерное для совр. философии понимание значения понятия «**т.**» связано с философией И. Канта, который строго различает и противопоставляет понятия «**т.**» (*transzendental*) и «трансцендентное» (*transzendent*). В философии И. Канта термин «**т.**» используется для обозначения внеопытных, априорных условий познания. В «Критике чистого разума» философ называет трансцендентальным всякое познание, «занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*». Свою философию, изложенную в «Критике чистого разума», И. Кант именует «трансцендентальной критикой» и полагает, что она должна послужить основой для осуществления «полной идеи трансцендентальной философии».

ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ (от лат. *transcendens* – перешагивающий, выходящий за пределы) – термин, разработанный в схоластической философии Средних веков и уходящий своими истоками в античность. Он употребляется в трех основных значениях: (1) как противоположность ↑имманентному – перешагивание определенной сферы различений, представлений, способов бытия, выход за те пределы, в рамках которых остается имманентное (Бог, потустороннее и др.); (2) как синоним ↑трансцендентального – обозначение в докантовской, прежде всего схоластической, философии особой группы «имен», выходящих за пределы аристотелевских категорий и являющихся наиболее общими определениями сущего – «трансцендентных имен», получивших в последующей философии название «трансценденталии»; (3) как противоположность трансцендентальному. Это различие было введено И. Кантом, определившим **т.** как то, что выходит за пределы возможного опыта, устраняет границы возможного опыта и повелевает их переступить, т.е. как то, что выходит за пределы области, в которой возможна деятельность чистого разума.

УНИФИЦИРОВАННАЯ НАУКА – понятие, выражающее идею единства научного знания; в более узком смысле – программный тезис ↑логического позитивизма ↑Венского кружка. Идея объединения наук, идущая от античности, как правило, выражалась в двух формах: поиске универсального языка или символизма, к которым так или иначе можно свести языки различных наук; создании Энциклопедии, объединяющей различные ветви науки в единое «древо знания». Для Р. Декарта геометрический язык выступал парадигмой для идеала унификации знания, Г.В. Лейбниц предлагал проект *characteristica universalis*, искусственного языка, с помощью которого можно было бы строить все рассуждения по способу, каким выполняются вычислительные операции. Наиболее ярким выражением второго пути стала Энциклопедия (1751–1772) Д. Дидро и Ж.-Л. Даламбера, которая должна была выражать объединение человеческого знания посредством содержательных связей и перекрестных ссылок статей.

Новую программу единства научного знания логические позитивисты стремились реализовать на основе элиминации ↑метафизики из всех научных дисциплин, выявления логических отношений между их языками с целью унификации. В более строгой модели ↑Р. Карнапа объединение наук объяснялось возможностью логической редукции понятий и законов психологии к биологии, а последней к физике как фундаментальной основе знания. ↑О. Нейрат, для которого, по словам коллег, создание унифицированной науки было «целью жизни» и имело не только эпистемологическое, но и большое социально-политическое значение, отдавал предпочтение более реалистичной и менее редукционистской модели «энциклопедической интеграции» научного знания. Он считал, что науки в их историческом развитии сами снабжают себя «связующим клеем»

посредством сближения языков, локального обмена методологическими и инструментальными средствами. В 1935 по инициативе Венского кружка был проведен конгресс по философии науки в Париже, на котором О. Нейрат предложил издавать «Международную энциклопедию унифицированной науки», которая стала выходить с 1938. После Второй мировой войны логические позитивисты выдвигали новые рецепты достижения единства наук: ↑К.-Г. Гемпель на основе универсальной применимости дедуктивно-номологической модели научного ↑объяснения, ↑Э. Нагель путем усовершенствования логики редукции. Однако все эти модели не выдерживали критики и сопоставления с реальным богатством связей и различий научных дисциплин. Для совр. ↑философии науки характерен отказ от идеи универсального объединения наук, акцент на эпистемологическом и онтологическом ↑плюрализме и локальном взаимодействии различных наук. В результате единство научного знания понимается не в смысле его унификации, а скорее в духе понятия ↑«семейного сходства» ↑Л. Витгенштейна.

ФАЛЛИБИЛИЗМ (от англ. *fallible* – подверженный ошибкам) – совокупность идей, концентрирующихся вокруг положения о принципиальной «погрешимости», т.е. подверженности ошибкам и заблуждениям человеческого знания. Это положение, восходящее истоками к античным и средневековым учениям (в частности, к учению о *status corruptionis*, «испорченности» человеческого разума первородным грехом), было распространено на сферу научного знания ↑Ч.С. Пирсом. Наука подвержена ошибкам, как и всякое человеческое знание, но ее специфика в том, что она обладает способностью «самокоррекции», т.е. преодолевает свои заблуждения, применяя ею же принятые методы и критерии оценки. Поэтому методология науки может рассматриваться как теоретическая основа ↑теории познания. Приближение к истине в науке возможно только через непрерывное исправление ошибок, улучшение результатов, выдвижение все более совершенных гипотез. **Ф.**, согласно Ч.С. Пирсу, является оправданием индукции как метода научного исследования. Сходные идеи легли в основу методологического ↑фальсификационизма ↑К. Поппера. Однако в отличие от Ч.С. Пирса, который полагал, что методом проб и ошибок наука продвигается к неопровержимым истинам, К. Поппер настаивал на принципиально гипотетическом характере всех научных знаний и сделал опровержение краеугольным камнем научной методологии. В той мере, в какой принцип фальсифицируемости научных высказываний является критерием научной рациональности в философской методологии К. Поппера, последняя должна решить, допустимо ли распространение **Ф.** не только на корпус научного знания, но и на методологию науки? Если фальсификационизм есть научная доктрина, он погрешим и может быть исправлен. Если принципы фальсификации непогрешимы, они суть метафизические догмы, и им нет места в структуре «научной философии». У. Бартли, ↑Г. Альберт и др. панкритицисты попытались распространить действие критерия фальсификации на сферу принципов рациональной критики; однако критерии, по которым можно было бы считать такие принципы опровергнутыми, остались неясными.

↑И. Лакатос предложил распространить действие **Ф.** на математику; тем самым признавалось, что математические доказательства являются процессом «догадок и опровержений». В этом смысле научное исследование в математике подчинено тем же принципам, что и в эмпирическом естествознании. В методологии ↑научно-исследовательских программ, предложенной И. Лакатосом, идеи **Ф.** соединялись с неоиндуктивистской идеологией роста научного знания: фальсификация научных гипотез не приводит к немедленному признанию ошибочности «твердого ядра» научно-исследовательской программы, если последняя способна лучше, нежели ее конкуренты, увеличивать эмпирическое содержание, т.е. объяснять и предсказывать факты, а также совершенствовать свой теоретический аппарат и его методологическое оснащение; разрушение и отбрасывание «твердого ядра» наступает лишь тогда, когда научно-исследовательская программа исчерпывает свой эвристический потенциал и уступает другим программам преимущество в увеличении эмпирического содержания научного знания.

ФАЛЛОЦЕНТРИЗМ – см. **ДЕКОНСТРУКЦИЯ**

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ (от лат. *falsus* – ложный и *facio* – делаю) – методологическая процедура, позволяющая установить ложность гипотезы или теории в соответствии с правилом *modus tollens* классической логики. Понятие «**Ф.**» следует отличать от принципа фальсифицируемости, который был предложен ↑К. Поппером в качестве критерия демаркации науки от ↑метафизики и псевдонауки, как альтернатива принципу верифицируемости (↑Верификация), принятому в ↑неопозитивизме. Изолированные эмпирические гипотезы, как правило, могут быть подвергнуты непосредственной **Ф.** и отклонены на основании соответствующих экспериментальных данных, а также из-за их несовместимости с фундаментальными научными теориями. В то же время в реальном развитии научного познания установка на **Ф.** теорий сталкивается с рядом проблем. С одной стороны, если используется дедуктивистский критерий точности предсказания, то практически любую теоретическую гипотезу легко фальсифицировать на стадии ее выдвижения. И если бы ученые твердо придерживались методологии фальсификационизма, то те достижения, которые обычно считаются образцовыми научными теориями, никогда не были бы развиты, поскольку

были бы опровергнуты еще на ранней стадии развития несовместимыми с ними наблюдениями. С другой стороны, абстрактные гипотезы и их системы, образующие научные теории, непосредственно нефальсифицируемы. Дело в том, что эмпирическая проверка теоретических систем знания всегда предполагает введение дополнительных моделей и гипотез, а также разработку теоретических моделей экспериментальных установок и т.п. Возникающие в процессе проверки несовпадения теоретических предсказаний с результатами экспериментов в принципе могут быть разрешены путем внесения соответствующих корректировок в отдельные фрагменты испытываемой теоретической системы. Учитывая это, К. Поппер и ↑И. Лакатос разработали усложненную версию фальсификационизма: для окончательной **Ф.** определенной теории фактами необходима альтернативная теория, выдерживающая сопоставление с данными фактами и обладающая дополнительным эмпирическим содержанием. Только в том случае, когда имеется новая теория, действительно обеспечивающая прогресс в познании, методологически оправдан отказ от предшествующей научной теории.

ФИЗИКАЛИЗМ – мировоззренческая и методологическая установка, придающая физике значение основы и идеала научного знания. Сторонники **Ф.** приписывают физике двойной приоритет: в онтологическом отношении эта наука дает фундаментальное знание о тех объектах, из которых состоит материальный мир; физика также трактуется как наука, лидирующая в эпистемологическом отношении и задающая стандарты получения объективного знания о реальности. Предтечей **Ф.** был механицизм 17–18 вв., в котором механика выступала образцом научного знания вне зависимости от характера изучаемого объекта. Механические модели получили широкое распространение в биологии, психологии, в многочисленных попытках построения «социальной механики» и «социальной физики». В ↑логическом позитивизме ↑Венского кружка доктрина **Ф.** служила ядром программы «унифицированной науки», целью которой было движение к объединению всего научного знания на основе языка совр. физики. В последние десятилетия термин «физикализм» преимущественно используется для обозначения материалистических концепций в философии сознания. Физикалистский подход здесь предполагает отказ от картезианского дуализма материи и сознания и стремление обосновать встроенность сознания в монистическую (материальную и каузальную) картину мира. Сторонники **Ф.** при этом апеллируют не столько к физике, сколько к биологии, нейрофизиологии и комплексу когнитивных наук.

ФИКЦИОНАЛИЗМ (от лат. *fictio* – выдумка, вымысел) – философская концепция, согласно которой познание и человеческая деятельность основана на фикциях – представлениях, которым в действительности ничто не соответствует и оправданных лишь с точки зрения их практической применимости. Наиболее последовательная концепция **Ф.** была развита нем. философом Х. Файхингером в работе «Философия как если бы» (1911). Отталкиваясь от положения И. Канта о том, что «идеи разума» (душа, мир и Бог) должны рассматриваться так, «как если бы» их предметы существовали, ↑Х. Файхингер доказывал, что мышление не способно полностью охватить действительность, поэтому познание должно ориентироваться не на адекватное ее отражение, а лишь на практическую применимость выводов. Научные фикции, к числу которых он относил наряду с идеальными моделями, напр., атомы, являются полезными в отличие от произвольных вымыслов. Близкие к **Ф.** взгляды развивали представители ↑прагматизма, полагавшие критерием истинности практическую пользу. Идеи **Ф.** получили развитие в ↑инструментализме, согласно которому от понятий и теорий требуется не соответствие реальности, а инструментальная надежность в различных теоретических и практических контекстах.

ФИНАЛИЗАЦИЯ НАУКИ – концепция взаимосвязи науки с социальными запросами и целями, разработанная в 1970-е гг. нем. социологами науки Г. Беме, В. ван ден Даеле и В. Кроном («Штанбергская группа»). Модифицируя модель развития науки ↑Т. Куна, они выделили три стадии развития научной дисциплины: исследовательскую, на которой нет общепринятой теории; теоретического развития, на которой формируется и совершенствуется ↑парадигма; постпарадигмальную, на которой зрелая парадигмальная теория конкретизируется и модифицируется с целью расширения сферы ее применения. Первые две стадии характеризуются значительной автономией в развитии знания. **Ф.н.** возникает на последней, зрелой стадии и представляет собой процесс, посредством которого внешние для науки социальные цели становятся ориентирами для развития конкретной научной дисциплины. В феномене финализации важны два момента: наличие зрелой фундаментальной теории, уже исчерпавшей внутренние резервы развития; практическая потребность ее применения для решения социально значимых проблем. При этом, как правило, парадигма не дает здесь готовых ответов. Требуется нетривиальная теоретическая работа, чтобы создать то, что участники Штарнбергской группы назвали «теоретической основой применения»: набор более конкретных моделей, посредством которых фундаментальная теория прилагается в определенной сфере. Примером **Ф.н.** может служить агрохимия Ю. Либиха. Она возникла на основе «методической зрелости» органической химии. Развитие агрохимии не было необходимым для решения фундаментальных «внутренних» проблем химии, а определялось прежде всего социальными запросами. Главный стимул здесь четко сформу-

лировал сам Ю. Либих – «рост урожаев на вечные времена». Такой постоянный рост не встречается в дикой природе, а это значит, что агрохимия должна была открыть такие химические и биологические связи, которые позволяют модифицировать естественные процессы с целью повышения урожайности. Ключевой теоретической моделью здесь стало учение о круговороте органических процессов, а также представление о технологии изменения естественного круговорота с помощью искусственных удобрений.

Сети финализированных исследований возникли вокруг многих фундаментальных теорий физики. Это многочисленные теории гидро- и аэродинамики, связанные с потребностями конструирования кораблей и самолетов; теории полупроводников и лазеров, определяемые развитием информатики, и т.п. Сходные явления встречаются и в социальных науках. Напр., с 1960-х гг. ряд теоретиков-экономистов (Г. Беккер, Дж. Бьюкенен, Г. Таллок, Р. Познер и др.) предприняли попытки применения «зрелой» теории рационального экономического выбора для анализа проблем, традиционно не относящихся к экономике. Это движение получило название «экономического империализма», в результате которого была создана целая сеть финализированных теорий: экономические теории человеческого капитала, общественного выбора, брачного рынка, преступности, бюрократии, расовой дискриминации и др.

ФИНИТИЗМ (от англ. *finite* – ограниченный) – понятие, введенное представителем Эдинбургской школы ↑социологии знания Д. Блуром для объяснения социальной природы значения понятий. В этом он опирается на тезис ↑Л. Витгенштейна: значение понятия определяется его употреблением по правилам определенной ↑языковой игры. При этом важно, что обучение правилам всегда происходит на конечном числе конкретных примеров и разъяснений, тогда как число возможных применений правила бесконечно. Поэтому каждое последующее применение правила проблематично, вопрос правильного применения понятия в основном, зависит от суждений и решений, принимаемых самими пользователями в конкретной ситуации («точечные решения»). На такие решения могут влиять различные факторы: интересы, структура предпочтений, рационализации, социальный контекст, ↑идеология. Главным следствием такой теории значения является радикальная социологизация всех форм знания, в том числе математического и естественнонаучного. Концепция **Ф.** является одной из предпосылок «сильной программы» социологии знания и известного «тезиса симметрии», утверждающего, что одни и те же типы причин должны объяснять и истинные, и ложные представления. Этот тезис противоположен традиционной т. зр., что истинное знание и рациональные представления сами по себе убедительны, обосновывают сами себя и потому не нуждаются в социологических или психологических объяснениях.

ФОНОЦЕНТРИЗМ – см. **ДЕКОНСТРУКЦИЯ**

ФОРМЫ ЖИЗНИ (нем. *Lebensformen*) – термин ↑философии жизни, введенный в 1922 Э. Шпрангером. ↑Л. Витгенштейн, позаимствовавший это понятие, по-видимому, у ↑О. Шпенглера, употреблял его в двух значениях: (а) как равнозначный термину ↑«языковые игры», (б) как равнозначный термину «культура». **Ф.ж.** – это системы правил, обычаев, видов деятельности, форм поведения, традиций и верований. Они носят коллективный, целостный и квазиорганический характер. Л. Витгенштейн рассматривает и язык, и познание как «живущие» в контексте **Ф.ж.** Для иллюстрации этой мысли философ подчас описывает воображаемые **Ф.ж.** как мысленные эксперименты, но часто подразумевает реальные формы культуры и жизнедеятельности людей. Любая совместная человеческая деятельность, в том числе языковое общение и научное познание, опирается на согласие людей в некоторых суждениях. Они не являются ни аналитическими, ни интуитивно очевидными, ни надежно обоснованными, а могут вообще не быть явно сформулированными. Л. Витгенштейн показывает бессмысленность различения **Ф.ж.** на основе истинности или ложности убеждений и картин мира, на которые они опираются. В понятии **Ф.ж.** он выражает свое убеждение в том, что культура есть целостное образование, в основе которого лежит деятельность, а не познавательное отношение к действительности. Поэтому ни культуры, ни их основополагающие воззрения нельзя рассматривать как адекватные или неадекватные реальности. Эта мысль легла в основу позднейших концепций «культурного релятивизма».

ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ. Термин «**Ф.**» имеет два значения, которые не связаны между собой. Фундаменталистами называли себя представители одного из консервативных течений совр. протестантизма, которые требовали принятия в качестве основы («фундамента») вероучения всего содержания Священного Писания и отвергали любые попытки его аллегорического или рационального истолкования. Со временем термин стал употребляться для обозначения и других видов религиозного **Ф.** (исламский **Ф.** и т.п.). Второе значение используется в философии и обозначает эпистемологическую (↑Теория познания) позицию, которая утверждает, что существуют некоторые последние, далее неразложимые основания или же абсолютно достоверные источники знания. Это могут быть «данные чувств», «ясные и отчетливые идеи», ↑«протокольные предложения», «суждения интуиции» и т.п.

История **Ф.** идет с античности, с противопоставления прочного, обоснованного знания (*epistēmē*) и измен-

чивых мнений. Фундаменталистская установка была руководящей для теоретико-познавательных концепций Ф. Бэкона и Р. Декарта, Г.В. Лейбница и Г.В.Ф. Гегеля, ↑М. Шлика, ↑Э. Гуссерля и многих других философов, которые искали «начала познания», «непогрешимый фундамент», на который могла бы опираться вся система знаний. ↑Г. Альберт в «Трактате о критическом разуме» (1968) ситуацию с обоснованием в **Ф.** назвал «трилеммой Мюнхгаузена», в которой есть выбор между: регрессом в бесконечность, вызванным необходимостью искать для одних оснований еще более глубокие и т.д.; логическим кругом, возникающим, когда в процессе обоснования возвращаются к тому, что нуждается в обосновании; остановкой процесса обоснования в определенной точке. Поскольку регресс в бесконечность и логический круг неприемлемы, то обычно в классическом **Ф.** все представления разделяются на два класса: те, которые основываются или выводятся из каких-то других, и те, истинность которых не основана и не связана с достоверностью и истинностью других положений. Они как бы обосновывают сами себя и предстают последним основанием, абсолютно достоверным фундаментом знания. Эта схема проводилась как в рационалистическом, так и в эмпиристском вариантах классического **Ф.** Из фундаменталистской трактовки познания вытекает ряд следствий, из которых важны теоретический монизм (поскольку все выводное знание должно непротиворечиво согласовываться с общим фундаментом познания) и кумулятивная картина роста знания.

В совр. философии **Ф.** подвергся разнообразной и принципиальной критике, в результате чего большинство эпистемологов ныне придерживаются антифундаменталистских взглядов. К наиболее известным вариантам **А.** относится ↑фаллибилизм ↑Ч.С. Пирса и ↑К. Поппера, в котором отрицается непогрешимость к.-л. видов или источников человеческого знания, а потому и попытки гарантировать достоверность и истинность знания посредством апелляции к абсолютно надежному основанию. Сильная антифундаменталистская тенденция характерна для позднего ↑Л. Витгенштейна. В его последней работе «О достоверности» проблемы сомнения и обоснования знания связываются с «образами действия» и ↑«языковыми играми»: достоверны те положения, сомнение и отказ от которых разрушил бы систему взаимно поддерживающих видов деятельности, составляющих нашу ↑форму жизни. Вместе с тем такие положения не являются ни самоочевидными, ни надежно обоснованными. Всесторонней критике **Ф.** подверг ↑Р. Рорти в книге «Философия и зеркало природы» (1979). Свой **А.** он характеризует как широкую антидуалистическую программу, направленную против традиционных «платоновских» оппозиций европейской философии, прежде всего оппозиций абсолютного и относительного, объективного и субъективного. **А.** предполагает решительный отказ от идеи существования неких безусловных и транскультурных эпистемологических норм и моральных ↑ценностей, коренящихся в неизменной, внеисторической природе человека. Антифундаменталистская установка, по мнению Р. Рорти, объединяет постницшеанскую линию в европейской философии с прагматистской (↑Прагматизм) традицией в американской философии.

ФУНКЦИОНАЛИЗМ – в совр. ↑философии сознания – общая установка на объяснение психических явлений в терминах их функциональных или каузальных ролей. **Ф.** предполагает аналогию между работой различных искусственных устройств и состояниями сознания. То, что делает часы часами, не является их физическим воплощением, их размером, цветом или материалом, из которого они сделаны, но той ролью, которую они выполняют, то есть отсчетом времени. Соответственно, различные организмы, такие как организм человека, бегемота, осьминога или марсианина, могут находиться в одном функциональном состоянии, например таком, как ↑боль, не обладая при этом сходным строением.

Классической версией **Ф.** в философии сознания является «машинный функционализм» ↑Х. Патнэма. Машинный **Ф.** предполагает, что состояния сознания должны объясняться по аналогии с состояниями «машины Тьюринга», т.е. с функциональными состояниями. «Машина Тьюринга» представляет собой бесконечную ленту, разделенную на фрагменты, сканирующее устройство любого типа, прочитывающее один блок ленты за одну итерацию. Каждый фрагмент либо заполнен, либо пуст. Это входные данные. Выходными данными являются действия: либо остановка, либо продолжение чтения, либо стирание заполненного фрагмента ленты, либо стирание фрагмента ленты и печать. В каждый момент времени после начала работы машина находится в одном из указанных состояний. Каждое из состояний определяется по отношению к входным или выходным данным, а также по отношению к другим состояниям машины, безотносительно к тому, из чего сделана лента и каково устройство сканирующей головки.

В качестве исторически следующей за машинным функционализмом теории выделяют каузальный или теоретический **Ф.** ↑Д.К. Льюиса. В рамках этой разновидности **Ф.** речь идет о ↑семантике теоретических терминов. Теоретические термины имплицитно определяются теориями, в которых они участвуют, а не их фонетическими свойствами или написанием. Напр., «вера», «желание» и т.п. термины народной психологии (комплекса повседневных представлений о психике) обладают значением только в ее рамках. Важной частью каузального **Ф.** является техника элиминации (устранения) теоретических терминов Рамсея–Льюиса. Результатами анализа являются предложения наподобие: «Психическое состояние *M* следует за состоянием *P* и

является причиной Q». Это предложение сформулировано в терминах каузальных отношений так, что понятия взаимно определяются без круга в определении. Следствием этого является определение ментальных состояний в терминах физических, причем классы психологических состояний отличаются друг от друга.

Подход, предложенный в разных версиях †Д. Деннетом и Д. Кимом, иногда называют «**Ф.** центрального состояния». В его рамках предполагается, что состояния сознания зависят, но не сводятся к состояниям физического носителя, являются «супервентными» по отношению к физическим состояниям. Кроме того, постулируется супервентность между более сложными и более простыми состояниями сознания и, как следствие, иерархия все более и более простых сознаний вплоть до групп нейронов. Эта точка зрения позволила Д. Деннету связать **Ф.** с эволюционной теорией и описать эволюционное развитие сознания от простых «сознаний» существ наподобие амебы до сознания человека.

Психофункционализм (Дж. Фодор) представляет собой переходную дисциплину между философией сознания и когнитивной психологией. Функциональные состояния считаются таковыми только в том случае, если они служат чему-либо или обладают некоторой целью. В рамках данного подхода функция психических состояний состоит в том, чтобы вызывать некоторое поведение, и именно она считается основой научного объяснения в психологии.

ХАБИТУС – см. **ГАБИТУС**

ХАРИЗМА, ХАРИЗМАТИЧЕСКИЙ – см. **ВЕБЕР М.**

ХОЛИЗМ (от греч. *holos* – весь, целый) – философская доктрина, согласно которой целое представляет собой нечто большее, чем просто сумму составляющих его частей, и не сводится к ней. Свойства какой-либо системы в целом, т.о., не только не зависят от свойств частей, но обусловливают их. Соответственно, понимание целого предшествует пониманию частей и является условием возможности последнего. Термин «**Х.**» был введен в философию южно-африканским мыслителем Я. Смэтсом в его работе «Холизм и эволюция» (1926). В совр. философии холистский аргумент представлен в четырех основных вариантах: эпистемологический (†Эпистемология) **Х.**, семантический (†Семантика) **Х.**, **Х.** в †философии сознания и **Х.** в †социальной философии.

Позиция *эпистемологического* **Х.**, представленная тезисом †Дюэма–Куайна, согласно которому научные гипотезы подтверждаются или опровергаются не по отдельности, а в комплексе с другими связанными с ними гипотезами. Следствием этого тезиса является рассмотрение научного знания как единой концептуальной схемы, призванной упорядочить множество воспринимаемых нами чувственных стимулов. Два основные аспекта эпистемологического **Х.** заключаются (1) в открытости концептуальной схемы к постоянным изменениям под влиянием новых данных чувственного опыта (отдельное наблюдение не может опровергнуть схему в целом) и (2) в недоопределенности любой теории данными чувственного опыта (из двух теорий, одинаково успешно описывающих реальность, нельзя указать на более правильную, и выбор между ними осуществляется согласно критерию их простоты и удобства). К главным представителям эпистемологического **Х.** обычно причисляются †У.В.О. Куайн и †Т. Кун.

Семантический **Х.** – доктрина, согласно которой отдельная единица языка (термин, предложение) обретает смысл и, следовательно, объем или истинностное значение лишь в контексте. †Г. Фреге утверждал, что только в предложении термины обретают свое значение. У. Куайн считал, что носителем эмпирического значения является наука в целом. Подобные идеи разделял †Л. Витгенштейн, когда писал, что понимать суждение значит понимать язык в целом. Семантический **Х.** отстаивает и †Д. Дэвидсон, утверждая, что предложение обретает значение только в контексте всего языка.

Х. в *философии сознания* заключается в определении любого психического состояния только в терминах его отношений с другими психическими состояниями. Эта позиция близка к функционализму в философии сознания, главным представителем которого является †Х. Патнэм.

Главным представителем позиции Х. в *социальной философии* считается †Э. Дюркгейм. Она заключается в утверждении о том, что социальные факты являются отдельными сущностями и не могут быть объяснены только через действия, верования и желания отдельных индивидов. Более того, отдельные действия индивидов обусловливаются объективными социальными практиками. Поэтому для понимания природы социальных фактов отсылка к действиям индивидов не является необходимой.

HOMO SACER (букв. «священный человек») – понятие, введенное итальянским философом Дж. Агамбеном в одноименной книге (тт. 1–3, 1995–2003). Изначально в римском праве понятие *homo sacer* обозначало полностью выведенного за рамки закона преступника-отщепенца, которого нельзя даже принести в жертву в ходе ритуальной церемонии, но можно безнаказанно убить.

Согласно Дж. Агамбену, категория *homo sacer* описывает базовое отношение между человеческой жизнью как простым биологическим фактом и суверенной властью государства как основной формой организации политической жизни. Если традиционная политическая теория со времен Аристотеля описывала политическую жизнь человека как продолжение его физического существования, то примерно с 18 столетия объектом власти постепенно становится то, что Дж. Агамбен называ-

ет «голая жизнь», простое биологическое существование человека как живого существа. Развивая предложенное ↑М. Фуко понятие ↑биовласти, Дж. Агамбен настаивает на его тесной связи с понятием суверенитета как возможности объявить «чрезвычайное положение», приостановив действие закона. Взяв на вооружение известный тезис ↑В. Беньямина о чрезвычайном положении, ставшем в наше время правилом, Дж. Агамбен предлагает считать фигуру *homo sacer* главной формой политического существования человека в современную эпоху. Согласно Дж. Агамбену, свое основное конкретно-историческое выражение фигура *homo sacer* находит в узниках концентрационных лагерей, беженцах и жертвах этнических чисток.

ценность (нем. *Wert*, англ. *value*, фр. *valeur*) – характеристика масштабов ориентации личности или общества. Понятие **ц.** первоначально возникает в экономической науке; в качестве центрального понятия *практической философии* впервые появляется в телеологическом идеализме Р.Г. Лотце. У него **ц.** трактуется лишь как интуитивно постигаемая, но вместе с тем объективно структурированная в своем многообразии. В нем. ↑неокантианстве (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) ценности становятся предметом ↑трансцендентального рассмотрения, масштабом не только для практических, но также логических и эстетических исследований. У Г. Риккерта даже стремление к истине перетолковывается как «трансцендентальное долженствование», при этом он предвосхищает центральный в позднейшей дискуссии вопрос о свободе науки от ценностных суждений.

Аналогичным образом развивается ↑аксиология в Австрии (↑Ф. Брентано, Х. фон Эренфельс, ↑А. фон Мейнонг), где на истолкование формального аспекта иерархии ценностей оказало влияние гуссерлевская ↑феноменология. ↑Э. Гуссерль сосредоточивается прежде всего на различении аксиологических ценностных суждений от логических предикатов.

Наибольшее развитие немецкая философия **ц.** получает в работах ↑М. Шелера и ↑Н. Гартмана. В шелеровском исследовании «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913–1916) **ц.** понимается как объективный феномен, который придается предметам, но может восприниматься и как объективное свойство. Правда, это восприятие осуществляется посредством некоего «чувства ценности» (*Wertfühlen*), не являющегося ни наглядно-образным, ни интеллектуальным. М. Шелер описывает систему ценностей, которая дифференцируется по «уровням» и «модальностям». По М. Шелеру, **ц.** – будучи присущими объектам свойствами – имеют универсальный характер. Равным образом у Н. Гартмана в его работе «Этика» (1926) ценности понимаются как объективные сущности, которые наделены идеальным «в-себе-бытием», подобным бытию математических и логических сущностей. Чувство, ответственное за обнаружение **ц.**, по Н. Гартману, само объективно; отсюда следует, что не может быть никакого конфликта между ценностными чувствами разных индивидов, но может иметь место отсутствие ценностных чувств («ценностная слепота»).

Немецкие концепции **ц.** достаточно рано подвергаются критике с разных сторон. Ф. Ницше выдвигает тезис о «переоценке всех ценностей», субъективном характере полагания ценностей и их подчинении «воле к власти». Позднее ↑М. Хайдеггер критикует отождествление понятий **ц.** и достоинства (Würde), а ↑К. Шмит заявляет о «тирании ценностей». Критика следует и со стороны ↑Л. Витгенштейна, который считает предложения о **ц.** бессмысленными, поскольку нормативные суждения не ↑верифицируются подобно фактическим утверждениям; и от раннего ↑Р. Карнапа, который считает ценностные суждения завуалированными императивами (*Befehlssätze*).

В нач. 20 в. тезис ↑М. Вебера о свободе науки от ценностных суждений инициирует в теории науки т.н. спор о ценностных суждениях, который в 1960-е гг. получает новое продолжение в форме спора о ↑позитивизме. В какой мере наука может обходиться без оценивающих суждений, точнее, может ли она их вообще содержать?

В амер. ↑прагматизме вслед за ↑Ч.С. Пирсом и ↑У. Джеймсом учение о **ц.** развивает ↑Дж. Дьюи. Понимая человека как природное существо, Дж. Дьюи считал **ц.** укорененными в природе и лишь до известной степени интуитивно «обозримыми». Хотя ценностный дискурс возможен, но изначальное схватывание **ц.** в дискурсе нельзя реконструировать. Опираясь на этот ранний период, прагматистские ценностные теории развивали такие мыслители, как ↑Дж. Г. Мид, который касался прежде всего структуры **ц.**, позднее – ↑Х. Патнэм и ↑Р. Рорти.

В совр. философии к этой проблеме подходят с самых разных сторон. Согласно Дж. Л. Маки, **ц.** «изобретаются»; принимая во внимание их относительность, объективистское словоупотребление ведет к заблуждению. В концепции ↑Р. Нозика ценности также трактуются, в конечном счете, как полагаемые, но оспаривается утверждение, согласно которому **ц.**, будучи однажды введены, могут произвольно меняться. По Т. Нагелю, объективные концепции **ц.** суть некое допущение, которого человек должен с необходимостью придерживаться, чтобы ориентироваться в мире, встраивая свои действия в контекст истинности-ложности. Наконец, ↑Ч. Тейлор определяет **ц.** как оформление прагматических, направленных на жизненное благополучие в целом, ориентаций, которые в качестве «желаний второго порядка» определяются рамками осуществления «желаний первого порядка».

С недавних пор в Германии проходят т.н. «дебаты по вопросу принципиальных ценностях», где ставится вопрос о социально обязывающих ценностях перед ли-

цом нарастающего плюрализма. Между тем понятие **ц.** закрепляется наряду с философским обсуждением также и в повседневном общественно-политическом дискурсе, где оно, конечно, часто применяется без необходимой аналитической глубины (ценностная деградация, трансформация ценностей).

ШИЗОАНАЛИЗ – см. **Делез Ж.**

ЭМОЦИИ. В последние годы – объект усиленного философского осмысления, с далеко идущими последствиями для других областей философии: философии морали (↑Этика), теории рациональности, ↑социальной философии и ↑философии культуры. В центре формирования философской теории **э.** стоит вопрос о правильном понимании того, что составляет их суть. В связи с этим сложились два теоретических подхода: (а) когнитивистский и (б) физиологический, или дарвинистский.

Согласно *когнитивистскому подходу*, **э.** представляют собой способ познания, т.е. имеют когнитивное значение. В самом общем плане познавательная способность **э.** состоит в том, что они связаны с объектами и, следовательно, интенциональны (↑интенциональность). Интенциональный анализ **э.** разрабатывали ↑Ф. Брентано, ↑М. Шелер, ↑М. Хайдеггер и ↑Ж.-П. Сартр. В англосаксонском языковом ареале мнение о том, что **э.** интенциональны, подхватил Энтони Кенни, но свою теорию он развивал как формальный анализ языка для выражения эмоций.

Сегодняшние когнитивистские теории анализируют **э.**, опираясь на их языковое выражение и отношение к объектам и миру. Однако когнитивный элемент по отношению к миру рассматривается по-разному. Согласно Э. Кенни, этот элемент включает в себя понятийные содержания. Роберт Соломон, Марта Нуссбаум и Джером Ной полагают, что **э.** суть способ эвалюативного (оценочного) суждения. Некоторые когнитивисты ослабляют эту весьма тесную связь **э.** с познанием и суждением. Патриция Гринпэн и Петер Гольди представляют слабую форму когнитивизма, в которой более важную роль играют аффективные составляющие **э.**

Физиологические и дарвинистские теории **э.** анализируют их в более тесной связи с естественнонаучными толкованиями. При физиологическом подходе существенным признаком **э.** являются соответствующие им состояния ↑тела, которые можно описать с физиологической или психологической точки зрения. Напротив, для дарвинистов главный признак **э.** – это их значение для жизни и выживания вида. Оба этих подхода часто используются вместе, в комбинации друг с другом.

↑У. Джеймс и К.Г. Ланге разработали теорию **э.**, которая сводит их к восприятию определенных психологических состояний. Согласно этой т.н. теории Джеймса–Ланге существенным элементом **э.** являются простейшие телесные реакции, поддающиеся исследованию естественнонаучными методами. Исходной точкой для дарвинистской теории **э.** стала книга Ч. Дарвина «Выражение эмоций у человека и животных». Ч. Дарвин исследовал в ней выражение лиц людей и физиономий животных, чтобы показать значительную схожесть эмоций у тех и других.

Дарвинистскую теорию **э.** развивают Пауль Экман и Нико Фрийя. П. Экман исследует в своих трудах выражения эмоций на лицах людей и физиономиях животных, а Н. Фрийя – функции **э.**, необходимые для жизни и выживания вида. Физиологическая теория **э.** в 20 в. разрабатывалась также Луи Шарланом и Аароном Сломаном. В более выраженном нейропсихологическом направлении ведет работу Антонио Дамазио, который путем эмпирических доказательств ставит под сомнение расхожее представление о противоречии между **э.** и разумом.

ЭГОЦЕНТРИЧЕСКИЙ ПРЕДИКАМЕНТ (эгоцентрическое допущение) – идущее от Р. Декарта и широко распространенное в классической философии представление об особом характере внутреннего опыта, в котором человеку с несомненностью дан факт существования его собственного сознания и благодаря которому он имеет прямое и безошибочное знание о собственных ментальных состояниях. ↑Г. Райл в книге «Понятие сознания» (1949) назвал это допущение «теорией двоякого привилегированного доступа». Вещи и события внешнего мира нам даны через наши восприятия, представления и мысли, их приходится познавать, что сопровождается ошибками и заблуждениями. В отличие от этого сознание необходимым образом постоянно осведомлено обо всем содержимом своего внутреннего мира, а также имеет знание о нем благодаря особому прямому, нечувственному восприятию – рефлексии, интроспекции. Причем и эта постоянная осведомленность (осознание), и это нечувственное внутреннее восприятие предполагаются безошибочными. Поэтому в рамках **э.п.** принимается, что самопознание первично и превосходит по качеству способность постижения внешних вещей и явлений. В совр. философии сознания взаимосвязанные тезисы прямого доступа (прозрачности сознания) и безошибочности (некорректируемости) знания о собственных ментальных состояниях подверглись разнообразной критике и опровержению. ↑Эпистемология также уже не предполагает **э.п.** и доказывает, что знание о собственном сознании в принципиальных моментах не отличается от знания о сознании других людей и вещах внешнего мира.

ЭЙДОС (от греч. *eidos* – вид, идея) – в ↑феноменологии ↑Э. Гуссерля синоним понятия «сущность». Каждому виду фактов (под фактом понимается единичное бытие) присуща собственная сущность – неизменные свойства, неотъемлемые для предметов данного вида. Сущ-

ность постигается не путем сопоставления единичных явлений, но благодаря актам «усмотрения сущности» («идеации»). Э. Гуссерль трактует идеацию как интуицию особого рода, направленную не на единичное как таковое, а на воплощенные в нем универсальные структуры. Сущности могут становиться самостоятельным объектом исследования, означающим условия возможности бытия того или иного вида. Э. Гуссерль настаивает на четком размежевании эмпирических наук о фактах и эйдетических наук о сущностях. Законы последних не содержат фактических предпосылок и не обусловлены реальным положением дел в мире. В собственные задачи феноменологии Э. Гуссерль включает разработку комплекса эйдетических дисциплин (региональных онтологий), призванных выявить сущность разных регионов бытия и стать теоретическим фундаментом эмпирических наук.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ – см. **ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ**

ЭКСПЛИКАЦИЯ – см. **КАРНАП Р.**

ЭКСТЕРНАЛИЗМ – см. **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

ЭЛИМИНАТИВИЗМ – см. **ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ**

ЭЛИМИНАЦИИ МЕТАФИЗИКИ ПРИНЦИП – см. **ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ**

ЭПИСТЕМА (от греч. *epistēmē* – знание) – основное понятие концепции ↑«археологии знания» ↑М. Фуко, представленное в его книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966), в которой европейская культура от Возрождения до наших дней рассматривается как определяемая тремя **э.** – ренессансной, классической и совр. **Э.** у М. Фуко выступает как историческое априори, задающее условия возможности форм культуры и конкретных форм знания определенной эпохи, причем ее основу составляют скрытые структуры, определяющие способ упорядочивания «вещей» в «словах» и обнаруживаемые в системе синхронистических изоморфизмов культурных феноменов. На формирование понятия **э.** повлияли «историческая эпистемология» ↑Г. Башляра и структуралистская традиция в гуманитарных науках, широко представленная во Франции. Выдвигая это понятие, М. Фуко стремился преодолеть традиционную историю идей, строящуюся в соответствии с заданными научно-дисциплинарными членениями и опирающуюся на понятия классической рациональности и объективности знания. В эпоху Возрождения, по М. Фуко, в основе познания лежали категории сходства и подобия, действовавшие в различных своих формах («симпатия–антипатия», «пригнанность», «соперничество» и др.). В классическую эпоху (17 – нач. 19 в.) упорядочивающее мир представление вещей в знаках осуществлялось с помощью категорий тождества и различия, поэтому характерным для нее познавательным средством выступает таблица. В современную эпоху (с нач. 19 в.) освоение мира осуществляется методами интерпретации и формализации. В «Археологии знания» (1969) понятие **э.** не только существенно переосмысляется М. Фуко, но и вообще отходит на задний план. **Э.** здесь – это уже не культурная трансценденталия, задающая способ упорядочивания мира, а подвижная сеть отношений на уровне регулярностей ↑дискурса как практики, налагающая на его конкретные разновидности определенные ограничения. В философии науки понятие **э.** иногда используется в смысле, близком к значению понятия ↑парадигмы, однако при сохранении определенного различия между ними, обусловленного разными мыслительными контекстами формирования этих понятий. Оба понятия подчеркивают своеобразие и дискретность крупномасштабных интеллектуальных формаций, характерных для различных исторических эпох.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ – см. **ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ**

ЭПОХЕ́ (*Epochḗ*) – понятие, заимствованное ↑Э. Гуссерлем в античном скептицизме, буквально означающее у него «воздержание от суждения». Термин **э.** часто употреблялся Э. Гуссерлем в качестве синонима ↑феноменологической редукции. Он обозначает методическую процедуру, благодаря которой происходит переход от естественной к ↑феноменологической установке. Речь идет о «выключении» всего, что представляется значимым в естественной установке – убеждения в реальности мира («генеральный тезис»), всей совокупности научных, культурных, личностных знаний. Смысл **э.** состоит не в сомнении или в отказе от комплекса научных знаний, но в радикальном изменении способа восприятия мира. Благодаря приостановке привычных суждений происходит переход от наивного восприятия мира в модусе объективно данного к осознанию его в качестве феномена, коррелята субъективного опыта. Цель **э.** состоит, по Э. Гуссерлю, в обретении нового бытийного региона «чистого сознания», что подразумевало тематизацию бытийных смыслов мира и выявление их истока в конституирующей активности трансцендентального сознания.

ЭССЕНЦИАЛИЗМ (от лат. essentia – сущность) – термин, которым ↑К. Поппер обозначил установку в философии науки, сформированную убеждением в том, что конечной целью науки является познание «сущностей», лежащих в основе наблюдаемых явлений. Предполагается также, что эта цель достижима, т.е. научные теории, вполне раскрывающие эти сущности, являются истинными, и потому неизменными, а их рациональная критика невозможна. **э.** восходит к рационалистической

традиции Платона, он получил новую интерпретацию в эпоху Возрождения, став гносеологической предпосылкой науки у Г. Галилея и И. Ньютона. Новоевропейская наука, осознав себя единственно надежным средством миропознания, создала метод рациональной реконструкции опытных данных, позволявший объяснять их как следствия из универсальных законов, выражающих «истину мира». Спор между рационализмом и эмпиризмом об основаниях человеческого познания в эпоху становления классической науки затрагивал методологическую сторону последней, но не ее эссенциалистскую установку. Основы критики **э.** были заложены Д. Юмом и И. Кантом, а дальнейшее развитие методологии остро поставило вопрос о границах, пересечение которых превращает науку в метафизическую спекуляцию, лишенную прочной опытной основы. **Э.** противостоит ↑позитивизм (от О. Конта до наших дней), отрицающий «сущности», нередуцируемые к наблюдениям, и ↑инструментализм, рассматривающий научные теории как инструменты, помогающие связывать высказывания о явлениях отношениями выводимости, но оставляющий за рамками научного ↑объяснения попытки установить такие отношения между высказываниями о «сущностях» и высказываниями о наблюдаемых явлениях. К. Поппер показал, что инструментализм и **э.** ограничивают рациональную критику как движущую силу научного познания: первый – тем, что делает бессмысленной идею эмпирического опровержения теории (инструменты не опровергаются, а лишь заменяются с изменением сферы их применимости), второй – тем, что предполагает окончательные объяснения. Эссенциалистское допущение о «скрытых сущностях», бесполезное с методологической т. зр., может оказаться тормозом развития науки, если превращается в догму, препятствует постановке новых проблем и выдвижению смелых гипотез. Однако оно не бессмысленно и, возможно, полезно, если относится к сфере вненаучных убеждений, напр., метафизических догадок, способных стимулировать научное творчество.

ЭТИКА ДИСКУРСА (нем. *Diskursethik*) – концепция, предложенная в ходе дискуссий 1970–1980-х гг. ↑К.-О. Апелем («Дискурс и ответственность: Проблема перехода к постконвенциональной морали») и ↑Ю. Хабермасом («Моральное сознание и коммуникативное действие»). **Э.д.** претендует на преодоление теоретических трудностей, с которыми сталкивается философия, когда она в поисках обоснования опирается на аргументы формальной логики. Формально-логическая (дедуктивная) аргументация обречена на непреодолимые препятствия троякого рода. Она либо впадает в бесконечный регресс, либо движется по кругу, либо вынуждена обрывать процесс аргументации, выдвигая некое допущение в качестве не подлежащей обсуждению догмы. К.-О. Апель и Ю. Хабермас не отказываются от поиска «последних», несомненных оснований философского рассуждения; но они ведут этот поиск не посредством дедукции, а посредством рефлексии на условия возможности интерсубъективно значимой аргументации. Такая рефлексия носит одновременно и эпистемологический (теоретико-познавательный), и этический характер. Она опирается на представление о ↑дискурсе как свободном обмене аргументами, в который вступают с целью достижения взаимного понимания. Центральное положение, или фундаментальный императив, **э.д.** провозглашает, что лишь те нормы могут претендовать на значимость, которые встречают (или способны встретить) согласие всех потенциальных участников практического дискурса. Принципиальным условием, благодаря которому практический дискурс может состояться, является свобода от принуждения. Единственный вид принуждения, который имеет здесь место, – это принуждение лучшего аргумента. Идеи **э.д.** вдохновили целый ряд североамериканских авторов – в частности Шейлу Бенхабиб, Эмми Гутман и др. – на разработку концепции «делиберативной демократии» (*deliberative democracy*). В то же время **э.д.** была подвергнута критике за абстрагирование от пронизывающих всякий дискурс отношений ↑власти.

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ (англ. *language games*) – одно из основных понятий поздней философии ↑Л. Витгенштейна. Для критики философских представлений о языке и языковом значении Л. Витгенштейн развивает особый методологический прием рассмотрения реальных или воображаемых фрагментов языковой деятельности, – что проще, чем рассмотрение языка в целом. Простота этих фрагментов способствует выпуклому показу черт языка, на которые нужно обратить внимание. Такие примитивные способы использования языка Л. Витгенштейн уподобляет играм, в которых дети учатся говорить: «Это целое, состоящее из языка и действий, с которыми он связан, я буду называть языковой игрой» («Философские исследования», § 7). **Я.и.** есть нерасторжимое единство языка, его употребления и определенной деятельности, причем правила языкового поведения неотделимы от правил конкретного вида деятельности. Идея **я.и.** показывает, что язык есть составляющая человеческой деятельности.

Сопоставляя воображаемые **я.и.** с реальным языком, легко указать черты, которыми обладает язык. Рассмотрение языковой деятельности как игры подчеркивает, что она подчиняется определенным правилам (↑Следование правилу). Для пояснения своих идей относительно языка и значения Л. Витгенштейн часто использует сравнение с шахматной игрой. Так, значение понятия «шахматный король» определяется всей системой правил шахматной игры, оно не существует вне этих правил. Аналогично, значениями слов не являются объекты независимой от языка внеязыковой

реальности; они создаются правилами **я.и.** Выучить значение слова значит выучить его использование в определенной **я.и.**

В различных Я. и. одни и те же слова имеют разные употребления, т.е. разные значения. Философские затруднения, по Л. Витгенштейну, возникают, когда смешивают разные **я.и.** или обсуждают значение слова, игнорируя **я.и.**, в которых оно употребляется. Возможны самые разнообразные **я.и.**, в которых слова имеют разные функции и по-разному относятся к реальности. Среди них нельзя выделить каноническую форму, к которой, якобы, должно сводиться все наблюдаемое разнообразие. Нельзя также объявлять к.-л. одну из них выражением сущности языка.

Каждая **я.и.** опирается на определенные базисные положения (правила), которые явно или неявно принимаются всеми участниками. Они не могут подвергаться сомнению в данной **я.и.**, т.к. являются условиями осмысленности любых «ходов» в ней, напр., сомнения, проверки, обоснования. Соответственно, они не могут иметь обоснования: «Как будто процесс обоснования когда-нибудь не приходит к концу? Но таким концом служит не голословное предположение, но образ действий, не имеющий обоснования». Л. Витгенштейн отмечает, что есть причины, по которым люди принимают и сохраняют определенные **я.и.**, но причина не является обоснованием в смысле классической эпистемологии. Различные **я.и.**, как и ↑формы жизни, невозможно сравнивать по тому, соответствуют они реальности или не соответствуют, ибо базисные положения **я.и.** определяют, что выступает в данной **я.и.** в качестве реальности.

Каждая (реальная или придуманная) **я.и.** выступает как целостная и замкнутая система. Не имеет смысла говорить, что она неполна. Например, наш язык не был неполон до изобретения химических символов.

персоналии

Адорно (Adorno) **Теодор В.** (Визенгрунд, Wiesengrund – фамилия отца; **А.** – фамилия матери) (1903–1969) – нем. философ, социолог, музыковед, композитор, ведущий представитель ↑Франкфуртской школы (наряду с ↑М. Хоркхаймером). В 1921–1924 учился во Франкфуртском ун-те, в 1925 изучал композицию у А. Берга в Вене. В 1928–1931 редактор венского авангардистского музыкального журнала «*Der Anbruch*». В 1931–1933 доцент Франкфуртского ун-та, в 1934–1937 в Великобритании, в 1938–1949 в США. С 1949 во Франкфурте-на-Майне, проф. ун-та (с 1950), руководитель Института социальных исследований (с 1953), председатель Немецкого социологического общества (с 1963).

В критике культуры и общества, развитой **А.**, сплетаются многообразные идейные источники: гегелевская диалектика господства и рабства, марксова теория товарного фетишизма и ↑овеществления человеческих отношений (в неомарксистской (↑Неомарксизм) интерпретации ↑Д. Лукача), концепция «рациональности» ↑М. Вебера, ↑психоанализ ↑З. Фрейда, равно как опыт художественного авангарда первых десятилетий 20 в. В программном соч. «Диалектика Просвещения» (1947), созданном совместно с ↑М. Хоркхаймером в 1939–1944, анализируются внутренние противоречия исторического процесса «рационализации» («просвещения»), восходящего к истокам европейской цивилизации (Одиссей как парадигматическая фигура становления индивидуального самосознания и «демифологизации» мира) и достигающего кульминации в Новое время: прогресс в рациональном овладении природой сопровождается превращением разума в простой инструмент господства, подавлением внутренней (человеческой) природы, ↑отчуждением человека от самого себя. С торжеством инструментального отношения к миру средства становятся целью, и «просвещение» обращается в «миф». В центре внимания **А.** – регрессивные социально-антропологические изменения (отмирание рефлексии, замена ее стереотипными реакциями и мысленными клише и т.п.), связанные со стандартизацией отношений в монополистическом «управляемом обществе» и развитием массовой культуры. В период пребывания в США **А.** и его сотрудниками было проведено социологическое и психоаналитическое исследование разных типов личности с т. зр. предрасположенности к принятию «демократического» или «авторитарного» руководства.

А. критиковал неопозитивистский идеал «научной» философии как нейтрального описания сущего (в 1961 **А.** выступил оппонентом ↑К. Поппера в т.н. споре о ↑позитивизме в немецкой социологии), а также реставрацию онтологии в феноменологии ↑Э. Гуссерля и ↑экзистенциализме. В своей «Негативной диалектике» (1966)

А. развивает идеи антисистематической «отрицательной диалектики», в которой сливаются теоретико-познавательные и социально-критические мотивы. В отличие от Г.В.Ф. Гегеля, отрицание у него перестает быть моментом перехода к к.-л. новому синтезу – оно выступает и как релятивирование всякой замкнутой системы понятий, и как отрицание наличной действительности во имя конкретной возможности «утопии», не формулируемой в виде к.-л. позитивной модели. Неотъемлемая от критической рефлексии «устремленность к иному», сопровождающая представление о мировой истории как перманентной катастрофе, восходит к традиции иудейского мессианизма, воспринятого **А.** в его секуляризованной форме через ↑Э. Блоха и ↑В. Беньямина.

В противостоянии абстрактной систематике «идентифицирующего мышления» **А.** вслед за В. Беньямином видит цель философии в раскрытии индивидуальной специфики единичного и особенного, выявлении с помощью свободной «констелляции» понятий («ансамбля моделей») «непонятийного», «нетождественности» предмета самому себе в перспективе его возможного бытия «иным». Однако наиболее адекватно опыт «нетождественного» может передать, согласно **А.**, искусство – «наместник» природы в ее неподавленной индивидуальности, «социальная антитеза обществу, непосредственно не выводимая из него». «Опосредованная непосредственность» искусства, определяемая конфигурацией его полярных начал – миметически-выразительного и конструктивно-рационального, «являет» истину, не высказывая ее: в силу непонятийного языка искусства явленное им требует интерпретации, никогда ею не исчерпываясь.

В концепции «новой музыки» как протокольной фиксации «непросветленного страдания» – в противоположность гармоническому преображению страстей, свойственному классической музыке, – **А.** исходит из опыта композиторов новой Венской школы А. Шенберга (его монодрама «Ожидание» – «сейсмограмма травматического шока»), А. Берга, А. Веберна. Считая необратимой тенденцию имманентного развития музыкального материала в направлении интеграции всех его отдельных параметров, достигающего кульминации в двенадцатитоновой технике А. Шенберга (возврат к «свободной атональности» его раннего периода был бы, согласно **А.**, регрессом), **А.** отвергает реставрацию отживших музыкальных форм, характерную, напр., для неоклассицизма, и выступает с критикой формирующегося в лоне массовой музыкальной культуры «регрессивного слышания», диссоциирующего воспринятое на стереотипные элементы и не способного к восприятию художественной формы как целого. Проблематичной оказывается выдвинутая **А.** идея «неформальной музыки», преодолевающей контроверзу «тотального детерминизма» додекафонии и сериальной музыки и «абсолютной случайности» алеаторики.

А. – автор ряда музыкальных произведений (песни на слова С. Георге, Г. Тракля, О. Кокошки, Г. Хайма, Б. Брехта; камерная музыка, сочинения для оркестра и хора). Был музыкальным консультантом Т. Манна в его работе над романом «Доктор Фаустус». Свойственные **А.** стремление к максимальной концентрации изложения и афористическая лаконичность стиля сложились под влиянием австр. писателя и публициста К. Крауса.

Соч.: Диалектика Просвещения. Философские фрагменты (совм. с М. Хоркхаймером). М.–СПб., 1997; Избранное: социология музыки. М.–СПб., 1999; Проблемы философии морали. М., 2000; Исследование авторитарной личности (совм. с Р.Н. Сэнфорд, Э. Френкель-Брюнсвик, Д. Дж. Левинсон). М., 2001; Философия новой музыки. М., 2001; Эстетическая теория. М., 2001; Негативная диалектика. М., 2003; Gesammelte Schriften. Bd. 1–20. Fr./M., 1970–1986; Metzger H.-K., Riehn R. (Hg.) Kompositionen. Bd. 1–2. München, 1980.

Лит.: *Grenz Fr.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Fr./M., 1975; Linder B., Lüdke W. M. (Hg.). Materialien zur ästhetischen Theorie Th. W. Adornos. Konstruktion der Moderne. Fr./M., 1980; *Friedenburg L. v., Habermas J.* Adorno-Konferenz 1983. Fr./M., 1983; *Müller U.* Erkenntniskritik und Negative Metaphysik bei Adorno. Fr./M., 1987; *Kager R.* Herrschaft und Versöhnung. Einführung in das Denken Th. W. Adornos. Fr./M., N. Y., 1988; *Scholze B.* Kunst als Kritik: Adornos Weg aus der Dialektik. Würzburg, 2000.

Айер (Ayer) **Альфред Джулиус** (1910–1989) – брит. аналитический философ. Проф. Лондонского (1946–1959) и Оксфордского (1959–1978) ун-тов. Философские идеи **А.** сформировались под влиянием ↑логического позитивизма и британского эмпиризма. В своей первой книге «Язык, истина и логика» (1936), принесшей ему широкую известность, выступает блестящим пропагандистом идей ↑Венского кружка в англоязычном мире. Главное внимание в книге **А.** уделяет формулировке принципа ↑верификации, который трактует как критерий осмысленности предложений. Помимо эмпирически верифицируемых предложений познавательным значением, считает **А.**, также обладают аналитические высказывания, выражающие необходимые априорные истины, прежде всего истины логики и математики. Их значение определяется принятыми лингвистическими конвенциями. В духе логического позитивизма **А.** отказывает в познавательном значении предложениям метафизики и теологии, равно как и ценностным высказываниям этики и эстетики, которые, по его мнению, выражают лишь эмоциональное отношение говорящего к предмету его речи. Отстаивая ↑эмотивизм в этике, **А.** полагает, что к такого рода высказываниям не применима истинностная характеристика. Назначение философии он видит в логическом анализе, направленном на прояснение смысла научных терминов и предложе-

ний. В трактовке природы знания о внешнем мире **А.** придерживается строго феноменалистической позиции, настаивая на возможности перевода предложений о материальных объектах в предложения о чувственных данных. Защита феноменализма в лингвистическом духе продолжена им и в работе «Основания эмпирического знания» (1940), в которой он частично пересматривает и более сдержанно формулирует свои взгляды о верификации и природе аналитических истин. Аналитические высказывания уже не трактуются им в чисто конвенциональном духе, однако их необходимый характер признается следствием принятия определенного набора правил. Попытки **А.** сформулировать строгий эмпирический критерий значения оказались безуспешными, и он признал, что предложения, фиксирующие непосредственный опыт, не являются окончательными верификаторами, ибо никакая совокупность утверждений о чувственных данных не может быть эквивалентной утверждению о физическом объекте. Тем не менее, он продолжает настаивать на существовании тесной связи между значением предложения и его эмпирической проверкой. В работе «Проблема знания» (1956) **А.** исследует основания достоверного знания в поисках ответа на скептические доводы. Развивая традиционную концепцию знания как «истинного обоснованного мнения», **А.** усматривает предпосылки философского скептицизма в выводном характере наших знаний: о физических вещах мы судим на основе выводов из чувственного опыта, о прошлом – на основе выводов из имеющихся свидетельств и т.п. Подробно разбирая четыре способа «решения» скептических проблем – с позиций наивного реализма, редукционизма, научного подхода и метода дескриптивного анализа, – **А.** заключает, что кажущаяся неразрешимость скептических проблем объясняется их надуманностью. В своих поздних работах **А.** большое внимание уделяет проблемам причинности и индукции, в решении которых во многом следует юмовской традиции, отрицая, в частности, возможность решения проблемы индукции с помощью понятия вероятности. В конечном счете, **А.** отходит от феноменализма, квалифицируя свою позицию как «усовершенствованный реализм», главное отличие которого состоит в том, что физический мир, выстраиваемый из элементов чувственного мира, объявляется онтологически независимым от этих элементов.

Соч.: Философия и наука // Вопросы философии. 1962, №1; В защиту эмпиризма // Эпистемология и философия науки. 2004, № 1; Language, Truth and Logic. L., 1936 (рус. пер. отд. глав – Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993; Логос. 2006, № 1); The Foundation of Empirical Knowledge. L., 1940; The Problem of Knowledge. L., 1956; Metaphysics and Common Sense. L., 1969; Probability and Evidence. L., 1972; The Central Questions of Philosophy. L., 1973; Philosophy in the Twentieth Century. L., 1982.

Ален (Alain) (псевд.; наст. фам. и имя: Шартье (Chartier) Эмиль-Огюст) (1868–1951) – фр. философ, эссеист, литератор, публицист. Получил философское образование в Эколь Нормаль, с 1892 – агреже философии, с 1893 по 1933 преподавал философию и риторику в учебных заведениях, в том числе в Лицее Генриха IV в Париже, в качестве публициста активно сотрудничал с периодическими изданиями, в 1951 был удостоен высшей премии Франции в области литературы. Главную задачу философии **А.** видел в том, чтобы научить человека искусству быть мудрым и жить достойно. Свою концепцию он излагал в форме эссе, суждений (*propos*) и трактатов, посвященных широкому кругу проблем философии, морали, науки, искусства, политики, педагогики. Продолжая традицию рефлексивной философии Р. Декарта, И. Канта, Ж. Ланьо, **А.** уделял значительное внимание теории суждения. По его мнению, способность суждения является уникальным даром, присущим человеку. Выносить суждение означает организовывать реальность согласно замыслу субъекта познания, осуществлять акт творчества, привносить смысл в мир. Необходимо подвергать проверке истинность суждений с помощью сомнения, решительно опровергать заблуждения, вымысел и предрассудки.

Ведущими темами этической концепции **А.** являются проблемы обоснования морали и свободы в качестве важнейших характеристик бытия человека. С т. зр. философа, не существует абсолютных и общезначимых этических норм. Тем не менее, в сознании субъекта присутствует надежный нравственный ориентир – совесть, спонтанно и бескомпромиссно реагирующая на несоответствие должного и сущего. Основным моральным требованием является обязанность быть свободным, мыслить и действовать. Человек должен активно искать истину, созидать ценности, иметь волю следовать своему подлинному предназначению. Высшей этической добродетелью **А.** считает мудрость в стоическом смысле как способность личности обрести независимость от стихии внешних обстоятельств и собственных страстей, прийти к состоянию самодостаточности, душевного равновесия и счастья.

Соч.: Суждения. М., 2000; Oeuvres en 4 volumes. Bibliothèque de la Pléiade. P., 1956–1970; Système des beaux-arts. P., 1920; Eléments de Philosophie. P., 1941; Lettres sur la philosophie première. P., 1955.

Альберт (Albert) **Ганс** (р. 1921) – нем. философ, социолог, экономист, проф. Гейдельбергского ун-та. **А.** исходит из проблемы связи познания и деятельности, т.е. проблемы рациональности человеческой практики. Первоначально стоял на дуалистических позициях, трактуя познание как анализ вероятностей, представляющий собой рациональную сторону практики. Другую ее сторону составляет выбор, имеющий экзистенциальную природу, а потому принципиально не раци-

онализируемый. Наука, стремящаяся рационально подойти к анализу ценностных проблем (социология, политология, политэкономия), рассматривается им как ↑идеология. Под влиянием ↑К. Поппера **А.** радикально пересматривает свою дуалистическую концепцию практики. Стремясь преодолеть дихотомию познания и выбора, он утверждает, что познание само по себе пронизано выбором, а выбор зиждется на рациональном основании. Поэтому проблема рациональности рассматривается им как «всеобщая проблема методической практики», она не может быть ограничена сферой познания. Т.о. открывается возможность рационального исследования и критики буквально всех сфер деятельности, любого рода норм, оценок, решений. Для этого необходима выработка «принципов перехода» (*Überbrückungsprinzipien*) – методов преодоления «пропастей», разделяющих нормативные системы, существующие в различных областях познания и деятельности. Следствием (и одновременно орудием) такого преодоления является просвещение, открывающее возможность рационального социального управления. Следуя К. Попперу, **А.** подвергает критике догматизм традиционной философии, выдвигая в качестве принципов собственного подхода критицизм, ↑фаллибилизм и ↑критический реализм. Развивая идеи Г. Динглера, **А.** сформулировал модель критики принципа достаточного основания («трилемма Мюнхаузена»). Согласно **А.**, идея обоснования предполагает одну из трех равным образом неприемлемых логических стратегий: (1) бесконечный регресс обоснований, где каждая вновь обнаруженная ступень в свою очередь требует обоснования, и так *ad infinitum*; (2) остановка процесса в некоем определенном пункте; такая стратегия не ведет к рациональному обоснованию, ибо выбор конечного пункта, где обрывается процесс рациональной аргументации, произволен, т.е., в конечном счете, иррационален; 3) логический круг, который также не может вести к обнаружению автономного фундамента познания. Идея обоснования оказывается в результате столь же парадоксальной, сколь и попытка барона Мюнхаузена вытянуть себя из болота за собственную косицу. Парадоксы обоснования, формулируемые таким образом, возникают в силу абсолютизации формально-логических моментов, следующей из трудности интерпретации принципа достаточного основания. В целом, несмотря на ряд интересных идей, концепция **А.** представляет собой абсолютизацию попперовской логики исследования как универсальной методологии и распространение ее на широкий круг философских и социально-научных проблем.

Соч.: Трактат о критическом разуме. М., 2003; Marktsoziologie und Entscheidungslogik. B., 1967; Konstruktion und Kritik. Hamburg, 1972; Aufklärung und Steuerung. Tübingen, 1976; Traktat über rationale Praxis. Tübingen, 1978; Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen, 1982.

Лит.: *Eheling G.* Kritischer Rationalismus? Zu Hans Alberts Traktat über kritische Vernunft. Tübingen, 1973; *Keiith H.* Realität und Wahrheit. Zur Kritik des kritischen Rationalismus. Tübingen, 1982; *Spinner H.* Ist der kritische Rationalismus am Ende? Weinheim u. a., 1982; *Kuhlmann H.* Reflexive Letzbegrundung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik. Freiburg, 1985.

Альтюссер (*Althusser*) **Луи Пьер** (1918–1990) – фр. философ. Несмотря на католические убеждения юности, **А.** в 1948 вступает в Коммунистическую партию, членом которой остается вплоть до 1980. Философское образование получает под руководством ↑Г. Башляра. На протяжении более чем 30 лет преподает философию в Эколь Нормаль. С выходом в свет первой оригинальной работы **А.** «За Маркса» (1965) вокруг него складывается группа молодых теоретиков (Э. Балибар, Р. Эстабле, П. Машере, Ж. Рансьер), в сотрудничестве с которыми **А.** публикует ряд коллективных монографий и издает журнал «*Cahier pour l'Analyse*». В 1970-е гг. **А.** работает в основном в жанре политики и самокритики: в 1973 выходят «Элементы самокритики», в 1978 – «Почему я не могу оставаться в Коммунистической партии Франции». В ноябре 1980, находясь в состоянии глубочайшего психического кризиса, **А.** убивает свою многолетнюю подругу и жену Элен Леготье. Начавшийся против него судебный процесс прекращается за невменяемостью подсудимого.

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

А. примыкает к традиции марксизма, хотя и серьезно модифицирует последнюю. В книге «За Маркса» он разделяет марксизм на две сферы: науку (исторический материализм) и философию (диалектический материализм). Осмысление отношения между этими двумя дисциплинами станет осью последующей работы **А.** Наиболее существенные понятия, в которых развертывается его мысль: практика, ↑сверхдетерминация, комплексное (структурированное) целое, (практическая) идеология, эпистемологический перелом. Практика определяется как процесс «трансформации без субъекта». Определенная практика дефинируется как специфическая комбинация трех инстанций: исходного материала (всеобщность I) средств производства, его изменяющих, (всеобщность II), и производимого продукта (всеобщность III). То, что исторически существует как

общественное бытие, есть не что иное, как совокупность многообразных практик. Поэтому невозможна такая концепция социальной действительности, которая схватила бы сущность последней. То, что существует, состоит из ряда не сводимых друг к другу практик. В период написания «За Маркса» **А.** различал четыре формы практики: экономическую, политическую, идеологическую и теоретическую.

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

А. делает различие между практической и теоретической идеологией, связывая это различие с различными функциями, ею выполняемыми. Для идеологии характерно то, что в ней реальное отношение к социальному миру соединено с отношением воображаемым. Она представляет собой бессознательно «переживаемое» или «воображаемое» отношение людей к реальным условиям их существования. Т.о., идеология, по **А.**, есть выражение отношения людей к их миру, т.е. (сверхдетерминированное) единство реального и воображаемого отношений к реальным условиям их существования. В работе «Идеология и идеологические аппараты государства» (1970) **А.** переходит от понятия «репрессивного государственного аппарата» к понятию «идеологического государственного аппарата»; место критики ↑идеологии, определявшей идеологию как феномен сознания, занимает теория механизмов производства идеологии, функционирующих в материально существующих аппаратах. Основной и центральный механизм работы идеологического аппарата государства – конституирование субъекта через «окрик», или «вызов» (↑Интерпелляция): «идеология конституирует индивидов в качестве субъектов».

Ключевое понятие **А.** – эпистемологический перелом. Продолжая проблематику дисконтинуума, революций и переломов в истории науки, как она разрабатывалась Г. Башляром, **А.** ведет речь о переломе в истории познания, осуществленном К. Марксом. Наука, созданная последним, есть наука о структурах и механизмах функционирования различных способов производства, а также о переходах от одного способа производства к другому. Эта наука не является результатом развивающегося логического ряда: знание, ею поставляемое, не вытекает из предшествующих теорий. Эпистемологический перелом в сфере философии связан, по **А.**, с появлением диалектического материализма. Марксистская философия определяется как теоретическая практика, как теория истории производства знаний и как наука о научности науки (теория эффектов познания). В противоположность «традиционной» теории познания марксистская философия не развивает теорий cogito, а занимается механизмами производства познания. Фундаментальный принцип марксизма как философии – различение между реальным объектом и объектом познания: последний существует в рамках автономных порядков и подчиняется собственным структурным законам. Полемизируя с эмпиристскими концепциями, **А.** показывает, что процесс познания функционирует не как абстрагирование от реального, но представляет собой осуществляемое мышлением конструирование объекта познания, посредством которого производится «мыслительное присвоение находящегося вне мышления реального объекта». После публикации труда «Читать "Капитал"» в работах **А.** намечается отчетливая тенденция к принижению роли эпистемологии и подчеркиванию роли политического. Переосмысляя понятие философии и ее отношение к науке, **А.** утверждает, что философия не создает позитивной теории теоретической практики, а сама становится практикой. К. Маркс, согласно **А.**, «основал не новую философию практики, а новую практику философии». Отношение философии к науке зависит от отношения философии к политике: «философия репрезентирует классовую борьбу в сфере науки».

Соч.: Ленин и философия. М., 2005; За Маркса. М., 2006; Lire le Capital (avec E. Balibar, R. Establet, P. Machery, J. Ranciere). 2 V. P., 1965; Philosophie et philosophie spontanée des savants. P., 1967; Réponse à John Lewis. P., 1973; Eléments d'autocritique. P., 1974; Écrits sur la psychoanalyse. P., 1993; Sur la philosophie. P., 1994.

Лит.: *Balibar E.* Ecrits pour Althusser. P., 1991; *Bruehmann E.* Der Begriff des Hundes bellt nicht. Wiesbaden, 1980; *Dowling W.L.* Jameson, Althusser, Marx. An Introduction to the political Unconcious. N. Y., 1984; *Kaplan E.A., Spinker M.* The Althusserian Legacy. L., 1993.

Апель (Apel) **Карл-Отто** (р. 1922) – нем. социальный философ и философ морали. Широкую известность **А.** принесли, прежде всего, его работы по обоснованию дискурсивной этики (↑Этика дискурса). Основной труд **А.** – «Трансформация философии» (1972) – представляет собой собрание статей, написанных в период с сер. 1950-х по нач. 1970-х гг. В этих статьях видна проделанная **А.** эволюция – от герменевтической философии ↑М. Хайдеггера и семантики гуманизма к ↑аналитиче-

ской философии и ↑семиотике. Особое значение для развития концепции **А.** имела семиотическая трансформация трансцендентальной логики И. Канта, осуществленная К.-О. Апелем под влиянием ↑прагматизма ↑Ч. Пирса. В отличие от И. Канта, **А.** делает исходным пунктом трансцендентальной философии не субъекта, а интерсубъективность. Дело для него заключается в том, чтобы выявить *формальные и априорные условия* ↑дискурса, которые не могут быть опровергнуты. Их нельзя опровергнуть потому, что сама попытка опровержения имплицитно содержит в себе признание этих условий. Тот, кто оспаривает всеобщую и необходимую значимость дискурсивных условий, впадает в «перформативное противоречие».

А. притязает на последнее обоснование норм, делающих возможным дискурс как таковой. Этим притязанием его концепция отличается не только от ↑релятивизма, ↑постмодернизма и теорий, строящих обоснование на понятии когерентности, но и от ↑Ю. Хабермаса, который развивает дискурсивную этику, не обращаясь к поиску последних оснований. Что касается классической трансцендентальной философии кантовского образца, то позиция **А.** отличается от нее тем, что в центре философской рефлексии здесь находится не сознание, а язык, и тем самым – коммуникативное сообщество.

В своем втором принципиально важном произведении – «Дискурс и ответственность» (1988), **А.** обращается к проблемам практического применения своей формальной этики. Эта этика разворачивается двухступенчатым образом. На первой ступени происходит «формально процедурное последнее обоснование», на второй – «консенсусно-коммуникативное обоснование содержательных норм». Цель такой процедуры состоит в освобождении субъекта от чрезмерной когнитивной нагрузки, которую на него налагает кантовская этика. В подобной «разгрузке» **А.** усматривает свое преимущество перед И. Кантом. С целью обезопасить дискурсивную этику от обвинений в недостаточной научной строгости и предвзятости (т.е. в том, что ↑М. Вебер называл «критикой мнений», или *Gesinnungskritik*) **А.** вводит «*дополнительный принцип этической ответственности*». Этот принцип (используемый также и для дистанцирования от Ю. Хабермаса), призван дополнить стремящиеся к универсальности основоположения дискурсивной этики таким образом, чтобы позволить ей успешно отвечать на глобальные вызовы политико-стратегического характера.

Соч.: Трансформация философии. М., 2001; Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1980; Transformation der Philosophie. Fr./M., 1973; Der Denkweg von Ch. S. Pierce. Fr./M., 1975; Die «Erklären/Verstehen» – Kontroverse in transzendentalpragmatischen Sicht. Fr./M., 1979.

Лит.: *Albert H.* Transzendentale Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott. Hamburg 1975; *Reese-Schäfer W.* Karl-Otto Apel zur Einführung, Hamburg, 1990.

Арендт (Arendt) **Ханна** (1906–1975) – политический теоретик, философ, или (она не любила называть себя философом) «профессиональный мыслитель». Сложно определить и национальную принадлежность **А.** Она выросла в немецкоязычной секуляризированной еврейской семье (ее предки по обеим линиям происходили из Российской империи, бабушка была русскоязычной). Получив немецкое гуманитарное образование, с 1924 по 1928 изучала философию в ун-тах Марбурга, Фрейбурга и Гейдельберга (где защитила под руководством ↑К. Ясперса диссертацию, посвященную понятию любви у Бл. Августина). В Марбурге ее учителем был ↑М. Хайдеггер, с которым у нее был роман. Во Фрейбурге один семестр слушала лекции ↑Э. Гуссерля. Тем не менее **А.** отказывалась признавать себя немкой, а представлялась еврейкой. В 1933, после прихода нацистов к власти, **А.** сразу уезжает в эмиграцию. Попадает в Париж, где долгое время работает в сионистской организации «Молодежная Алия», переправляющей молодых евреев в Палестину. Знакомится с французскими и немецкими (эмигрировавшими) интеллектуалами – ↑Р. Ароном, ↑В. Беньямином, ↑А. Кожевым, ↑А. Койре. В 1940, после оккупирования Франции нацистами, **А.** с мужем бегут в США. Там они поселяются в Нью-Йорке, где **А.** (до 1952) работает в различных еврейских организациях. Публикует ряд статей по стратегии и тактике сионизма. В годы войны выступает за создание еврейской армии для борьбы против нацизма. Однако в 1948 не принимает образование Израиля, выступая, скорее, за федерацию с Палестиной и за универсалистский пересмотр сионистской идеологии. В 1951 **А.** получает американское гражданство и с большой серьезностью относится к своей американской идентичности. После переезда в США пишет на английском языке. В 1953 получает первый профессорский пост и после этого, вплоть до смерти, работает в различных ун-тах США. Будучи известным политическим теоретиком, **А.** постоянно пишет публицистические статьи и участвует во многих важнейших дебатах американского общества. После войны регулярно ездит в Европу, публикует в Германии свои работы и восстанавливает отношения с К. Ясперсом и М. Хайдеггером (с которым поначалу порвала из-за его участия в нацистском движении). Переписывается с обоими философами на протяжении всей жизни (в наст. время эта переписка опубликована).

А. – один из наиболее влиятельных политических мыслителей 20 в. При своем несистематическом, эссеистическом, парадоксалистском стиле письма она всерьез претендовала на разработку систематической аналитики политического и на определение круга основных политических понятий (↑Власть, авторитет, насилие, ↑Свобода). Уйдя из «первой» философии в более прак-

тическую область, она отрицает – вслед за многими крупнейшими мыслителями последних двух веков – свою принадлежность к философам. Вместе с тем **А.** отличает строгий философский, беспредпосылочный подход к политическим явлениям, почерпнутый ею у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и К. Ясперса. Основной нерв мысли **А.** – стремление выстроить неметафизическую, посюстороннюю ↑онтологию, которая бы сохраняла пространство для человеческой свободы, а не сводила человека к «объективной» игре причин и следствий. Эта онтология *феноменальна*, она исходит из явления, а не из скрытой за ним истины. Зоной ее оказывается, по **А.**, *политика* (или «область публичного») – несводимая к государству и вообще к субъекту. Центральным термином такой политики становится свободное *действие* (праксис). Для метода **А.** особенно характерны, по ее собственному признанию, настоятельно проводимые ею *различения* (напр., между трудом, производством и поступком, между властью и насилием, политикой и экономикой). **А.** всегда придает своим различениям оценочный смысл и настаивает на их необходимости, объясняя исторические катастрофы неразличающим мышлением, стиранием перегородок – триумфом абстрактных, однородных форм жизни. Первая крупная работа **А.**, сразу принесшая ей известность, – «Истоки тоталитаризма» (1951); пространное, философски ориентированное историческое исследование, состоящее из трех частей: «Антисемитизм», «Империализм» и собственно «Тоталитаризм». Антисемитизм и империализм – не непосредственные причины, а скорее предпосылки ↑«тоталитаризма» (под которым **А.** имеет в виду исключительно нацистскую Германию и сталинский Советский Союз и который является новым, беспрецедентным типом режима). В своей трактовке тоталитаризма **А.** объединяет мотивы критики массового общества (идущие от К. Ясперса, в ряду многих других теоретиков «масс») с мотивами критики рассудочной ↑метафизики (идущими от М. Хайдеггера). Она опирается как на марксистскую традицию (критика империализма, ↑идеологии, ↑отчуждения), так и на традицию консервативную (понятие «масса», разрушение устойчивых институтов и т.д.).

«Тоталитаризм» выводится **А.** из предпосылок, возникших в позднекапиталистическом, буржуазном обществе. Это эксцесс таких внутренних пороков капитализма, вооруженного либеральной идеологией, как отчуждение, атомизация индивидов, ↑сциентизм, примат экономики над политикой. Само возникновение тоталитаризма внезапно, и оно сразу устанавливает связную систему общественного бытия, описываемую как ↑идеальный тип. Эта система включает в себя массу, направляющее ее «движение», систему власти, основанную на секретной полиции. Тоталитарная власть опирается на наукообразную идеологию, следующую закону достаточного основания, и на террор, разрушающий внутренние границы общества. Вся эта система лишает индивида чувства реальности и разрушает «мир», пространство между людьми, превращая мир в аморфный однородный поток. Книга **А.** стала очень популярной. Она сыграла свою роль в «холодной войне», послужив аргументом для отождествления нацистского и сталинского обществ. В наст. время историки обычно отвергают это отождествление, не входя, впрочем, в детали аргументации **А.** После законченного описания политического монстра, «радикального зла» тоталитаризма, перед **А.** встал вопрос о «положении человека», т.е. об условиях возможности человеческого общества, которые разрушаются тоталитаризмом (эти условия не трансцендентальны именно потому, что они могут быть разрушены).

В книге «Vita Activa» (1958) **А.** описывает как бы негатив тоталитарной системы. Она вводит два онтологических принципа – неидентичная «множественность» людей на Земле и «рождаемость» человека. Из этих двух принципов следует постоянная возможность рождения нового. Она, в свою очередь,создает условие инициативной деятельности, *vita activa*. Активная жизнь распадается на три способности: «труд» – биологически обусловленный и тяжелый; «создание», или «производство» – творение нового предмета; и собственно действие, или «поступок», – самодостаточная деятельность, не имеющая продукта, обычно политическое действие, или же игра актера в театре. Способность к поступку является высшей, подлинно свободной. Две предыдущие необходимы, но чреваты отчуждением, объективацией деятельности. **А.** описывает античную Грецию как время и место, где возможность политического была на практике реализована. *Vita activa* была здесь привилегированной по отношению к созерцательной жизни, *vita contemplativa*. В свою очередь, политика (или публичность), требующая «поступка», ставилась выше, чем труд и производство, относившиеся к домострою, к частной жизни. Политика, по **А.**, требует различения частной и публичной жизни. Со времен Древней Греции в истории постепенно происходило стирание различий между политикой и частной жизнью – появилась новая, гибридная сфера «общества», или «социального». В результате деятельная жизнь стала считаться несвободной, вынужденной, а созерцательная жизнь заняла предпочтительное место и даже подчинила себе деятельность. Так мы пришли к критическому положению настоящего времени, когда, даже после победы над тоталитаризмом, все основные политические понятия забыты, перепутаны, подменены, а множественность и рождаемость людей забыты во имя абстрактного культа жизни и труда, низводящего людей до уровня животных.

А. отходит от строгого различения производства и поступка в своей следующей большой работе – «О революции» (1963), где она рассматривает возможность политического уже в нововременной истории. Здесь

политическое действие реализуется в революциях, когда люди не только действуют политически, но и создают, производят предмет – новую политию. Возможность нового основания – это шанс в посткатастрофической ситуации прерывания традиции. Однако **А.** указывает на риск беспредельного насилия, заключенный в революционном начале-основании. Она противопоставляет Французскую революцию, сорвавшуюся в террор из-за отождествления политики с экономикой, свободы с нуждой, и американскую революцию (1776–1787), опиравшуюся на уже конституированное общество и поэтому ограничившуюся чистой политикой, сумевшую учредить новое государство. Однако, по **А.**, и американская революция не может считаться удачной, т.к. революционный опыт свободы забыт в совр. американской политике. Она выдвигает революционность Америки как аргумент против реакционной политики США в 1950–1960-х гг. Революции неожиданно происходят вновь (как в 1956 в Венгрии) и будут происходить впредь, они учреждают спонтанную форму политической власти – советы, которую **А.** противопоставляет репрезентативной демократии.

В соч. «Эйхман в Иерусалиме» (1963) обсуждается природа ↑зла и парадокс суда над нацистским преступником Адольфом Эйхманом: чтобы судить человека, надо сначала идентифицироваться с ним, признать его поступающим, героем. Но самые злые люди не могут быть героями, они делают зло от безмыслия и лени, а поэтому очень трудно судить их «банальное», бесформенное зло. При этом резко критикуется реальный ход процесса над А. Эйхманом в Израиле. Эта книга была продолжением полемики **А.** с эгоцентризмом израильского сионизма и вызвала шквал возмущения в Израиле.

В книге «Между прошлым и будущим» (1961) и в ряде других работ **А.** составляет тезаурус политических понятий, прослеживая их историю и давая им парадоксальные, на первый взгляд, определения. Так, свобода отождествляется **А.**, в духе Ф. Шиллера, с «виртуозностью», авторитет – с памятью об основании государства. Власть-мощь, уже в «Истоках тоталитаризма», а позднее в эссе «О насилии» (1970), противопоставляется любому насилию и определяется как способность к совместному политическому действию.

В посмертно опубликованной и недописанной «Жизни духа» (1978) **А.** обращается к «первой философии», задумав трактат по канону трех кантовских критик – об основных человеческих способностях: мышлении, воле и суждении. Третья часть осталась ненаписанной. В этой книге **А.** старается дать неметафизический (↑Метафизика), феноменологический (↑Феноменология) очерк мышления (как реальной практики, а не нормативной логики) и практической способности, спонтанности (а не субъективности) человека, рассматривая суждение как синтез этих двух способностей. **А.** демонстрирует свободное, виртуозное владение историей философии. При этом она пересматривает свою прежнюю позицию о преимуществе активности над созерцанием, указывая на свободу и активность самого мышления. **А.** оказала огромное влияние на философов вт. пол. 20 в.: в частности, на теорию (и утверждение ценности) публичной сферы и коммуникативного действия ↑Ю. Хабермаса и его многочисленных последователей, на концепцию «непроизводительного» сообщества людей, основанного на праксисе и онтологической множественности ↑Ж.-Л. Нанси, на критический анализ совр. общества как управляющего «голой жизнью» и плодящего бесправных лиц, лишенных гражданства, у Дж. Агамбена, а также на многие другие концепции и теории.

Соч.: Истоки тоталитаризма. М., 1996; Vita Activa, или О деятельной жизни. СПб, 2000; Люди в темные времена. М., 2003; Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М, 2008; Скрытая традиция. М, 2008; Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought. N. Y., 1961; On Revolution. N. Y., 1963; On Violence. N. Y., 1970; The Life of the Mind. V. 1–2. N. Y., 1978; The Promise of Politics. N. Y., 2005.

Лит.: *Wild Th.* Hanna Arendt: Leben, Werk, Wirkung. Fr./M., 2006.

Армстронг Д. – см. **Философия науки**

Арон (Aron) **Раймон Клод Фердинанд** (1905–1983) – фр. философ, политический теоретик и социолог. Родился в Париже, учился в Эколь Нормаль, где у него завязались дружеские отношения с ↑Ж.-П. Сартром. В период с 1930 по 1933 **А.** находится на стажировке в Германии, где знакомится с немецким ↑неокантианством, ↑феноменологией и понимающей социологией, а также с тревогой наблюдает за подъемом нацизма. После возвращения во Францию **А.** публикует очерк «Совр. немецкая социология» (1935), значительная часть которого была уделена рассмотрению социологических идей ↑М. Вебера, работы которого оказали на **А.** серьезное теоретическое и мировоззренческое влияние. В 1933–1934 преподает в Гавре, сменив на должности преподавателя Ж.-П. Сартра. В 1934–1938 работает секретарем Центра общественной документации Эколь Нормаль. В 1938 публикует докторскую диссертацию «Введение в философию истории». В этой работе **А.**, опираясь в первую очередь на историческую ↑герменевтику В. Дильтея, понимающую социологию ↑Г. Зиммеля и М. Вебера и идеи Баденской школы неокантианства, разработал свою модель «критической философии истории» (↑Философия истории), заложив тем самым основу для развития этого направления философской мысли в послевоенной Франции.

После оккупации Франции в июле 1940 эмигрирует в Англию, вступает в ряды движения Сопротивления и редактирует главный печатный орган Сопротивления

– журнал «*La France Libre*». После освобождения в 1944 **А.** возвращается во Францию и продолжает заниматься политической публицистикой, выступая в роли политического обозревателя в ведущих периодических изданиях Франции – газетах «*Combat*» (1946–1947) и «*Le Figaro*» (1947–1977), а также в журнале «*L'Express*» (1977–1983). В 1955 публикует нашумевшую книгу «Опиум интеллектуалов», в которой он подвергает резкой критике западных левых, прежде всего фр. интеллектуалов и их идеологические пристрастия, а также критически рассматривает «великие мифы», владеющие умами левой интеллигенции, главными среди которых являются миф «левых» как «прогрессивно мыслящей» части общества, миф «пролетариата» как коллективного субъекта социального освобождения и «миф революции» как «локомотива истории». Критический разбор этих мифов приводит **А.** к размышлениям о культе Истории, о социальной категории интеллектуалов и их роли в совр. обществе.

В 1950-е гг. **А.** возвращается к академической карьере; с 1955 по 1968 он занимает пост профессора в Сорбонне. Этот период отмечен целым рядом публикаций и выступлений, поставивших **А.** в ряд социологов и политических теоретиков Запада «первой величины». В работе «Восемнадцать лекций об индустриальном обществе» (1962) **А.** подверг разностороннему анализу западное и советское общество как две разновидности совр. индустриального общества. В работе «Борьба классов» (1964) **А.** проанализировал социально-классовую структуру совр. общества в его западном и советском вариантах, а в работе «Демократия и тоталитаризм» (1966) исследовал политическую организацию совр. обществ, своеобразие которой видел в преобладании многопартийных конституционно-плюралистических режимов на Западе и монополизирующего политическую власть «партийного государства» – в странах советского блока. С этим «троекнижием», представляющим собой исчерпывающий анализ структуры и диалектики развития совр. обществ с социологической т. зр., соотносится работа **А.** «Этапы развития социологической мысли» (1967), в которой он прослеживает развитие западной теоретической социологии 18 – перв. пол. 20 в. на примере работ ее крупнейших представителей.

В 1962 **А.** выпускает в свет свой *opus magnum* по теории международных отношений – «Мир и война между народами». К этой работе тематически примыкает трактат «Клаузевиц: философ войны» (1976), в которой **А.** анализирует идеи великого прусского военного теоретика и их влияние на стратегическое мышление в совр. эпоху. Одновременно **А.** продолжает выступать в амплуа политического аналитика и публициста. Критика левой интеллигенции и ее «властителей дум» была продолжена **А.** в работе «От одного святого семейства к другому» (1969), в которой он критикует различные версии ↑неомарксизма, бывшие в моде во Франции в 1950–1960-х гг. и построенные на сочетании философии марксизма с идеями, заимствованными из ↑экзистенциализма, ↑феноменологии, ↑неогегельянства и ↑структурализма, а также в книге «Разочарование в прогрессе» (1969). В ней **А.** подверг тщательному исследованию и развернутой критике прогрессистское мировоззрение, объединяющее интеллектуалов левой и леволиберальной ориентации, а также его теоретическую основу – проект Просвещения как программу создания универсальной цивилизации свободных и равных людей. Выводы, к которым приходит **А.** в этих и целом ряде других работ 1960–1970-х гг., отмечены печатью пессимизма. Согласно **А.**, диалектика развития совр. индустриального общества состоит в том, что чем больше общество овладевает, при помощи науки и техники, природой, тем меньше становится его власть над своей собственной судьбой. Это противоречие, заключенное в самом понятии прогресса, **А.** изображает в виде определяющей антиномии совр. общества, моментами которой являются три диалектики – равенства, социализации и универсализации. В основе «диалектики равенства» лежит противоречие между эгалитарным идеалом и иерархической структурой индустриального общества, требующей подчинения всех членов общества единой рациональности в интересах повышения производительности общественного труда. «Диалектика социализации» движима противоречием между стремлением личности к всесторонней реализации своих способностей и выполняемой ею в обществе предписанной социальной ролью. Наконец, «диалектика универсализации» определяется противоречием между тенденцией к объединению мира, продиктованной научно-техническим прогрессом и развитием мировой экономики, и «тысячелетними обычаями» народов мира, воплощенными в их культурах, ценностных системах и поведенческих установках.

В 1970 **А.** становится профессором Коллеж де Франс, где он читает лекции до 1978. В этот период выходят его работы «Имперская республика США в мире: 1945–1972» (1972), «В защиту упадочной Европы» (1977), а также сборник интервью «Пристрастный зритель» (1981), данных **А.** французским журналистам и сочетающий жанр автобиографии с «авторским» рассказом и оценкой главнейших событий политической истории 20 в. Незадолго до смерти **А.** публикует «Мемуары» (1983), в которых он подводит итог своим многолетним размышлениям над политическим и социальным опытом 20 в.; выход в свет этой книги еще раз подтвердил репутацию **А.** как одного из ведущих политических и социальных теоретиков совр. эпохи.

Соч.: Имперская республика США в мире: 1945–1972. М., 1973; Демократия и тоталитаризм. М., 1993; История и диалектика насилия. М., 1993; Мнимый марксизм. М., 1993; Основные этапы развития социологической мысли. М., 1993; Избранное: Введение в философию исто-

Р.К.Ф. Арон

рии. М.–СПб., 2000; Мир и война между народами. М., 2000; Мемуары: 50 лет размышлений о политике. М., 2002; Избранное: Измерение исторического сознания. М., 2004; Эссе о свободах. М., 2005; Пристрастный зритель. М., 2006; История XX века: Антология. М., 2007; La sociologie allemande contemporaine. P., 1935; Introduction à la philosophie d l'histoire. P., 1938; L'Homme contra les tyrans. P., 1945; Les Guerres en chaine. P., 1951; L'Opium des Intellectuels. P., 1955; Dix-huit Leçons sur la société industrielle. P., 1962; La Lutte des Classes. P., 1964; Trois Essays sur l'age industriel. P., 1966; La Révolution introuvable. P., 1968; Les Désillusions du progrès. P., 1969; Etudes politiques. P., 1972; Penser la guerre, Clausewits. T. I–II. P., 1976; Plaidoyer pour l'Europe décadente. P., 1977; Sur Clausewitz. Bruxelles, 1987.

Бадью (Badiou) **Ален** (р. 1937) – фр. философ, автор целостной и оригинальной философской системы, наследующей систематическим начинаниям ↑М. Хайдеггера, ↑Ж.-П. Сартра и ↑Ж. Лакана. **Б.** Испытал влияние ↑Л. Альтюссера, к чьей школе он принадлежал в 1960–1970-х гг. Наряду с философским образованием (Эколь Нормаль) **Б.** профессионально изучил математику, и в своих зрелых работах предложил синтез математики и собственно философии, причем в ее «континентальном», постгегелевском, а не в «аналитическом» (традиционно связанном с математизированной наукой) варианте. В линии на воссоединение философии с математикой **Б.** следует традиции таких французских философов, как А. Лотман, Ж. Кавайес и Ж.-Т. Дезанти. С 1960-х гг. и до сегодняшнего дня **Б.** занимает радикально левые политические позиции, близкие к маоизму. Автор романов, пьес, философских трактатов. Проект **Б.** – выстроить концепцию, обосновывающую условия возможности свободного, не подчиненного системе субъекта практики (в противовес понятию подчиненного, системного субъекта у ↑М. Фуко и Л. Альтюссера), который был бы при этом не трансцендентальным и надмирным, а опирался на реальный внешний опыт. Для этого **Б.**, следуя М. Хайдеггеру, привлекает понятие «события» как того, что превосходит порядок бытия. «Событие» у **Б.** реализует все то, что было вытеснено и подавлено структурами бытия. Но событие само реально только при условии верности ему субъекта. Основное произведение **Б.** – «Бытие и событие» (1988), где он излагает свою концепцию, показывая, что философская онтология может быть без ущерба переведена на язык математики, в частности теории множеств. При этом **Б.** обнаруживает философское содержание самой математической, аксиоматически-дедуктивной, логики и даже математической терминологии. Книга включает как дедуктивное развитие системы **Б.**, так и серию параллельных ему историко-философских экскурсов. Математика – наука о «бытии-как-бытии». Она описывает «множественности», посчитанные за единства («множества»). Однако сквозь множества прорывается исходная безмерность множественности, она проявляется в несоизмеримости между количеством элементов множества и количеством его подмножеств. Эта несоизмеримость требует *добавки* к множеству, которым становится *событие* – в случае данного множества это новое, автореферентное множество, включающее собственное имя, а также ряд членов, частично исключенных из исходного множества (входящих в него лишь в качестве членов его члена). Существование события неразрешимо и поэтому выходит за рамки собственно математики и онтологии – представляя собой дело философии, а также требуя верного событию субъекта-активиста. «Верность» событию далее приводит к «родовой процедуре», которая конструирует «родовое» множество, невыделимое в рамках исходного множества. Для него невозможно обозначить отличительный признак, но оно, тем не менее, существует – с т. зр. субъекта события. **Б.** различает всего четыре таких родовых процедуры: политика, математика, поэзия и любовь. После «Бытия и события» **Б.** пишет ряд более или менее популярных вариантов и приложений своей системы, из которых надо особо выделить «Манифест философии» (1989), где утверждается необходимость автономии философии по отношению к вышеуказанным «родовым процедурам» или «условиям», чьи каждый раз новые взаимные констелляции она должна исследовать. В «Коротком трактате преходящей онтологии» (1998) **Б.** обосновывает понятие субъекта исходя из математической теории категорий, альтернативной теории множеств. Эта теория применяется и в недавно вышедшем втором томе «Бытия и события» – «Логики миров» (2006). В последние несколько лет, после перевода основных трудов **Б.** на английский и др. языки, его влияние резко выросло, во всем мире он признан одним из крупнейших живущих философов «континентальной» традиции.

Соч.: Апостол Павел. Основание универсализма. М.–СПб., 1999; Манифест философии. СПб., 2003; Делез. «Шум бытия». М., 2004; Мета/Политика: Можно ли мыслить политику? Краткий курс метаполитики. М., 2005; Théorie du sujet. P., 1982; L'être et l'événement. P., 1988; Logiques des mondes. P., 2006.

Балибар Э. – см. **НЕОМАРКСИЗМ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Барт (Bartes) **Ролан** (1915–1980) – фр. литературовед, семиотик, философ. Учился в Сорбонне (1935–1948; степени лицензиата по классич. филологии, грамматике, общей филологии). В 1948–1952 работает в учеб. заведениях Франции, Румынии, Египта, сотрудничает в париж. газете «*Combat*»: из статей для этого издания вырастет книга «Нулевая степень письма» (1953). В 1952–1959 сотрудник CNRS (Национального центра научных

исследований), где начал заниматься социологией; пишет для «*Les Lettres Nouvelles*» серию эссе о мифах совр. культуры, из которых составится сборник «Мифологии» (1957). Начиная с того же года **Б.** ведет семинары в *École pratique des hautes études*, которые лягут в основу книг «Элементы семиологии» (1965) и «Система моды» (1967) – вершин структуралистского периода его творчества. Миф для **Б.** – идеологическое орудие, реализующее в дискурсе верования (составляющие систему буржуазной *доксы*); это знак, чье означаемое – некая идеологема, а означающим может быть что угодно: любую вещь на свете можно перевести из ее замкнутого, безгласного существования в устное состояние, открытое для присвоения обществом. На самом деле идеологические мифы – это знаки второго порядка, в которых удваивается семиологическая цепочка «означающее/означаемое = знак»: знак первичной (денотативной, «естественной») цепочки делается означающим вторичной (коннотативной, «искусственной»); миф – совокупность коннотативных означающих. Популяризованная **Б.** концепция денотации/коннотации почерпнута у датских лингвистов В. Брендаля и Л. Ельмслева. В «Мифологиях» **Б.** еще смешивает коннотацию с «метаязыком», миф как коммуникативную систему (язык, код) с мифом как словом (высказыванием, речью, дискурсом). Позже (в нач. 1960-х гг.) он скорректирует свою позицию, но вскоре найдет жесткие структуралистские рамки слишком тесными для эффективной борьбы с *доксой*.

К концу 1960-х гг. **Б.** отходит от структурализма: наряду с ↑Ж. Деррида его считают зачинателем ↑постструктурализма. Важная веха этого переходного периода – книга «Империя знаков» (1970), написанная в Японии, куда **Б.** ездил в 1966 и где обнаружил культуру «естественных» знаков, контрастирующую с западной, которая в своей нацеленности на «трансцендентальное означаемое» создает все более сложные и искусственные значения поверх естественного. По следам японской поездки написана и небольшая работа, принесшая **Б.** славу, – «Смерть автора» (1968). Здесь **Б.** выступает против одного из ключевых мифов западной культуры – автора, чьей смертью оплачивается «рождение читателя». С т. зр. лингвистики автор есть всего лишь тот, кто пишет, так же как «я» всего лишь тот, кто говорит «я», письмо же – это область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая самотождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего, текст – не линейная цепочка слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников; место автора, который предшествует своему произведению, «вынашивает» его как дитя, – занимает «скриптор», у которого нет никакого бытия до и вне письма: письмо по сути перформативно, всякий текст вечно пишется *здесь* и *сейчас*, с каждым новым прочтением письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла. Тем самым письмо открывает свободу контртеологической, революционной по сути своей деятельности, т.к. не останавливать течение смысла – значит, в конечном счете, отвергнуть самого Бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон. Отсюда, в частности, вытекает необходимость «текстового анализа» (в противоположность структурному), пример которого **Б.** приводит в эссе «S/Z» (1970). Здесь выделяются пять ключевых кодов: герменевтический, семический, проэретический, символический и культурный. Символический код – один из основных входов в символическое – «область Антитезы»; однако символическое способно не только соединять противоположности, но и разрушать все границы между ними, приводя к краху всякой классификации в форме вырвавшейся на свободу метонимии, которая уничтожает любую возможность узаконенных субституций – возможность, порождающую смысл как таковой: это путь от антитезы, структуры, репрезентации и т.д. к тому, что **Б.** (вслед за ↑Ж. Батаем) называет «средним» или «нейтральным» (*ne-uter*), к многозначной анархической стихии «текста-письма» (отличного от «текста-чтения»).

Характерное для постструктурализма в целом движение от антитезы к нейтральности (от отрицания и диалектики к утверждению и вечному возвращению и т.д.) хорошо заметно в ключевых работах **Б.** «Разделение языков» и «Война языков» (1973). В поисках «нейтральной» альтернативы ↑марксизму (а также ↑психоанализу и ↑структурализму) **Б.** разграничивает два вида дискурса, две группы социолектов: *внутривластные* (осененные властью) и *вневластные* (либо безвластные, либо осиянные своей невластностью). Первые он называет *энкратическими*, а вторые – *акратическими*. Согласно **Б.**, *энкратический* язык нечеток, расплывчат, выглядит как «природный» и потому трудноуловим; это язык массовой культуры (большой прессы, радио, телевидения), а в некотором смысле также и язык быта, расхожих мнений (*доксы*). *Акратический* язык резко обособлен, отделен от *доксы* (т.е. *парадоксален*); присущая ему энергия разрыва порождена его систематичностью, он зиждется на мысли, а не на идеологии. Примеры акратических дискурсов (↑Дискурс) – марксизм, психоанализ, структурализм. Но и внутри акратической сферы происходят новые разделы, возникают свои языковые размежевания и конфликты – критический дискурс дробится на диалекты, кружки, системы. Такие дискурсивные системы **Б.** называет ницшевским термином «*фикции*». В книге «Удовольствие (от) текс-

та» (1973) представлена одна из таких «фикций» – «гедонистическая», другая – «любовный дискурс» – во «Фрагментах любовного дискурса» (1977).

Приглашенный возглавить кафедру литературной семиологии в Коллеж де Франс (1977), в своей актовой лекции при вступлении в должность **Б.** заявляет о фашистской сущности не просто идеологии, но языка как такового, и намечает альтернативы «языковому рабству». Согласно **Б.**, в языке рабство и власть переплетены неразрывно, при этом за пределы языка нет выхода: это замкнутое пространство, и нам, людям, не остается ничего, кроме как плутовать с языком, дурачить язык. Этот спасительный обман позволяет расслышать звучание безвластного языка, во всем великолепии воплощающего идею перманентной революции слова. **Б.** называет эту возможность *литературой*, понимая ее как «ткань означающих», текст, письмо.

В том же году (1977) умирает мать **Б.** Анриетта Барт: откликом на смерть самого близкого человека стала его последняя прижизненная публикация «Camera lucida» (1980). Уже в заглавии (не «темная камера» фотоаппарата, а «светлая» – по названию иного аппарата, типа проектора) подается знак, что это не просто «книга о фотографии» (даже понятой как «случайность, сингулярность, приключение»), что речь идет не просто об «остроте восприятия», а конкретно о восприятии «утраченного объекта»: о переплетении аффекта и желания, которое ↑З. Фрейд называл «трудом траура».

25 февраля 1977 **Б.** попал под машину и через месяц скончался в больнице. Посмертные издания **Б.** составляют уже солидный список, возглавляемый трехтомным «Полным собранием сочинений» (1993–1995). В 2002 опубликованы два тома «Лекций и семинаров в Коллеж де Франс» (1976/7 и 1977/8).

Соч.: Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989; Мифологии. М., 1996; Camera lucida. М., 1997; Фрагменты речи влюбленного. М., 1999; S/Z. М., 2001; Ролан Барт о Ролане Барте. М., 2002; Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003; Империя знаков. М., 2004; Сад, Фурье, Лойола. М., 2006; Œuvres complètes. T. I–III. P., 1993–1995; Écrits sur le théâtre. P., 2002; Comment vivre ensemble: cours et séminaires au Collège de France 1976–1977. P., 2002; Le neutre: cours et séminaires au Collège de France 1977–1978. P., 2002.

Батай (Bataille) **Жорж** (1897–1962) – фр. писатель, философ, публицист, поэт, по образованию – архивист и палеограф. С 1922 по 1942 работал в парижской Национальной библиотеке. В начале 1920-х гг. поддерживал дружеские отношения с Л. Шестовым. В 1924 сблизился с сюрреалистами, а с 1929 стал вести с ними (главным образом, с А. Бретоном) ожесточенную полемику. В 1931–1933 посещал семинар ↑А. Койре о Николае Кузанском, а с 1934 по 1939 был слушателем семинара ↑А. Кожева, посвященного «Феноменологии Духа» Г.В.Ф. Гегеля. **Б.** вел активную интеллектуальную и общественно-политическую, антифашистскую деятельность – занимался литературной и художественной критикой, писал стихи и эротическую прозу, книги и статьи по философии, социологии, истории искусства, экономике и др. предметам, был инициатором, лидером или участником ряда коллективных проектов: сотрудничал с журналом «*Aréthuse*» (1926–1929); был ответственным секретарем и одним из вдохновителей альманаха «*Documents*» (1929–1930), членом «Демократического коммунистического кружка» (1931–1934) под руководством Б. Суварина (Лифшица) и автором связанного с деятельностью кружка журнала «*La critique sociale*», инициатором группы «*Contre-Attaque*» (1935), журнала «*Acéphale*» и одноименного тайного общества (1936–1939), куда, в частности, входили А. Массон, П. Клоссовски, К. Пеньо; вместе с М. Лейрисом и Р. Кайуа стал основателем «Коллежа социологии» (1937–1939); в 1946 организовал журнал «*Critique*». Скандальную известность **Б.** принесли эротические повести – «История глаза» (1928), «Мадам Эдварда» (1941), «Небесная синь» (1957) и др. Среди основных теоретических работ **Б.** – «Внутренний опыт» (1943), «Виновный» (1944), «О Ницше» (1945), «Теория религии» (1948), «Проклятая доля» (1949), «Литература и зло» (1957), «Эротизм» (1957).

Философские воззрения **Б.** складывались, главным образом, под влиянием идей Ф. Ницше, Г.В.Ф. Гегеля, ↑З. Фрейда, К. Маркса, антропологии М. Мосса и литературы Донасьена де Сада. Последователь гегелевской философии абсолютного духа, **Б.** в то же время был ее радикальным критиком. Продолжая мыслить в рамках традиционных философских оппозиций (субъект–объект, сознание–материя), **Б.** искал способ преодолеть спекулятивное мышление изнутри, утверждая принципиальную неснимаемость противоречий, в силу которой философия не может достигнуть абсолютного знания. Господству знания **Б.** противопоставлял ценность опыта, уникального чувственного переживания (эротического, эстетического, религиозного, мистического), возможность передачи которого другому (↑Коммуникация) и должна была стать предметом философской рефлексии. Такое понимание опыта, который **Б.** называл «внутренним», было связано с кризисом укорененной в теологии традиционной западной метафизики субъекта, с драматическим осознанием «смерти Бога», историчности и конечности человеческого бытия, выводящим этого субъекта «из себя». В основе релевантной этому опыту философской концепции «низкого материализма» лежало представление о «гетерогенной» материи как нередуцируемом основании интеллектуальной активности человека, фундаменте его негативности, связанной с настойчивым отрицанием и вытеснением своего природного начала. Исходя из данной концепции, **Б.** предлагал проект «гетерологии» – науки, обращенной к разнородным феноменам, которые не-

возможно свести к некоему единому принципу. Совокупность гетерогенных элементов **Б.** относил к области «сакрального», в отличие от области «профанного», конституирующей мир «гомогенных» (однородных), подчиненных друг другу вещей, объединенных «принципом полезности».

Этому принципу **Б.** противопоставлял идею «всеобщей экономии», в соответствии с которой вселенная в целом живет по законам «непроизводительной траты» избыточных материальных, энергетических и прочих ресурсов, тогда как человеческий мир руководствуется «ограниченной» экономикой производства и накопления. Рассматриваемые как социальные феномены, сакральное, гетерогенное и т.д. должны были стать предметом «сакральной социологии» – науки, исследующей человеческое общество с т. зр. амбивалентности и подвижности его внутренних, аффективных границ. **Б.** утверждал, что границей «профанного» мира труда и разумного самоограничения служит запрет, нарушение которого – трансгрессия – является актом взаимодействия с миром «сакральным», а в качестве элементарных запретов выделял, прежде всего, запреты на смерть (убийство и контакт с мертвым телом) и естественную сексуальность, с трансгрессией которых связывал, соответственно, жертвоприношение и эротизм. Эротизм **Б.** рассматривал как главный фактор антропогенеза, настаивая на мысли, что не разум и сознание, а именно специфические формы опосредования желания запретом, характеризующие сексуальное поведение людей, отличают их от животных. Эротизм, поэзию, искусство, праздник, роскошное потребление, игру, войну и др. феномены, связанные с непроизводительной тратой, **Б.** определял как «безработную негативность», которую противопоставлял гегелевской негативности преобразующего мир, «рабского» труда. Становящаяся т.о. «суверенность» понималась не столько как господство, сколько как свобода от каких бы то ни было ограничений.

Философия **Б.** оказала значительное влияние на таких мыслителей, как ↑М. Фуко, ↑Ю. Кристева, ↑Ж. Бодрийяр, ↑Ж. Деррида, ↑Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен, а также многих др.

Соч.: Литература и зло. М., 1994; Внутренний опыт. СПб., 1997; Ненависть к поэзии: романы и повести. М., 1999; Проклятая доля. М., 2003; Проклятая часть: сакральная социология. М., 2006; Œuvres Complètes. T. I–XII. P., 1970–1988.

Лит.: Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX в. СПб., 1994; *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002.; Предельный Батай: Сб. статей. СПб., 2006; *Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. P., 1992; *Sishere B.* Pour Bataille. Être, chance, souveraineté. P., 2006.

Батлер (Butler) **Джудит** (р. 1956) – амер. философ, занимается проблемами гендера и связанных с ним отношений ↑власти. В 1982 закончила Йельский ун-т, училась в Гейдельберге (специальность – немецкий идеализм), в 1984 защитила диссертацию под названием «*Recovery and Invention: The Projects of Desire in Hegel, Kojève, Hyppolite and Sartre*» (опубликована в виде монографии в 1987). В 1988 написала несколько эссе, посвященных теории феминизма (↑Философия феминизма). В 1990 появляется самая известная ее работа «Гендерное беспокойство. Феминизм и подрыв идентичности». Впоследствии проф. ун-та Джона Хопкинса (риторика), затем – ун-та Беркли (риторика и сравнительное литературоведение). **Б.** исследует «взволнованную речь» и политику перформативного, затем – политическую теорию в работе «Случайность, гегемония, универсальность» (2000); обращается к анализу понятий семьи и родства в книге «Притязание Антигоны: Родство между жизнью и смертью» (2000), позже – к теории морального субъекта и критике морального насилия в работе «Отдавая отчет самим себе» (2005). Ее имя обладает популярностью и связывается с достаточно радикальной версией теории феминизма и queer-studies. Выпустила несколько книг в соавторстве с Ш. Бенхабиб, Д. Корнел, Н. Фрезер, Д. В. Скот.

Феминизм, с т. зр. **Б.**, сделал ошибку, пытаясь определить «женщин» как некую группу, выделяемую по общим интересам и обладающую общими характеристиками, – в результате только укрепилось бинарное представление о гендерных отношениях, в которых человеческие существа разделены на две четкие группы – мужчин и женщин, хотя существовала возможность предоставить выбор индивидуальной идентичности. Феминистки отказались от биологии, но затем предложили модель патриархальной культуры, в которой должны быть выстроены феминные и маскулинные гендеры (как неизбежные), тем самым была постулирована некая универсальная сущность как женского, так и мужского. **Б.** предпочитает историческую и антропологическую позиции, в которых *гендер* понимается как отношение между социально обусловленными субъектами в конкретных условиях и контекстах. Т.е. гендер – не фиксированное свойство индивида, а «флуктуационная переменная»: он смещается и изменяется в разных условиях и в различные исторические периоды.

Б. интересует не столько статус биологического ↑тела, обладающего признаками пола, сколько правила, которые делают его легитимным или нелигитимным, и тот культурный аппарат, который обеспечивает «встречу языкового инструмента и тела» и фиксирует эту связь путем многократных повторений. В этом **Б.** следует ↑М. Фуко, оказавшему на построение ее аргументации большее влияние, чем ↑Ж. Лакан или ↑Ж. Деррида, на которых она также ссылается. Для **Б.** нет гендерной идентичности вне ее проявлений, как нет и универсальных «нормальных» (как «обычных», так и «регулируемых нормами») отношений. Поэтому она

ввела термин «*перформативность*», указывающий на процессуальный характер отношений между людьми разных полов или одного пола, их «норму» «здесь и сейчас». **Б.** заимствовала концепцию «перформативности» из теории ↑речевых актов ↑Дж. Остина. Дж. Остин разделяет речевые акты на констатирующие (*constative*) и перформативные (*performative*). Последние, в отличие от первых, нельзя оценивать как «истинные» или «ложные» высказывания, поскольку при их произнесении совершается новое социальное действие. **Б.** показывает, что не только речевые, но и др. дискурсивные акты могут рассматриваться с позиции перформативности – напр., акты, выражающие те или иные аспекты человеческой идентичности.

Перформативность гендера не означает, однако, его полную свободу. Отрицание определенных биологических различий также неправильно. Речь идет о том, чтобы определить дискурсивные и институциональные условия, при которых закрепляются различные биологические характеристики телесного как связываемые с одним из полов. Поэтому пол воспринимается как политическая категория. **Б.** выявляет способы конструирования пола как нормы, т.е. анализирует то, как норма материализует тело, как материальность тела получает контуры благодаря норме, оживляется ею. Важно отличать перформативность от перформанса, т.к. перформанс предполагает субъект, тогда как перформативность опровергает само понятие субъекта. Развивая положение М. Фуко о том, что ↑власть осуществляется отчасти через ↑дискурс, чтобы производить и разрушать субъекты, **Б.** приходит к утверждению, что перформативные речевые акты наделяют существованием то, что именуют. Это тот момент, когда дискурс делается продуктивным, а производство всегда совершается путем повторения и цитирования. Вопрос только в том, *как* повторять. Поэтому можно говорить об *эффектах* индивидуального, но нет необходимости предполагать некое «я», предшествующее сигнификации. Можно сказать, что считаешь себя «более или менее женщиной» или «более или менее мужчиной», но не более того (нет необходимости предполагать, что есть некое неизменное универсальное «женское» или «мужское»). Поэтому **Б.** настаивает: невозможен «феминизм», возможны лишь «феминизмы».

Соч.: Гендерное беспокойство // Антология гендерной теории / Под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой. Минск, 2000; Случайно сложившиеся основания: феминизм и вопрос о «постмодернизме» // Введение в гендерные исследования. Часть II: Хрестоматия. СПб., 2001; Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity. N. Y., L., 1990; Antigone's Claim: Kingship between Life and Death. N. Y., 2000; Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left (with E. Laclau a. S. Žižek). L., N. Y., 2000; Giving an Account on Oneself. N. Y., 2005.

Башляр (Bachelard) **Гастон** (1884–1962) – фр. философ, методолог науки и эстетик. В его доктрине «интегрального рационализма» слились в своеобразное и не лишенное противоречий единство мотивы философии ↑А. Бергсона, ↑психоанализа (особенно в варианте, представленном ↑К.Г. Юнгом) и интерес к эпистемологии. **Б.** противопоставлял свою позицию большинству философских школ современности (одна из его книг называется «Философия не» («*La philosophie du Non*», 1940); одновременно это название подчеркивало специфику «нового духа науки»: *не*евклидовой геометрии, *не*ньютоновой физики, химии *не* «по Лавуазье»). Эпистемология в его понимании предстает как историческое исследование тенденций развития науки. **Б.** полагал, что неклассический характер совр. науки делает ее по преимуществу диалектической. В движении научного знания он различает три вида диалектики: *внутреннюю*, *внешнюю* и *наложение* одной на другую.

В сфере чистой аксиоматики (прежде всего математической) имеет место внутренняя диалектика, «расчленение разума внутри себя», посредством которого порождается новое, ранее немыслимое содержание. Пример этого – создание новой геометрии Н. Лобачевским, который диалектизировал понятие параллели благодаря «геометрическому юмору». Этот последний проявился в свободно-игровом отношении Н. Лобачевского к евклидову постулату параллельных, считавшемуся незыблемым основанием единственно возможной системы геометрии. Аналогичным образом А. Эйнштейн диалектизировал понятия пространства и времени. Помимо всепроникающей диалектичности «интегральный рационализм» является еще и «прикладным», причем эта характеристика составляет его специфику, а не просто выражает мысль о том, что научное знание имеет еще и инженерное приложение. Наука, подчеркивает **Б.**, во все большей степени становится «фабрикой феноменов», из «естественной феноменологии», основанной на описании природных данных, она все больше превращается в «феноменотехнику», которая заранее в мысли конструирует феномены, а затем превращает их в эмпирические данности. Поэтому в диалектическом единстве разума и опыта ведущей стороной является именно разум, вооруженный математическими методами. Сама физическая реальность не может уже трактоваться феноменалистически, в духе классического ↑позитивизма.

Реальность открывается прежде всего в конструктах теоретического мышления, и в традиционной терминологии она скорее «ноуменальна», нежели «феноменальна». **Б.** пытается доказать и несостоятельность кантовского дуализма, строго отделявшего друг от друга априорную форму абстрактного мышления и эмпирическое содержание. Метод науки все чаще демонстрирует содержательность именно формы, т.е. понятийной конструкции, и «формальность», бессодержательность чистой эмпирии. **Б.** также показывает сомнительность

неопозитивистской дихотомии аналитического, или логико-математического, и синтетического (эмпирического) компонентов знания. Как раз математический элемент часто становится воплощением творческого синтеза в совр. науке, пришедшего на смену традиционному индуктивизму. В эпистемологических работах **Б.** проступают контуры «дискурсивной метафизики математического реализма». К проблеме метафизики **Б.** подходит также анализируя глубинные проблемы эстетического опыта. Здесь он постулирует радикальную автономию воображения, которое именует «функцией ирреального» в противоположность разуму как «функции остановки, запрета». Но поэтические образы, запечатлевающие сиюминутное переживание поэта, открывают путь к вечному и повторяющемуся благодаря тому, что зависят от «архетипов», скрывающихся в глубинах бессознательного. Отсюда и его известная дефиниция: «Поэзия есть метафизика мгновения».

Соч.: Новый рационализм. М., 1987; Психоанализ огня. М., 1993; Вода и грезы: Опыт о воображении материи. М., 1998; Избранное: Научный рационализм. М., 2000; Земля и грезы о покое. М., 2001; Избранное: поэтика пространства. М., 2004; Le nouvel esprit scientifique. P., 1934; Le rationalisme appliqué. P., 1949; L'engagement rationaliste. P., 1972.

Белл (Bell) **Дэниел** (р. 1919) – амер. социолог и социальный теоретик, один из ведущих представителей амер. неоконсерватизма. Наряду с ↑Р. Ароном, Э. Шилзом и рядом других теоретиков стал известен в 1960-е гг. как один из авторов концепции «конца идеологий». В одноименной работе «Конец идеологии» (1960) **Б.** выступил с предсказанием резкого снижения значения универсальных идеологий (↑Идеология) совр. обществ. Согласно **Б.**, в совр. мире традиционные идеологические системы, возникшие в 19 в. и центрированные на понятиях гуманизма, исторического прогресса, человеческой и социальной эмансипации, исчерпали свой потенциал и постепенно уходят в прошлое. В получившей широкий резонанс работе «Грядущее постиндустриальное общество» (1973) **Б.** выдвинул тезис о том, что совр. эпоха является эпохой перехода от индустриального к постиндустриальному обществу, в которой центральное место займет производство и распространение информации и знаний. С т. зр. **Б.**, отличительными чертами, указывающими на процесс формирования постиндустриального общества, являются: переход от экономики производства материальных благ к экономике услуг; изменение профессиональной структуры занятости, ведущее к формированию «класса» экспертов и техников, которые получают руководящую роль в обществе; господство теоретического знания как главного источника новых технологий и двигателя экономического роста, а также возникновение «интеллектуальных технологий», связанных с управлением сложными технологическими и социальными процессами. Впрочем, в последующем **Б.** был вынужден скорректировать свой тезис о том, что в совр. обществе руководящая роль переходит к «новому классу» экспертов и техников, ограничившись утверждением, что в будущем им доведется играть все более значимую роль в развитии совр. общества.

Б. утверждал, что переход к постиндустриальному обществу будет ознаменован глубокими социальными изменениями, главными среди которых он считал смягчение социальных, и прежде всего классовых, антагонизмов, обеспечение «социального мира и порядка в изобилии», а также проведение политических дискуссий по вопросам образования, здравоохранения, жилищных условий и т.д. Этот оптимистический сценарий развития совр. эпохи претерпевает трансформацию в работе «Культурные противоречия капитализма» (1976), в которой **Б.** развивает идею о том, что в совр. капиталистическом обществе существуют серьезные нерешенные конфликты между тремя «осевыми принципами»: экономическим, ориентированным на технико-экономическую эффективность, политическим, ориентированным на социальное и политическое равенство, и культурным, ориентированным на индивидуальную самореализацию и потребительский гедонизм. Поскольку отдельные сферы совр. общества обладают определенной самостоятельностью, сфера культуры с ее иррациональным и гедонистическим модернизмом может входить в противоречие с «осевым принципом» экономики, ориентированным на эффективность и инструментальную рациональность. Поэтому кризисные тенденции в развитии совр. западного общества **Б.** объясняет конфликтом между экономикой и обществом, развивающимися в соответствии с критериями экономической и административной рациональности, и модернистской культурой, способствующей разрушению их моральных основ. Преодоление этих кризисных тенденций **Б.** связывает с необходимостью «религиозного возрождения», призванного способствовать восстановлению престижа девальвировавшейся трудовой этики и традиционной морали.

Соч.: Эпоха разобщенности. М., 2007 (совм. с В.Л. Иноземцевым); Грядущее постиндустриальное общество. М., 1999; The End of Ideology: An Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. Glencoe (IL.), 1960; The Cultural Contradictions of Capitalism. N. Y., 1976; The Winding Passage: Sociological Essays and Journeys. Boston, 1980.

Беньямин (Benjamin) **Вальтер** (1892–1940) – нем. философ. Теоретическое наследие **Б.** не носит систематического характера, запечатлено в разножанровых текстах – от литературно-критических эссе до рецензий и комментариев. Сфера эстетического выступает для **Б.** в качестве медиума философского познания. В произведении искусства **Б.** усматривает «интегральное вы-

ражение религиозных, метафизических, политических и экономических тенденций» соответствующей эпохи. В 1912–1915 **Б.** изучает философию в ун-тах Фрейбурга, Мюнхена, Берлина и Берна. В 1915 он знакомится с Гершардом Шолемом, под влиянием которого на некоторое время обращается к иудейской мистике и теории сионизма. В 1919 защищает диссертацию «Понятие художественной критики в немецком романтизме». Представители раннего немецкого романтизма считают абсолютным медиумом рефлексии не «Я», как это было у И.Г. Фихте, а произведение искусства. Поэтому задачей художественной критики является развертывание рефлексивного потенциала, заложенного в самом произведении. Т.о., критика должна быть не суждением о произведении, а методом его раскрытия и завершения. В 1922 **Б.** пишет эссе о романе И.В. Гете «Избирательное сродство». Фигуры романа живут в мире, где правят мифические силы природы. Тема романа – разрыв брачных уз, который обычно истолковывался критикой как правовая тема, на самом деле является частью более широкого контекста: сфера права в романном пространстве И.В. Гете не отделена от магической сферы природы; право является здесь частью мифа. Работа «Происхождение немецкой барочной драмы» (1925, опубл. 1928) была задумана как докторская диссертация, однако была отклонена ун-том Франкфурта. Здесь **Б.** анализирует характерную для барокко *трагическую игру* (которую следует отличать от трагедии), а также связанную с ней аллегорию (считавшуюся со времен И.В. Гете неполноценным художественным средством по сравнению с символом). В трагической игре история выступает как история страданий мира. Если символ показывает природу в свете преображения и спасения, то в аллегорическом видении мира природа предстает как обреченная на смерть. **Б.** подчеркивает произвол, лежащий в основе производства аллегорий в эпоху барокко: всякая личность, всякая вещь и всякое отношение могут означать что угодно иное. Аллегоризирование в его субъективном произволе не отвечает истине предмета. Эта неистинность – следствие грехопадения: в адамовом языке до изгнания из рая вещи и имена еще соответствуют друг другу. Здесь перед нами мотив мысли **Б.**, коренящийся в его философии языка: в попытке дать метафизическое обоснование своей теории языка **Б.** идет к первой главе «Книги Бытия», согласно которой творение мира осуществлено в Слове Бога. Язык, по **Б.**, не есть ни инструмент, ни средство коммуникации, но форма всего существующего. Поскольку всякая вещь должна уметь сообщить заключенное в ней духовное содержание, постольку все существующее причастно языку. Сообщение посредством слов представляет собой лишь особый случай языка. В центр своей философии языка **Б.** ставит имя: имя есть то, что препятствует редукции сообщения к чисто инструментальному акту.

В 1920-х гг. большое значение для **Б.** имело общение с †Э. Блохом и Б. Брехтом (быть может, не меньшее, чем любовь к коммунистически настроенной Асе Лацис, послужившая основным побудительным мотивом поездки **Б.** в Москву (см. «Московский дневник» 1926–1927)). Немаловажным для сближения **Б.** с марксизмом было и знакомство с книгой †Д. Лукача «История и классовое сознание». В 1933 **Б.** эмигрирует в Париж. В этот период у него складываются тесные контакты с †М. Хоркхаймером и †Т. Адорно (переписка с Т. Адорно свидетельствует об активном участии последнего в теоретических поисках **Б.** середины 30-х гг.). Сотрудничество с Институтом социальных исследований помогает **Б.** и в финансовом отношении. Написанное в 1936 эссе «Произведение искусства в век его технической воспроизводимости» документирует переход **Б.** на позиции материалистической эстетической теории. Совр. средства воспроизведения – фотография и кино – не являются, по **Б.**, чем-то внешним по отношению к искусству; они изменяют саму сущность искусства. Прежде произведения искусства находились в тесной связи с магией, культом и ритуалом. Но техники воспроизводства ведут к тому, что художественные произведения утрачивают культовую ценность (это происходит в 19 в., поставившем искусство на службу профанному удовлетворению потребности в прекрасном). Определенность традиционного произведения искусства **Б.** выражает с помощью понятия «аура» – утрату последней **Б.** в этот период склонен скорее приветствовать. Кино как парадигма нового искусства, характеризующегося стремительной сменой образов, обусловливает новый тип рецепции. Это коллективная рецепция в рассеянности (в противовес сосредоточенному созерцанию), благодаря которой зритель привыкает к новым задачам восприятия. Эссе **Б.** полемически направлено против фашистской эстетики и перверсивного завершения принципа «искусство для искусства» в войне (апофеозом чего является фашизм). В противоположность этой позиции **Б.** требует, чтобы искусство имело своей основой политику: на фашистскую эстетизацию политики коммунизм отвечает политизацией искусства.

Книга «Шарль Бодлер: лирический поэт в век позднего капитализма» (1937–1939) – часть нереализованного проекта **Б.** В согласии с принципом исторического материализма, искусство Ш. Бодлера рассматривается с т. зр. социальной и экономической определенности его соответствующей эпохой. Эту определенность **Б.** исследует исходя из понятия опыта. «Опыт» перемещается в центр беньяминовского философствования уже потому, что полемика с кантовским понятием опыта (редуцировавшим последний к естественнонаучному опыту) составляла важную часть размышлений **Б.** в ранний период его творчества. В работе о Ш. Бодлере **Б.** констатирует утрату ауратического опыта и анализирует типичную для совр. массового общества шоковую

структуру переживания, ярким свидетельством которой и является поэзия Ш. Бодлера. Во фрагменте «Центральный парк» **Б.** модифицирует свою теорию барочной аллегории, чтобы применить ее к творчеству Ш. Бодлера. Обесценивание, снижение статуса мира явлений, столь типичное для аллегории, находит теперь выражение в товарном производстве, низводящем вещь до товара.

С 1927 по 1940 **Б.** работает над «Трудом о пассажах», которому также суждено было остаться незавершенным. Многие беньяминовские тексты этого периода суть не что иное, как части этого труда. В замысел **Б.** входило максимально полное собрание материала, откуда следовало особое значение, придаваемое цитатам и, напротив, вторичный статус теории и истолкования. Пристальное внимание к единичному и особенному вообще было характерной чертой беньяминовского мышления. Из нагромождения разрозненных заметок и цитат, каковым оказался оставленный **Б.** в рукописи труд, нелегко догадаться о плане автора. Составить приблизительное впечатление о целостном замысле позволяет, однако, экспозе «Париж, столица XIX века» (1935), на основе которого проект **Б.** получил финансирование Института социальных исследований. Предметом анализа **Б.** выступают, среди прочего, такие феномены, как улицы, универсальные магазины, всемирные выставки, мода, проституция, фланер, коллекционер, скука, пассажи. Пассажи, эти связующие линии больших бульваров, построенные в перв. пол. 19 в. и служившие цели массового предложения товаров, были первым примером новой архитектуры (использование стекла и железа) и вместе с тем характерной приметой эпохи модерна. Неизбежное и все более быстрое устаревание такого рода новинок интерпретируется **Б.** как сущностная черта современности и совр. переживания времени. В ранних версиях своего труда **Б.** использует для анализа зрелого капитализма терминологию, носящую следы метафизически-теологического мышления: «природа», «миф» и «мечта».

В набросках, возникших после 1934, когда **Б.**, после длительного перерыва, вновь обращается к своему главному сочинению, доминирует марксистский лексикон: «надстройка», «товарный фетишизм» и т.д.

Последней работой **Б.** стал состоящий из восемнадцати афоризмов текст «О понятии истории» (относящийся предположительно к началу 1940), в котором излагаются методологические и философско-исторические размышления. Особую популярность приобрел девятый тезис, истолковывающий образ «ангела истории»: увлекаемый в будущее бурей прогресса, ангел обращен лицом к потерянному раю прошлого. История явлена ангелу как череда руин, как «единственная катастрофа». В этом образе аккумулирована беньяминовская критика историзма. Прошлое для **Б.** не завершено, оно не является неизменной составной частью традиции, но через настоящее несет в себе притязание на избавление. Это притязание может быть осуществлено только в историческом материализме, т.к. только в перспективе исторического материализма континуум истории может быть прерван; остановка исторического прогресса должна позволить угнетенным обрести их утраченные права и тем самым выйти из русла истории. То, что делает этот короткий текст одним из наиболее интенсивно обсуждаемых беньяминовских текстов, – это напряжение, существующее между теологией и материализмом, мессианизмом и революцией. В последние десятилетия амбивалентный образ **Б.** заставляет самых разных исследователей – от теологически до марксистски ориентированных – видеть в нем своего единомышленника. В 1940, спасаясь от нацистского преследования, **Б.** покончил с собой в местечке Порт-Бу на французско-испанской границе.

Соч.: Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М., 1996; Московский дневник. М., 1997; Озарения. М., 2000; Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002; Маски времени. СПб., 2004; Gesammelte Schriften. Bd. 1–7. Fr./M., 1972–1989.

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

Бергер (Berger) **Питер Людвиг** (р. 1929) – амер. социолог. В молодости эмигрировал из Австрии в США. Одна из ключевых фигур феноменологической социологии, ученик ↑А. Шюца, также испытал большое влияние работ К. Маркса, ↑Э. Дюркгейма, ↑М. Вебера и амер. символического интеракционизма. Директор Института экономической культуры Бостонского ун-та. Автор ряда книг по ↑социологии знания, теории модернизации, социологии религии. В широко известном труде «Социальное конструирование реальности» (1966), написанном в соавторстве с нем. социологом Т. Лукманом, **Б.** был предложен феноменологический вариант социологии знания. В нем **Б.** подверг критике ее традиционные концепции (↑М. Шелер, ↑К. Мангейм, Р.К. Мертон и др.), главный недостаток которых, по его мнению, заключался в чрезмерном внимании к проблеме социальной обусловленности теоретического знания, а также к эпистемологическим и методологическим вопросам социологического анализа. Вместо этого, опираясь на разработанную А. Шюцем феноменологическую социологию, он предложил перенести акцент на изучение формирования повседневного, обыденного знания, лежащего в основе возникновения социальной реальности. По мнению **Б.**, подобный поворот должен ознаме-

новать переход к новой, «гуманистической перспективе» в социологии, в основе которой находятся человек и его жизненный мир, а не анализ макросоциальных структур. Также **Б.** является автором книг по социологии религии («Священная завеса», «Еретический императив», «Слухи об ангелах»), посвященных взаимоотношениям религиозного опыта и процессов рационализации, индивидуализации и секуляризации в совр. обществах. Ряд работ **Б.** посвящен проблемам политической и экономической модернизации, напр., в книге «Капиталистическая революция» (1986) **Б.**, опираясь на предложенное им понятие «экономической культуры», говорит о революционном характере капитализма, пытаясь доказать, что только последний обладает способностью обеспечить материальное процветание в совокупности с индивидуальными и общественными свободами.

Соч.: Капиталистическая революция. М., 1994; Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995 (совм. с Т. Лукманом); Приглашение в социологию. М., 1996; The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. N. Y., 1967; A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. N. Y., 1970. Homeless Mind: Modernization and Consciousness, 1974; The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities. N. Y., 1979. Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience, N. Y., 1997; Questions of Faith: A Skeptical Affirmation of Christianity. Oxford, 2003.

Бергсон (Bergson) **Анри** (1859–1941) – фр. философ. Проф. Коллеж де Франс (1900–1914); член Французской академии (1914). Лауреат Нобелевской премии по литературе (1927). Продолжил традицию фр. спиритуализма 19 в., поставив задачу создания «позитивной метафизики», опирающейся на непосредственный опыт и противостоящей как механистическим, позитивистским (↑Позитивизм) способам философского исследования, так и умозрительности и спекулятивности традиционной рационалистской метафизики. В метафизике **Б.** выделяет два центральных момента: истинное, конкретное время (длительность) и постигающую его интуицию – основу подлинного философского метода. В работе «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) длительность понимается как глубинный уровень сознания, сфера континуальности, качества, свободы, предполагающая, в отличие от абстрактного, «опространствленного» времени науки, постоянное творчество новых форм, становление, целостность, обусловленную временной организацией сознания, взаимопроникновением прошлого и настоящего. В ходе критики ведущих концепций тогдашней психологии **Б.** доказывал, что в глубоких областях сознания действует внутренняя, психологическая причинность, по сути тождественная свободе.

В книге «Материя и память» (1896) **Б.**, выйдя за рамки философской психологии, формулирует – с позиции реализма – теорию внешнего восприятия, обосновывает учение о непосредственном знании и дает набросок онтологической концепции, которая опирается на идею об иерархии длительностей в универсуме, соответствующей возрастанию напряженности сознания от низших уровней к высшим. Высшие ступени иерархии характеризуются развитой работой памяти, приобретающей у **Б.** статус духовной реальности, а низший уровень – материя – являет собой почти лишенное напряжения и памяти, предельно расслабленное сознание. Внешняя реальность, данная непосредственному опыту как непрерывная протяженность, в силу практической нацеленности восприятия и основанного на нем интеллекта предстает в сознании в виде обособленных, пространственно разделенных вещей, причем само пространство, как и абстрактное время, есть лишь некий практически полезный конструкт, схема воздействия на вещи. В процессе познания осуществляется постоянный синтез восприятий и воспоминаний, ведущую роль в котором играет память, выступающая в двух формах – механической (напр., при заучивании наизусть) и спонтанной. Намеченные в «Материи и памяти» темы гносеологии и онтологии получили развитие в «Творческой эволюции» (1907), созданной под влиянием неоплатонизма (в частности, учения Плотина об эманации), где **Б.**, в противовес механистическим и финалистским концепциям эволюции, формулирует эволюционное учение, которое опирается на трактуемый в спиритуалистическом плане принцип витализма. В этом труде, рисующем картину сложной, бесконечно изменчивой, динамической и органической реальности, в полной мере раскрывается бергсоновский вариант ↑философии жизни, где длительность рассматривается как онтологическая основа мира, истоком жизни признается «сознание» или «сверхсознание», а процесс эволюции описывается с помощью метафоры жизненного порыва – принципа развития и творчества, создающего в своем развертывании всю совокупность жизненных форм. Динамическое взаимодействие жизненного порыва, несущего в себе первичный импульс развития, и противостоящей ему косной материи определяет распадение потока жизни на роды и виды, причем ход эволюции непредопределен, непредсказуем, поскольку победа материи ведет на некоторых линиях к прекращению развития, сменяющегося круговоротом. Две главные линии эволюции – растительный и животный мир; эволюция последнего, также идущая по расходящимся направлениям, приводит к появлению человека и, соответственно, возникновению и развитию интеллектуальных форм познания. Концепция жизненного порыва дает онтологическое обоснование намеченной **Б.** в ранних работах теории интеллекта и интуиции, отношения науки и философии. Если позитивная наука как создание чистого

интеллекта наиболее приспособлена для воздействия на искусственные системы, неорганизованную материю и выполняет практическую функцию, фиксируя – сообразно «логике твердых тел» – устойчивые и неподвижные формы и познавая не сами вещи, а лишь их отношения, то философия, опираясь на интуицию, может постичь реальность как таковую, т.е. естественные системы, сознание, жизнь в ее глубинных проявлениях, в свободном потоке изменений. Стремясь преобразовать понятие рациональности, ввести в него не только то, что традиционно связывалось с деятельностью науки и научного мышления, но гораздо шире понимаемый опыт, **Б.**, вовсе не отвергая науку как таковую, призывает к иной ориентации познания, к созданию познавательных средств, способных постичь реальность во всей ее глубине и своеобразии. Размышляя об эволюции человечества как рода, он видит в человеческих обществах, способных к дальнейшему развитию сознания, не только вершину эволюции, но и единственно возможный путь развертывания жизненного порыва; тем самым онтологически обосновывается необходимость ответственности человечества за судьбу универсума. Возможность прогресса человеческого общества стала центральной темой позднего труда **Б.** «Два источника морали и религии» (1932), где, переосмысляя свою эволюционную концепцию под влиянием христианского мистицизма, он противопоставляет два типа социальной организации – закрытое общество, нацеленное лишь на сохранение рода, подчинение части целому и основанное на принципе национализма, и открытое общество, следующее принципу любви к человечеству. Общества первого типа с соответствующими им статической моралью и религией представляют собой тупики эволюции, будучи обречены на постоянное движение по кругу, тогда как открытое общество с динамической моралью и религией, воплощенное в избранных личностях, способных к бесконечному совершенствованию (среди них **Б.** выделяет древнегреческих мудрецов, израильских пророков, христианских мистиков), несет в себе импульс к развитию. Анализируя военный инстинкт, свойственный закрытым обществам, **Б.** связывает войны в совр. эпоху с индустриальным характером цивилизации и выявляет все более усиливающуюся дисгармонию между «телом» и «душой» человечества, подчеркивая, что стремление к удовлетворению растущих потребностей, приводящее к развитию машинной индустрии и не сопровождаемое совершенствованием духовных качеств людей, чревато катастрофами, которые могут положить конец самому существованию людей. Единственно возможный путь возрождения человечества, борьбы с войнами, с обезличиванием и стандартизацией человеческих отношений он видит в пропаганде норм евангельской морали, в частности аскетизма. Философия **Б.** оказала влияние на ↑экзистенциализм, ↑персонализм, ↑П. Тейяра де Шардена, В.И. Вернадского, Ж. Сореля, ↑А.Д. Тойнби, ↑А.Н. Уайтхеда, ↑М. Шелера и мн. др. мыслителей 20 в.

Соч.: Собр. соч. Т. 1–5. СПб., 1913–1914; Длительность и одновременность. Пг., 1923; Собр. соч. В 4 т. Т. 1. М., 1992; Два источника морали и религии. М., 1994; Творческая эволюция. М., 1998; Oeuvres. P., 1959; Ecrits et paroles. V. 1–3. P., 1957–1959; Cours. T. I–IV. P., 1990–2000.

Лит.: Свасьян К.А. Эстетическая сущность интуитивной философии Бергсона. Ереван, 1978; *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003.

Бе́рлин (Berlin) **Исайя** (1909–1997) – англ. политический философ и историк идей. Родился в 1909 в Риге (Российская империя). В 1915–1919 жил с родителями в Петрограде, затем некоторое время – в Латвии. В 1920 вместе с семьей эмигрировал в Англию. После окончания в 1932 Оксфордского ун-та преподавал в Новом колледже в Оксфорде. В 1935 получил степень магистра философии. В 1941 работал в британской службе информации в Нью-Йорке. В 1942–1945 – первый секретарь посольства Великобритании в США. В 1945–1946 – первый секретарь посольства Великобритании в Советском Союзе. В 1946 **Б.** возвращается в Оксфорд и в 1950–1966 преподает в колледже Всех Душ. В 1966 он становится президентом новообразованного колледжа Вольфсона в Оксфорде и занимает эту должность до 1975. Президент Британской академии (1974–1978). С 1975 – проф. социально-политических наук в колледже Всех Душ (Оксфорд). В 1957 **Б.** был возведен в рыцарское достоинство, а в 1971 стал кавалером ордена «За заслуги».

Работы **Б.** оказали значительное влияние на развитие ↑философии истории, ↑политической философии и истории идей. Его ранние произведения отмечены печатью осмысления проблематики ↑логического позитивизма и идейного размежевания с ним. В западной философии 20 в. **Б.** внес большой вклад в развитие истории идей, и в частности в исследование духовно-исторического феномена «контрпросвещения» (Дж. Вико, И.Г. Гердер, И.Г. Гаман) и Реставрации (Ж. де Местр), а также русской общественно-политической мысли 19 в. Кроме того, **Б.** являлся крупным специалистом в области ↑философии истории, посвятившим значительное число работ критике детерминизма в исторической науке и обоснованию автономии исторического познания. **Б.** принято считать также одним из наиболее выдающихся политических философов современности. В этой области философии он известен, прежде всего, как «философ свободы», предложивший одну из наиболее оригинальных трактовок этого понятия в либеральной политической философии 20 в.

В основе политической философии **Б.** лежит этическая концепция *«плюрализма ценностей»*. Согласно этой концепции, ценности, воплощенные в различных формах жизни и типах человеческой ↑идентичности, рационально несоизмеримы друг с другом, в силу чего возни-

кающие между ними конфликты не могут быть разрешены путем обращения к универсальным критериям рациональности, которые признавались бы всеми заинтересованными сторонами. Утверждение плюрализма ценностей приводит к снижению значения рационального выбора за счет возрастания роли радикального выбора между рационально несоизмеримыми концепциями благой жизни, равно как и к более глубокому пониманию того обстоятельства, что идентичность человека, как индивидуальная, так и коллективная, в решающей степени определяется его принадлежностью к определенному обществу и культуре с их специфическими характеристиками. Концепцию «плюрализма ценностей» **Б.** принято характеризовать как «объективный плюрализм» (Дж. Грей), в рамках которого положение о рациональной несоизмеримости ценностей сочетается с утверждением объективного характера как самих ценностей, так и конфликтов между ними.

Политическая философия понимается **Б.** как ветвь моральной философии, конституируемая применением категорий моральной философии к политическим отношениям. Будучи перенесенной на область политической философии, концепция «ценностного плюрализма» **Б.** превращается в теорию *«агонального либерализма»* (от др.-греч. agōn – состязание). В отличие от классического либерализма, агональному либерализму присущ особый дух состязательности, поскольку он признает несовместимость и несоизмеримость систем ценностей и неизбежность конфликта между ними. Это, с одной стороны, требует радикального выбора между соперничающими системами ценностей, а с другой – терпимости, связанной с готовностью вести переговоры со сторонниками альтернативных систем ценностей и заключать с ними компромиссы, не рассчитывая при этом на то, что человечеству когда-либо удастся примирить соперничающие системы ценностей в рамках одного совершенного общества или одной совершенной формы человеческой жизни.

Важнейшей составной частью концепции «агонального либерализма» **Б.** является переосмысление им понятия свободы, которое осуществляется философом с учетом уроков истории 20 в. В его основе лежит критическое рассмотрение двух основных концепций свободы, которые **Б.** называет *«позитивной» и «негативной»* свободами. Понятие «негативной» свободы восходит к Т. Гоббсу; оно обозначает, прежде всего, отсутствие внешних ограничений и препятствий для человеческих поступков. Понятие «положительной» свободы **Б.** связывает с И. Кантом и рационалистической традицией западной философии. В ней свобода понимается как свобода реализации человеком своего высшего духовного предназначения, способствующая утверждению моральной автономии и самоопределения индивидов. «Позитивное» значение слова «свобода» проистекает из желания индивида быть хозяином своей собственной судьбы и принимать решения самостоятельно и независимо от каких бы то ни было внешних сил. Несмотря на то что **Б.** отдает должное принципу «позитивной» свободы, он относится к нему с известной осторожностью; это объясняется тем, что концепцией позитивной свободы слишком часто злоупотребляли в истории во имя достижения высших ценностей и идеалов и приносили им в жертву счастье и жизнь отдельных индивидов и даже целых народов. Поэтому симпатии **Б.** как политического философа находятся, скорее, на стороне принципа «негативной свободы», в котором он видит важнейшее условие преобразования человеком самого себя и выбора между соперничающими, взаимно исключающими друг друга целями и системами ценностей в пределах, заданных природой и историей. Т.о., «негативная» свобода соотносится **Б.** прежде всего не с достижением личностью моральной автономии, но с возможностью осуществления радикального выбора между соперничающими системами ценностей.

Соч.: Философия свободы. Европа. М., 2001; История свободы. Россия. М., 2001; Подлинная цель познания. М., 2002; Karl Marx: His Life and Environment. L., 1939; Four Essays on Liberty. Oxford, 1969; Vico and Herder. L., 1976; Concepts and Categories. L., 1978; Against the Current. Oxford, 1979; Personal Impressions. L., 1980; The Crooked Timber of Humanity. L., 1990; The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History. L., 1996; The Roots of Romanticism. L., 1999; Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder. L., 2000; Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty. L., 2002; Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought. L., 2006.

Берталанфи (Bertalanfy) **Людвиг фон** (1901–1972) – австр. биолог-теоретик, один из основоположников общей теории систем. В 1934–1948 работал в Венском ун-те, в 1949–1972 в ун-тах Канады и США. Создал теорию открытых биологических систем, обладающих свойством *эквифинальности* (т.е. способностью достигать конечного состояния независимо от нарушений в определенных пределах начальных условий системы). Для описания таких систем **Б.** использовал терминологический аппарат термодинамики и физической химии. Открытые системы существенно отличаются от закрытых, изучаемых в физике, прежде всего тем, что их стационарным состоянием является подвижное равновесие, при котором все макроскопические параметры системы остаются неизменными, хотя непрерывно продолжаются микроскопические процессы ввода и вывода вещества и энергии. **Б.** успешно применил принципы теории открытых систем для анализа ряда биологических проблем (исследование тканевого дыхания, соотношение метаболизма и роста у животных, описание эмбрионального развития, генетических процессов, саморегуляции и т.д.). Он выдвинул программу постро-

ения общей теории систем, основными задачами которой являются: формулирование общих принципов и законов поведения систем независимо от их специального вида, природы составляющих их элементов и отношений между ними; установление точных и строгих законов в нефизических областях знания; создание основы для синтеза научного знания в результате выявления изоморфизма законов, относящихся к различным сферам реальности. Эта программа, близкая по своим идеям к теоретической кибернетике, термодинамике необратимых процессов и синергетике, вызвала научный резонанс, однако получила лишь частичную реализацию. В последние годы жизни **Б.** занимался преимущественно разработкой системной, организмической концепции человека, в которой важная роль отводится способности человека действовать с символами.

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

Блох (Bloch) **Эрнст** (1885–1977) – нем. философ. Изучал философию в ун-тах Мюнхена, Вюрцбурга, Берлина (1908–1911, у ↑Г. Зиммеля), Гейдельберга (1912–1914, где вместе с ↑Д. Лукачем, его тогдашним другом, был близок кругу ↑М. Вебера). В 1917–1919 в эмиграции в Швейцарии публикует антивоенные статьи и брошюры. Мессианскими и эсхатологическими умонастроениями проникнуты его соч. «Дух утопии» (1918) и «Томас Мюнцер как богослов революции» (1921). Утопия рассматривается **Б.** как неотъемлемая характеристика человеческого существования, проистекающая из неудовлетворенности наличным, исторически ставшим: «Быть человеком означает действительно иметь утопию: взывать к тому, чего нет». Марксизм интерпретируется в этой связи как «конкретная утопия» цельного, преодолевшего ↑отчуждение человека. В 1920-х гг. выступает преимущественно как свободный публицист, находится в тесных отношениях с ↑Т. Адорно, ↑В. Беньямином, Б. Брехтом, З. Кракауэром. С 1933 в эмиграции – в Цюрихе, Вене, Париже, Праге, в 1938–1949 – в США, где создает свое главное сочинение «Принцип надежды» (1954–1959, первоначальное название «Мечты о лучшей жизни»). С 1949 – в ГДР, директор Института философии при Лейпцигском ун-те. В 1957 обвинен в «ревизионизме» и уволен на пенсию. С 1961 – в ФРГ, проф. ун-та в Тюбингене.

«Философия надежды», которую **Б.** считал единственной альтернативой совр. «нигилизму», была задумана им как открытая философская система, опирающаяся на онтологию «еще-не-ставшего», принципиально незавершенного бытия, выражающегося в конкретных переживаниях «недостатка» и стремлении преодолеть его, обрести это «отсутствующее». «Бытие-в-движении», включающее в себя потенциальное «бытие другим», есть процесс, конечной целью которого является состояние совершенства, полноты реализации всех возможностей (аристотелевская категория возможного становится центральной у **Б.**). Человек еще не есть то, чем он может стать. «Конкретная утопия» составляет смысловое содержание всей истории, предстающей как осуществление человеческих надежд и мечтаний; наряду с «ночными», непроизвольными мечтами, связанными с прошлым, существуют мечты «дневные», связанные с сознательной деятельностью человека и устремленные в будущее. С позиции радикальной антропологизации религии «Царство Божие» истолковывается **Б.** как ожидаемое в будущем секулярное «царство свободы», совершенства и гармонии человека с миром. Сочинение «Атеизм в христианстве. К религии исхода и империи» (1968) оказало влияние на латиноамериканскую «теологию освобождения».

Соч.: Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997; Subject – Object Erläuterung zu Hegel. B., 1951; Gesamtausgabe. Bd. 1–16. Fr./M., 1959–1978; Das Materialismusproblem – seine Geschichte und Substanz. Fr./M., 1972; Experimentum Mundi. Fr./M., 1975.

Лит.: *Horster D.* Bloch zur Einführung. 6. Aufl. Hamburg, 1987.

Блур Д. – см. **социология знания**

Блюменберг (Blumenberg) **Ханс** (1920–1996) – нем. философ, проф. ун-тов Гамбурга, Гиссена, Бохума и Мюнстера. Собственный философский проект заявил как «метафорологию» («Парадигмы метафорологии», 1960). Мышление развертывается не столько в понятиях, сколько в образах – это справедливо, по **Б.**, для всех эпох, включая и Новое время с его притязанием на понятийную рациональность. Исследование истории мышления вообще и истории философии в частности, взятое как исследование базовых для той или иной эпохи метафор, приобретает у **Б.** уже не исторический (историко-философский), а собственно философский статус (в этом пункте концепция **Б.** обнаруживает множество сходных черт с мыслями ↑Г.-Г. Гадамера, выдвинутыми в статье «История понятий как философия» (см.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991). Осмысленное представление о мире как о связном целом достигается именно благодаря метафорам. Последние никоим образом не являются предварительной ступенью к понятию, как полагают последователи гегелевской и кантианской традиций. В работе «Легитимность Нового времени» (1968) **Б.** выступает против рассмотрения данной эпохи сквозь призму теории секуляризации. Новоевропейское сознание рождается из той же потребности в смысле и тех же «смысловых ожиданий», что и предшествовавшие ему эпохи; его радика-

лизм в противопоставлении «просвещения» невежеству коренится в неспособности утвердить себя иначе как через отвержение претензий теологии на универсальность. Рациональность человеческого жизнеустроения никогда не бывает полной; никакое просвещение не в силах упразднить миф. Тезис о неустранимости мифа скрупулезно разрабатывается в книге «Работа над мифом» (1979) – едва ли не самом известном из многочисленных сочинений **Б.** Демонстрируя то обстоятельство, что «миф» всегда сопутствует «логосу», предупреждая разум от впадения в самонадеянность, **Б.**, однако, свободен от иллюзий относительно возможности «ремифологизации» мира.

Соч.: Жизненный мир и технизация с точки зрения феноменологии // Вопросы философии. 1993, № 10; Paradigmen zu einer Metaphorologie. Fr./M., 1960; Die Legitimität der Neuzeit. Fr./M., 1966; Die Genesis der kopernikanischen Welt. Fr./M., 1975; Die Lesbarkeit der Welt. Fr./M., 1979; Arbeit am Mythos. Fr./M., 1979; Theorie der Unbegrifflichkeit. Fr./M., 2007.

Лит.: *Kirsch-Haenert J.* Zeitgeist – Die Vermittlung des Geistes mit der Zeit. Eine wissenssoziologische Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Hans Blumenbergs. Fr./M., 1988.

Бодрийяр (Baudrillard) **Жан** (1929–2007) – фр. социолог и теоретик культуры, представитель ↑постмодернизма. Получив высшее образование в Сорбонне по специальности нем. язык, в 1958–1966 преподает в учебных заведениях Франции и Германии, переводит с немецкого, в т.ч. «Диалог изгнанников» Б. Брехта, марксову «Немецкую идеологию», Ф. Гельдерлина, сотрудничает в «*Les Temps modernes*» (1962–1963). В сер. 1960-х гг. **Б.** посещает семинары ↑Р. Барта и готовит диссертацию по «урбанистической социологии» – дисциплине, введенной во Франции А. Лефевром, который в 1966 взял **Б.** ассистентом на свой факультет в ун-те Париж-X Нантер и стал его научным руководителем. В 1967 диссертация защищена, а год спустя опубликована под заглавием «Система вещей» (1968). **Б.** принимает активное участие в событиях 1968 г., эпицентром которых стал Нантер. В 1972–1986 проф. социологии в Нантере. Оставив преподавательскую работу, в 1986–1990 занимает пост науч. директора *IRIS* (Институт социально-экономических исследований и информации) при ун-те Париж-IX Дофин. Своим успехом в США **Б.** обязан прежде всего С. Лотрингеру, проф. Колумбийского ун-та и издателю «*Semiotext(e)*», представившему его в 1980-е гг. нью-йоркской публике – хотя еще в 1970-е гг. **Б.** успел поездить по калифорнийским ун-там и исследовательским центрам (в т.ч. Пало Альто), где познакомился со многими близкими себе мыслителями (М. Маклюэн, Ф. Дик, П. Вацлавик); начиная с этого же времени **Б.** постоянный участник встреч в Урбино, куда его ежегодно приглашает У. Эко. Вместе с У. Эко он становится в 2001 «сатрапом» возрожденного Коллежа Патафизики. До последних дней **Б.** сотрудничает в Институте исследования социальных инноваций при CNRS (Национальный центр научных исследований), работает профессором медиа и культурологии в *European Graduate School* (Заас-Фе, Швейцария).

Первые работы **Б.** – «Система вещей» (1968) и «Общество потребления» (1970) – условно определяются как постмарксистские (↑Постмарксизм); книгой «К критике политической экономии знака» (1972) отмечен поворот к социолингвистике. Но независимо от подходов, главной задачей **Б.** до самого конца останется исследование системы вещей и знаков, образующей нашу повседневность. Вершиной раннего периода стала книга «Символический обмен и смерть» (1976), переход на новый этап знаменует «Соблазн» (1979); с этого времени **Б.** пишет в собственном уникальном стиле – *афористичном, поэтическом, пророческом*. В своей теории языка, задуманной как дополнение к марксистской политической экономии, **Б.** показывает несостоятельность как соссюровской дихотомии «означающее–означаемое», так и сопоставленной с ней марксовой дихотомии меновой и потребительной стоимостей (фр. *valeur* – это и «стоимость» знака, т.е. «значение», как и «ценность» вообще). Окончательный отход **Б.** от марксизма отмечает «Зеркало производства» (1973). В книге «К критике политической экономии знака» (1972) **Б.** противопоставляет трем формам стоимости (потребительной, меновой и знаковой), вместе составляющим единую форму политической экономии, символический обмен – единственную альтернативу экономическому принципу реальности. Именно концепция символического обмена составляет ядро бодрийяризма, к ней восходят такие ключевые для **Б.** понятия, как «обратимость», «вызов», «симуляция» и т.д., ее он выставляет против любых экономик (политических и либидинальных) и диалектик («означающее–означаемое» и т.д.); символич. обмен – это «дуально-дуэльное» отношение, столкновение, антагонизм, борьба противоположностей без намека на примирение, «снятие», экономизацию. **Б.** отталкивается от этнологич. теорий обмена (словами, дарами, женщинами) в первобытных обществах (↑К. Леви-Стросс, М. Мосс), но сразу же отвергает редукционистское понимания дара исходя из его диалектической оппозиции, договора (как эквивалентного обмена в противоположность неэквивалентному): дар не имеет отношения ни к бескорыстию, ни к эквивалентности – символический обмен *амбивалентен* (и здесь моссову концепцию дара **Б.** дополняет батаевскими (↑Ж. Батай) теориями траты и жертвоприношения); дар и ответное отдаривание принципиально асимметричны и неравноценны: они «обратимы» в смысле мгновенного непосредственного перехода одного в другое, составляя единый цикл, выход из которого может означать только одно – смерть. В архаиче-

ских обществах, по **Б.**, коммуникация имеет характер символического обмена: знаков немного, их циркуляция ограниченна, они жестко связаны со своими референтами (нет «произвольных» знаков – только «обязательные» и «обязующие»), при этом сохраняется открытой возможность «обращения» знаков теми, кому они адресуются, – возможность подлинного *ответа*: не зеркального отражения, не симуляции ответа, предвосхищенного, наперед смоделированного в вопросе (позже **Б.** назовет это опережение «прецессией симулякров»), но непредсказуемого, «алеаторного», асимметричного отдаривания. Словами здесь в прямом смысле перебрасываются, дары-удары парируются и возвращаются с непрестанным ростом ставок в головокружительном водовороте смертельно опасной языковой игры (бодрийяровские концепции игры, в т.ч. «головокружение», дополняющее агонистику «илингистикой», от греч. ilinks – «водоворот», восходят к Р. Кайуа). Власть принадлежит тому, кто одаривает сам и не может быть одарен в ответ, – на этом нарушении цикла символич. обмена основана «система»: она начинается с «дара смерти» самому символическому и не перестает затем, стремясь к совершенству, вытеснять свое иное – символическое, принявшее форму смерти: «Вычесть из жизни смерть – такова основополагающая операция экономики». Вытеснение смерти сопряжено с формированием компенсаторных «симуляций». Начиная с эпохи Возрождения знаки все больше обособляются от своих референтов, становясь все менее «обязательными», пока в к. 20 в. вовсе не утрачивают всякую референциальность, превращаясь в модели и симулякры, не обязанные обозначать что-либо определенное, не укорененные ни в какой иной реальности, кроме своей собственной – «гиперреальности кода и симуляции». Наступление эры симуляции знаменует «экстерминация» социальной реальности – полная взаимозаменяемость некогда противоречивых или диалектически противопоставленных терминов: красивого и уродливого в моде, правого и левого в политике, истинного и ложного в СМИ, полезного и бесполезного на уровне вещей: все становится «неразрешимым», нейтральным, безразличным (позже **Б.** назовет этот обвал различий «имплозией»). Но это также признак «возвращения вытесненного», возможности «отдарить» систему смертью, фатальной неизбежности символического как формы обратимости.

В последующих работах **Б.** исследует и другие «катастрофические» стратегии «ответа системе» – напр., пассивное молчание масс и терроризм в книге «В тени молчаливых большинств» (1978). **Б.**, возможно, первым попытался не «осмыслить» терроризм, но указать место этого имплозивного процесса в совр. мире как «нормального» явления в одном ряду с рекламой, новостями, молчанием большинства; он еще вернется к этой теме, когда «гром грянет»: в 2002 выйдут две его книги «Пекло власти» и «Дух терроризма». Другая возможность – «соблазн» в одноименной книге (1979): *seductio*, соблазн-обольщение как «стратегия видимостей», чарующая, «колдовская» форма симуляции, против productio, производства истины и реальности, которое в конечном счете приводит к той же симуляции, только «раз-очарованной», «расколдованной». Следующий важный этап развития бодрийяровского «патафизического» проекта – книга «Фатальные стратегии» (1983). Здесь задачу социальной теории **Б.** видит не в рациональной критике, а в том, чтобы обогнать, опередить процесс «исступления» объектов из своей сущности, которую приписала им метафизика «бытия и видимости», в *провокации* – вызове, бросаемом совр. гиперреальности. Последующие работы **Б.** – попытки практического осуществления этой непростой задачи. «Америку» (1986) и «*Cool Memories*» (1987) **Б.** называл «лучшими книгами из всех, что я когда-либо напишу». Уйдя с преподавательской работы, **Б.** много путешествует по всему миру. Результатом стали еще три тома «*Cool Memories*» (1990, 1995, 2000). Много пишет на злобу дня, «иронично и аморально»: «Войны в Заливе не было» (1991), серию очерков в «*Liberation*» (1987–1997: собраны в книге «Тотальный экран», 1997). В более «концептуальных» работах – «Прозрачность зла» (1990), «Совершенное преступление» (1995), «Невозможный обмен» (1999) и др. – возвращается к прежним темам. Так, «невозможный обмен» в одноименной книге относится к несоизмеримости концептов и мира, теории и реальности, субъекта и объекта; обмен между ними невозможен, а значит, невозможны ни истина, ни философия как поиск истины: «Иллюзия – вот фундаментальное правило», «если бы мы могли принять бессмысленность мира, то могли бы играть с формами, видимостями и своими импульсами, не заботясь об их конечном предназначении». И еще: «Абсолютное правило – правило символического обмена – требует возвращать то, что вы получили. Никогда не меньше того, всегда больше. Абсолютное правило мышления – возвращать мир, каким мы его получили: непостижимым. А если возможно, возвращать его немного более непостижимым. Немного более загадочным».

Соч.: Система вещей. М., 1995; Америка. СПб., 2000; В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000; Забыть Фуко. СПб., 2000; Прозрачность зла. М., 2000; Символический обмен и смерть. М., 2000; Соблазн. М., 2000; К критике политической экономии знака. М., 2003; Общество потребления. М., 2006; Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург, 2006; Le miroir de la production. P., 1973; Les stratégies fatales. P., 1983; Le crime parfait. P., 1995; L'échange impossible. P., 1999.

Бубер (Buber) **Мартин** (Мордехай) (1878–1965) – еврейский религиозный философ, создатель «диалогической

теологии», близкой к диалектической теологии и экзистенциальной философии (↑Экзистенциализм). Получил образование в Лейпцигском, Венском и Берлинском ун-тах. В 1922 опубликовал книгу «Я и Ты», принесшую ему широкую известность. С 1924 по 1933 был профессоромом философии и ↑этики в ун-те Франкфурта-на-Майне. В 1933 из-за нацистских преследований эмигрировал в Швейцарию, в 1938 – в Палестину. С 1938 по 1951 **Б.** заведовал кафедрой социальной философии Еврейского ун-та в Иерусалиме. В 1960–1962 был президентом Израильской академии наук.

Б. отстаивал религиозные ценности иудаистской и христианской традиций; он полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи – открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идеи совершенства, ↑блага и спасения – должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению. В философии и теологии **Б.** опирался, прежде всего, на идеи И. Канта, С. Кьеркегора, Л. Фейербаха, Ф. Ницше, В. Дильтея, а также на наследие хасидизма – мистического течения в иудаизме. В его творчестве можно выделить основные темы: ↑онтология диалога, учение об интерсубъективной коммуникации (↑Коммуникация), проблема веры и моральности, истолкование хасидизма.

В книге «Я и Ты» **Б.** развивает основную идею своего творчества – учение о диалоге. В философии 20 в. тема диалога и коммуникации становится одной из основополагающих и остро осознается проблема двойственного отношения человека к миру: как к безличному объекту и как к таинству, единственному и неповторимому сущему. Эта двойственность характеризуется в учении **Б.** об отношении «Я – Ты» и «Я – Оно». **Б.** полагал, что человек, с одной стороны, может относиться к миру и бытию как к совокупности безличных предметов и орудий, которые должны служить его утилитарным целям. Для того чтобы пользоваться предметом, мы помещаем его в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. (**Б.** здесь опирался на учение И. Канта о том, что пространство и время являются априорными формами чувственного созерцания, а не принадлежат к природе самих вещей.) Точно так же (манипулятивно) человек может относиться к другим людям и даже к Богу. В этом случае, полагал **Б.**, мы подчиняемся установке «Я – Оно» и используем соответствующий ей язык. Но существует и иное отношение, которое он называет личностным, или диалогическим. Можно обращаться к предметам, людям, Богу как к Ты, как обращаются к личности, собеседнику, другу. Объект фактически перестает быть таковым и становится тоже субъектом – равноправным партнером и собеседником в диалоге. Когда Я и Ты вступают в онтологический диалог, мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Как каждая субстанция становится объектом, предметом, вещью в отношении «Я – Оно», точно так же, считал **Б.**, она может стать партнером, собеседником, другом в отношении «Я – Ты». Сущность отношения «Я – Ты» – это любовь, т.е. целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к собеседнику.

Одна из ключевых тем творчества **Б.** – проблема межличностной коммуникации. Партнер в диалоге здесь предстает как Другой. Другой – то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Диалог двух людей для **Б.** есть радикальный опыт инаковости Другого, признание этого Другого «своим иным», узнавание его. Другой из чуждого, «постороннего», «Не-Я», становится Ты. Любое отношение Я – Ты, по **Б.**, возможно лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. Бог именно «вечно Ты» в отличие от временных и эфемерных встреч Я – Ты в мире. Через значение, возникающее в земных встречах Я – Ты, человек находит вседержащую основу значения. Бог – это высший собеседник в диалоге и реализация того лучшего, что заложено во всяком отношении Я – Ты. Вечное Ты может обнаружить себя даже в самых простых и обыденных вещах. Вечным Ты **Б.** именует Того, Кто, даруя откровение и спасение, вступает в непосредственное общение с людьми и тем самым делает для них возможным общение с Ним. Именно в этом общении, в диалоге, выявляется жизненность и Самого Бога. Но вечное Ты – лишь одна сторона бытия Бога. Он вместе с тем и абсолютно трансцендентен (↑Трансцендентное) по отношению ко всему человеческому: это «Бог в себе», «Беспредельное», «Непознаваемое», «Небытие мира». Утверждение изначального противоречия в Боге и противоречивости религиозной ситуации человека характерно также для протестантской диалектической теологии (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бультман и др.), которая возникла как попытка преодолеть кризис либерального протестантизма 19 в., растворявшего религию в стихии безрелигиозной цивилизации, откровение – в истории, веру – в психологии. За всем этим стоял глубокий духовный кризис 20 в., который **Б.**, в свою очередь, объяснял тем, что человек полностью погружен в отношение «Я – Оно» и забыл о Ты.

Соч.: Два образа веры. М., 1995; Хасидские предания. М., 1997; Werke. Bd. 1–3. M nchen, 1962–1964; Ich und Du. Köln, 1966; Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948; A Believing Humanism: My Testament, 1902–1965. N. Y., 1967.

Лит.: *Лифинцева Т.П.* Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999; The Philosophy of Martin Buber. La Salle (Il.), 1967; *Friedman M.* Martin Buber's Life and Work. Detroit, 1978.

Бурдье (Bourdieu) **Пьер** (1930–2002) – фр. социолог, представитель «генетического структурализма», влиятельного направления критической социологии. Специ-

фика данного исследовательского подхода состоит в параллельном описании реляционных структур – социальных полей (↑Поле социальное), и анализе их становления и трансформаций, которые происходят в борьбе между индивидуальными и коллективными участниками за объективные возможности и место в символических иерархиях. Результаты борьбы запечатлеваются в неравном распределении капиталов между позициями социального пространства и в ↑габитусе участников, которые вовлечены в рутинное поддержание порядка через ставки и интересы, неотделимые от их позиций. **Б.** выделяет, наряду с экономическим, несколько основных видов капитала: культурный (образование, навыки), социальный (социальные сети и связи) и символический (признание), эмпирически анализируя их оборот в совр. системах обмена. По своей форме капиталы могут быть объективированными (как дипломы, деньги, профессиональные награды, членство в организациях) или инкорпорированными, т.е. индивидуально не отчуждаемыми телесными или ментальными навыками, способностями, кодами. Одновременно с инкорпорацией капиталов, доступных из конкретной социальной позиции, происходит формирование системы предпочтений и усвоение взглядов на социальный мир. Неравное распределение различных видов капитала между социальными позициями составляет основу различий в стилях жизни. Неотделимость субъективного опыта от занимаемой позиции находит выражение в продуктивной иллюзии «своего места» в социальном пространстве и принципиальной заинтересованности в преодолении конкретной формы взаимодействия. Занятие позиции определяет мотивы действия, симпатии и антипатии, вкусы и предпочтения, логику суждения.

В основании социальных институтов также лежит случайность исхода борьбы, или произвол, которому институты придают видимость закона, навязывая всем участникам соответствующие принципы восприятия социального мира. Это навязывание не является репрессивным актом, но имеет более тонкую форму символического насилия: ограничивая возможность пересмотра результатов борьбы, оно одновременно предоставляет саму возможность мышления. Ключевым местом такого навязывания является образовательная система. В свою очередь, внутрипрофессиональные и общеполитические революции – это возникновение новых социальных делений благодаря работе по универсализации неординарного или вытесненного опыта, которая разрушает очевидность прежнего знания о мире. Успех революций обеспечивают не только неординарные диспозиции габитуса участников, но и находящиеся в их распоряжении капиталы, которые позволяют воплотить новый социальный проект в ранее не существующих социальных позициях. В наиболее систематической форме данный подход представлен в таких работах **Б.**, как «Воспроизводство. Элементы теории образовательной системы» (в соавт. с Ж.-К. Пассроном, 1970), «Различения. Социальная критика суждения» (1979), «Практический смысл» (1980, журнальные фрагменты 1976), «*Homo academicus*» (1984), «Правила искусства. Генезис и структура литературного поля» (1992), «Паскалевские медитации» (1997), а также в ряде статей, опубликованных в созданном им журнале «*Actes de la recherche en sciences sociales*» (Исследовательские труды в социальных науках).

Помимо систематического развития данного подхода, в исследованиях **Б.** представлено множество частных концептуальных разработок: рецепции искусства, генезиса и функционирования политических структур, социальных и политических оснований использования языка, воспроизводства социального порядка традиционных обществ, механики профессиональных производств моды, журналистики, философии, искусства, образования и ряда других. Подвергаемая критике узкодисциплинарная и узкотематическая специализация противопоставлена возможности построения единой социальной науки. Особое внимание **Б.** уделяет анализу социальных условий мышления исследователя, под программным лозунгом «объективировать субъекта объективации». Согласно ему, исследователь должен изучать не только объективные структуры и мышление исследуемых, но и генезис собственных категорий восприятия объекта, источником которых являются образовательные и научные институты. Такая эпистемологическая бдительность позволяет корректировать историческую произвольность и политическую нагруженность базовых понятий и оппозиций в социальной науке, обеспечивая ее дальнейшее развитие.

Специфика подхода **Б.** тесно вписана в его интеллектуальную биографию. Выходец из семьи провинциального почтового служащего с крестьянскими корнями, **Б.** оканчивает один из лучших парижских лицеев, а затем философский факультет престижной Эколь Нормаль, отличаясь по социальным и интеллектуальным предпочтениям от большинства своих однокурсников из парижских буржуазных семей. После года преподавания в провинциальном лицее, в 1955 рядовым направляется на военную службу в Алжир, где приступает к этнографическим исследованиям, после чего в течение двух лет продолжает их при Алжирском ун-те в должности младшего преподавателя, также сотрудничая с отделением Института социально-экономической статистики. В 1960, при посредничестве ↑Р. Арона, получает место младшего преподавателя в Сорбонне и одновременно преподает социологию в ун-те г. Лилля. В 1964 становится секретарем, а в 1968 главой Центра европейской социологии при Высшей школе социальных наук, сотрудники которого ведут координированную работу в русле критической социологии. К 1968 публикует в соавторстве ряд монографий и учебник, где сформулированы ключевые элементы нового подхода. С 1975 из-

дает собственный журнал, резко отличающийся как по содержанию и наличию программы, так и по стилю от фр. социологической периодики. Принципиальная задача, которую реализует в новаторском интеллектуальном проекте **Б.** – превращение социологии в интеллектуально значимое предприятие, признанное в т.ч., если не прежде всего, философами. Эта задача реализована вполне успешно, учитывая пристальное внимание интеллектуальной среды к его работам, а также акт высшего научного признания – избрание в 1981 в Коллеж де Франс. При этом, рано отказавшись от карьеры философа-комментатора и занявшись поначалу этнографией, а затем социологией, **Б.** подчеркивает не только познавательные, но и социальные отличия своей практики от интеллектуальных занятий буржуазной среды. Критикуя философский дискурс как перевод в высокий регистр политических и публицистических истин, склонность классических дисциплин к схоластике, двойную стратегию и политический конформизм медийных интеллектуалов, он предлагает альтернативу господствующим в интеллектуальном мире стилям жизни в виде концептуально нагруженного, но принципиально эмпирического и коллективно осуществляемого исследования. Разделяя ряд критических предпочтений «поколения 68 года» (↑М. Фуко, ↑Ж. Делез, ↑Ж. Деррида), **Б.** остается в границах социологии как науки. При построении своего подхода он перерабатывает «классическое» социологическое наследие (↑Э. Дюркгейм, М. Мосс, М. Хальбвакс, ↑М. Вебер), отправляясь, с одной стороны, от лингвистического анализа Ф. де Соссюра, Э. Бенвениста, ↑Н. Хомского, У. Лабова, с другой – от антропологии А. ван Геннепа и ↑К. Леви-Стросса, также активно используя ресурсы социальной истории (↑Н. Элиас, Э. Томпсон), ↑аналитической философии (↑Л. Витгенштейн, ↑Дж. Остин, ↑Г. Райл), ↑феноменологии (↑Э. Гуссерль, ↑М. Хайдеггер, ↑М. Мерло-Понти), социальной эпистемологии (Д. Блур, К. Кнорр-Цетина) и ряда версий амер. социологии (Р. Мертон, Ч.Р. Миллс, ↑А. Шюц, ↑П. Бергер и Т. Лукман). Ряд переводов и оригинальных работ этих авторов выходят в возглавляемой им с сер. 1960-х гг. серии «*Le Sens Commun*» издательства «*Miniut*». Международный интеллектуальный горизонт предстает собранием практических приемов, в ходе применения и переработки которых постепенно формируется оригинальный исследовательский метод. Множественность интеллектуальных источников отражается в стилистике текстов **Б.**, которые отличает внедисциплинарный характер и грамматическая многослойность.

В 1995–1998, в период массовых забастовок и акций протеста во Франции, **Б.** активно включается в политическую деятельность, выступая перед работниками и безработными с критикой неолиберальной политики (большая часть выступлений опубликована в сборниках «Ответный огонь» и «Ответный огонь-2», а также в посмертных изданиях), участвует в организации «Генеральных штатов социального движения» и основывает серию «Поводы действовать», где публикуется анализ текущей социальной и политической ситуации. До того, в 1993, под редакцией **Б.** выходит коллективный сборник «Тяготы мира», где на материале жизненных историй демонстрируются последствия демонтажа социального государства; книга встречена общественным вниманием и даже положена в основу театральных постановок.

Соч.: Социология политики. М., 1993; Начала. М., 1994; Практический смысл. М.–СПб., 2001; О телевидении и журналистике. М., 2002; Политическая онтология Мартина Хайдеггера. М., 2003; Социальное пространство: поля и практики. М.–СПб., 2005; Социология социального пространства. М.–СПб., 2005; La Reproduction. Éléments pour une théorie de système d'enseignement, avec J.-P. Passeron. P., 1970; La Distinction: critique sociale de jugement. P., 1979; Homo Academicus. P., 1984; Les Règles de l'art: Genèse et structure de champ littéraire. P., 1992; Méditations pascaliennes. P., 1997; La Domination masculine. P., 1998.

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

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

Свою концепцию **В.** называл «понимающей социологией». Социология анализирует социальное действие и тем самым стремится объяснить его причину. ↑Понимание означает познание действия через его субъективно подразумеваемый смысл. При этом имеется в виду не некий «объективно правильный» или метафизически «истинный», а субъективно переживаемый самим действующим индивидом смысл действия. Вместе с «субъективным смыслом» в социальном познании оказывается представленным все многообразие идей, идеологий, мировоззрений, представлений и т.п., регулирующих и направляющих человеческую деятельность, т.е. все многообразие человеческой культуры. В противоположность другим влиятельным в его эпоху социо-

логическим концепциям, **В.** не стремился строить социологию по образцу естественных наук. Социологию он относил к сфере гуманитарных наук, в его терминологии – «наук о культуре», которые, как по предмету исследования, так и по методологии, относятся к иному типу, чем естественные науки. Основные категории понимающей социологии: поведение, действие и социальное действие. Поведение – это всеобщая категория деятельности. Оно считается действием, когда и поскольку действующий связывает с ним субъективный смысл. О социальном действии можно говорить в том случае, если подразумеваемый смысл соотносится с действиями других людей и на них ориентируется. Сочетания действий порождают устойчивые «смысловые связи» поведения, на основе которых затем формируются социальные отношения, институты и т.д. Результат понимания не есть окончательный результат исследования, а всего лишь гипотеза высокой степени вероятности, которая, дабы стать научным положением и занять твердое место в системе знания, должна быть верифицирована объективными научными методами. **В.** выделяет четыре типа социального действия: (1) *целерациональное* – когда предметы внешнего мира и другие люди трактуются как условия или средства действия, рационально ориентированного на достижение собственных целей; (2) *ценностнорациональное* – определяется осознанной верой в ценность определенного способа поведения как такового, независимо от конечного успеха деятельности; (3) *аффективное* – определяется непосредственно чувством, эмоциями; (4) *традиционное* – побуждается усвоенной привычкой, традицией. Категорией более высокого порядка является социальное отношение, т.е. устойчивая связь взаимно ориентированных социальных действий; примеры социальных отношений: борьба, враждебность, любовь, дружба, конкуренция, обмен и т.д. Социальные отношения, поскольку они воспринимаются индивидами как обязательные, обретают статус легитимного социального порядка. В соответствии с членением социальных действий выделяются четыре типа легитимного порядка: традиционный, аффективный, ценностнорациональный и легальный.

Методологическая специфика социологии **В.** определяется не только концепцией понимания, но и учением об †идеальном типе, а также постулатом свободы от ценностных суждений. Идея идеального типа продиктована необходимостью выработки понятийных конструкций, которые помогали бы исследователю ориентироваться в многообразии исторического материала, в то же время не вгоняя этот материал в предвзятую схему, а трактуя его с т. зр. того, насколько реальность приближается к идеально-типической модели. В идеальном типе, по **В.**, фиксируется «культурный смысл» того или иного явления. Он не является гипотезой, а потому не подлежит эмпирической проверке, выполняя скорее эвристические функции в системе научного поиска. Но он позволяет систематизировать эмпирический материал и интерпретировать актуальное состояние дел с т. зр. его близости или отдаленности от идеально-типического образца. Постулат свободы от ценностных суждений – важнейший элемент не только социологической, но и вообще любой научной методологии. **В.** различает в этой области две проблемы: проблему свободы от ценностных суждений в строгом смысле и проблему соотношения познания и ценностей. В первом случае речь идет о необходимости строго разделять эмпирически установленные факты и закономерности и их оценку с т. зр. мировоззрения исследователя, их одобрение или неодобрение. Во втором случае речь идет о возможности и необходимости учета и исследования ценностных компонентов всякого (прежде всего социально-научного) познания. **В.** исходит из неизбежной связанности любого познания с ценностями и интересами ученого, поскольку всякое исследование осуществляется в конкретном культурно-историческом контексте. Он выдвигает понятие «познавательного интереса», который определяет выбор и способ изучения эмпирического объекта в каждом конкретном случае, и понятие «ценностной идеи», которая определяет культурно-исторически специфический способ видения мира в целом. Наличие ценностных идей – трансцендентальная предпосылка наук о культуре: она состоит в том, что мы, будучи культурными существами, не можем изучать мир, не оценивая его, не наделяя его смыслом. Какая из ценностей является определяющей в познании – не результат произвольного решения ученого, а продукт духа времени, духа культуры. Идеи и интересы, определяющие направленность и цели исследования, изменяются во времени, что отражается в формулируемых науками о культуре понятиях, т.е. в идеальных типах. В бесконечности этого процесса – залог безграничного будущего наук о культуре, которые постоянно будут изменять подходы и т. зр., открывая тем самым новые стороны и аспекты своего предмета. Тот же самый «интерсубъективно» существующий дух культуры дает возможность взаимного контроля со стороны научного сообщества ценностных идей и познавательных интересов, регулирующих цели и ход исследования. Общесоциологические категории и методологические принципы служат формированию понятийного аппарата экономической социологии. Экономическая социология **В.** организуется в «культурологическом» ключе. **В.** выделяет две идеально-типические ориентации экономического поведения: традиционную и целерациональную. Первая приходит из глубины веков. Вторая является доминирующей начиная с Нового времени. Преодоление традиционализма осуществляется в ходе развития совр. рациональной капиталистической экономики. Формально-рациональный учет денег и капиталов предполагает наличие определенных типов

социальных отношений и определенных форм социального порядка. Анализируя эти формы, **В.** формулирует универсально-историческую модель развития капитализма как торжества принципа формальной рациональности во всех сферах хозяйственной жизни, отмечая, однако, при этом, что подобное развитие не может быть объяснено исключительно экономическими причинами.

Попытку объяснения развития совр. капитализма **В.** дает в своей социологии протестантской религии, в частности в знаменитой работе «Протестантстская этика и дух капитализма». **В.** усматривает связь между этическим кодексом протестантских вероисповеданий и духом капиталистического хозяйствования и образа жизни. Воплощение этого духа – капиталистическое предпринимательство, основной мотив – экономический рационализм, форма рационализации этого мотива – профессиональная деятельность. В протестантских конфессиях – в противоположность католицизму – упор делается не на догматических занятиях, а на моральной практике, состоящей в неуклонном следовании человека своему божественному предназначению, реализующемуся в мирском служении, в последовательном и целенаправленном исполнении мирского долга. Совокупность такого рода предписаний **В.** называл «мирским аскетизмом». Протестантская идея мирского служения и мирской аскетизм обнаруживают сходство с максимами капиталистической повседневности (с духом капитализма), что позволило **В.** увидеть связь между реформацией и возникновением капитализма: протестантизм (его этический кодекс) стимулировал возникновение специфических для капитализма форм поведения в быту и хозяйственной жизни. Минимизация догматики и ритуала, рационализация жизни (в конечном счете, это ведет вообще к отмиранию собственно религиозного компонента) в протестантских конфессиях явились, по **В.**, частью грандиозного процесса рационализации, «расколдовывания» мира, начатого древнееврейскими пророками и эллинскими учеными и идущего к кульминации в совр. капитализме, в его хозяйстве и культуре. Расколдовывание мира означает освобождение человека от магических суеверий, от власти чуждых и непонятных человеку сил, автономизацию и суверенизацию индивида, его уверенность в доступности мира рациональному научному познанию. Расколдовывание означает не то, что мир познан и понятен, но что он может быть познан и понят до последних его границ. В такого рода прогрессирующей рационализации – смысл совр. социокультурного развития (смысл эпохи модерна). В ряде работ по хозяйственной этике мировых религий **В.** развил и уточнил идеи, сформулированные в трудах о протестантизме, объяснив специфику экономического и социального развития разных регионов и государств мира спецификой хозяйственной этики господствующих в этих регионах религий (индуизм, иудаизм, конфуцианство). **В.** не претендовал на то, что воздействие протестантской этики исчерпывающе объясняет возникновение совр. капитализма. Нужно принимать во внимание воздействие гигантского количества факторов. Вместе с тем социология религии **В.**, в частности его идея о воздействии этики протестантизма на формирование духа капиталистического хозяйствования, есть классический образец анализа того, как культурные содержания воздействуют на направление социально-экономического развития.

Если в экономической социологии **В.** исходным социальным отношением является отношение обмена, то в социологии власти речь идет об отношениях, в которых индивид или группа осуществляет свою волю по отношению к другому индивиду или другой группе так, что партнер вынужден подчиниться этой воле. Отношения между обладателем ↑власти, его «управляющим штабом» (аппаратом управления) и подчиняющимися людьми базируется не только на поведенческих ориентациях. Они предполагают наличие веры в легитимность власти. **В.** выделяет три идеальных типа легитимной власти: (1) рациональный, основанный на вере в законность существующего порядка и законное право властвующих на отдачу приказаний; (2) традиционный, основанный на вере в святость традиций и право властвовать тех, кто получил власть в силу этой традиции; (3) харизматический, основанный на вере в сверхъестественную святость, героизм или какое-то иное высшее достоинство властителя и созданной или обретенной им власти. Эти типы именуются соответственно легальным, традиционным и харизматическим типом власти (господства). **В.** анализирует каждый из этих типов с т. зр. организации управляющего аппарата и его взаимоотношений с носителями власти и подданными, подбора и механизма рекрутации аппарата, отношений власти и права, власти и экономики. В этом контексте формируется, в частности, знаменитая веберовская теория бюрократии. Анализ форм власти доводится до исследования демократии, которая у **В.** выступает в двух типах: «плебисцитарная вождистская демократия» и разнообразные формы «демократии без вождя», цель которой – сведение к минимуму прямых форм господства человека над человеком благодаря выработке системы рационального представительства интересов, механизма коллегиальности и разделения властей.

Труды **В.** в значительной мере определили направление развития социально-научного знания в 20 в. Хотя **В.** не оставил школы в формальном смысле слова, однако до настоящего времени социология продолжает использовать его теоретическое и методологическое наследие.

Соч.: Аграрная история древнего мира. М., 1923; Город. Пг., 1923; История хозяйства. Пг., 1923; Избранные произведения. М., 1990; Избранное. Образ общества. М., 1994; Избранные политические работы. М., 2002; О России. М., 2006; Gesammelte Aufsätze zur Religions-

soziologie. Bd. I–III, Tübingen, 1920–1921; Wirtschaft und Gesellschafl. Tübingen, 1921; Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaflslehre. Tübingen, 1922; Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen. 1924.

Лит.: *Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н.* История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991; *Бендикс Р.* Образ общества у Макса Вебера // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994; *Неусыхин А.И.* «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Там же; *Неусыхин А. И.* Социологическое исследование Макса Вебера о городе // Там же; *Ясперс К.* Речь памяти М. Вебера // Культурология. XX век. М., 1995; *Давыдов Ю.Н.* Макс Вебер и совр. теоретическая социология. М., 1998; Жизнь и творчество Макса Вебера. М., 2007.

Витгенштейн (Wittgenstein) **Людвиг** (1889–1951) – австр. философ, чья философская деятельность была тесно связана с Кембриджским ун-том. **В.** получил инженерное образование, затем учился у ↑Б. Рассела в Кембридже. Отношения учителя и ученика скоро переросли в отношения сотрудничества, и Рассел признавал влияние **В.** на свои логические и философские разработки. После начала Первой мировой войны вернулся в Австрию, был на фронте, где продолжал начатую совместно с Б. Расселом работу над проблемами логики и логического анализа языка. Завершил свою работу в плену (Монте-Кассино, Италия), куда попал в к. 1918. Она была опубликована в 1921 на немецком языке под заголовком «*Logisch-Philosophische Abhandlung*», в 1922 на английском, с предисловием Б. Рассела и под названием, предложенным ↑Дж. Э. Муром, – «*Tractatus Logico-Philosophicus*» (в русских переводах «Логико-философский трактат»). Сам **В.** в это время отказался от занятий философией. Он окончил курсы для учителей и в течение ряда лет работал в сельской школе, затем занимался архитектурой, работал монастырским садовником и имел планы уйти в монастырь. В конце 1920-х гг. вернулся к занятиям философией, был приглашен в Кембридж, где с перерывами читал лекции до 1947, когда покинул Кембридж, сосредоточившись исключительно на разработке своих идей и ведя при этом затворническую жизнь в рыбацкой деревне в Ирландии. После смерти **В.** осталась подготовленная им для печати рукопись. Ученики и душеприказчики опубликовали ее, дополнив рядом фрагментов из рукописного наследия **В.**, под названием «Философские исследования» в 1953. Работа над публикацией материалов из его архива продолжается до сих пор.

Целью философских занятий **В.** считал достижение *ясности*, что имело для него значение этического принципа как требования честности и искренности в мыслях и высказываниях. Достижение ясности требует анализа используемых языковых выражений для определения того, обладают ли они ясным смыслом, что предполагает известное понимание того, что такое осмысленное выражение, т.е. концепцию значения. В этом плане философские воззрения **В.** претерпели эволюцию, поэтому принято говорить о ранней и поздней концепциях **В.**

В «Логико-философском трактате» (ранняя концепция) **В.** представляет язык как образ реальности. Язык и мир находятся в одном и том же логическом пространстве. Это означает, что не только выражения языка, но и предметы мира имеют логическую форму. Идея **В.** сводится к тому, что условием возможности утверждений с ясным и точным смыслом является то, что мир тоже имеет логическую форму, как и язык, на котором мы говорим о нем, т.е. структуру, параллельную грамматической структуре языка. Понятно, что «мир» – это не «вещь сама по себе», а мир нашего языка. Мир есть совокупность фактов, факты состоят в наличии или отсутствии ситуаций, а ситуации есть сочетания вещей (предметов) – так определяет **В.** понятия, которыми описывается реальность. Тем самым мир мыслится как совокупность образований, имеющих внутреннюю структуру, – фактов, а главной характеристикой предметов оказывается их способность входить в ситуации определенного рода. Эта способность предзадана в предметах и составляет их логическую форму. По словам **В.**, «подобно тому, как мы не можем мыслить пространственный предмет вне пространства, а временной – вне времени, мы не можем мыслить никакого предмета вне возможностей его связей с другими предметами».

Ситуации образуются сочетаниями предметов, а элементарные предложения – сочетаниями имен, обозначающих данные предметы. Элементарное предложение является образом возможного или реального факта. Изображаемый предложением факт является его смыслом. Предложение изображает факт, *говорит* о нем, благодаря тому, что предложение и факт имеют одну и ту же логическую структуру. Поэтому предложения говорят о фактах мира, но не могут говорить о том, что составляет априорное условие и мира, и возможности говорить о нем, т.е. о логическом пространстве, хотя и мир, и язык *показывают* его всегда и всюду, ибо логика пронизывает мир и язык. В этом смысле она образует границу и мира, и языка.

В «Логико-философском трактате» логика и метафизический субъект получают ряд общих характеристик: они трансцендентальны, пронизывают весь мир, но не являются ни объектами, ни явлениями в самом мире, а представляют границу мира. Логика оказывается как бы гранью метафизического субъекта: это он является априорным логическим каркасом языка и мира. Однако субъект не тождествен логике, ибо наделен волей. Она также трансцендентальна, не влияет на ход отдельных событий в мире, но определяет собою мир как целое.

Осмысленное предложение отличает то, что оно *может* оказаться как истинным, так и ложным в зависимости от того, как обстоят дела в реальности. Если

же мы априори знаем, что предложение обязательно истинно (или ложно), то, по **В.**, оно не может быть осмысленным. Логические законы, математические формулы и научные законы трактуются им как пустые формы, которые по отношению к осмысленным предложениям играют роль правил их построения или перехода от одних к другим.

Осмысленное предложение является *образом возможного факта.* Но описание фактов есть дело естественных наук. Если же мы захотим поговорить о *чем-то большем,* тогда, несмотря на всю серьезность порыва, о котором **В.** говорит со всяческим уважением, итогом будет произнесение (писание) предложений, лишенных смысла, нарушающих логику языка. *Говорить* о возвышенном, божественном, об абсолютных нравственных ценностях, о смысле жизни, по мнению **В.**, – все равно, что пытаться «влить в чашку галлон воды». Это те вещи, о которых нельзя говорить, ими надо *жить.* Переживание высших ценностей связано с представлением мира как ограниченного целого и изумлением по поводу того, что он существует. Такое ви́дение мира **В.** называет мистическим. Оно решает для человека проблему смысла жизни. Но высказать это решение нельзя. Как пишет **В.**, «все, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно; о чем невозможно говорить, о том следует молчать».

Философия пытается говорить о том, о чем говорить невозможно. Поэтому «большинство вопросов и предложений, написанных о философских проблемах, не ложны, а бессмысленны. На вопросы такого рода вообще нельзя ответить – можно только показать их бессмысленность». При этом сами философские проблемы, такие как солипсизм, «Я», смысл жизни весьма заботили **В.** Однако он видел, что, чем важнее проблема для человеческого существования, тем бессмысленнее теоретизирование по ее поводу. Философия должна отказаться от построения собственных теорий (об умопостигаемой реальности, Я, ценностях и т.п.) и стать деятельностью по анализу и прояснению наших мыслей и высказываний.

Некоторые исследователи выделяют в творческой эволюции **В.**, кроме раннего и позднего, еще и средний, переходный этап. В это время **В.** много занимался философией математики. Он рассматривал математику как совокупность разнообразных исчислений, т.е. систем правил для оперирования со знаками. Примером системы правил у него часто служит шахматная игра, но, в отличие от нее, математические исчисления имеют применения. Об аксиомах математических систем, как и о правилах шахматной игры, не имеет никакого смысла говорить, что они соответствуют реальности. **В.** критиковал математический платонизм, а также интуиционизм. Он утверждал возможность другой арифметики (в которой 2×2 не равно 4) и даже другой логики. Закон недопустимости противоречия является характерной чертой принимаемых нами исчислений, а вовсе не отражением устройства самой реальности.

В своей поздней философии **В.** подвергает критике представление о языке как образе реальности и подчеркивает многообразие функций языковых выражений. Тема несводимого многообразия форм становится лейтмотивом его заметок. При этом он подчеркивает, что нет одной *канонической формы,* к которой должно сводиться многообразие (предложений, языков, отношений между знаком и обозначаемым и т.д.). Напр., можно представить язык, состоящий из одних приказов или только из вопросов и ответов. **В.** сравнивал язык с городом, состоящим из кварталов разных эпох и стилей. «Город-язык» в каждый момент и полон, и может пополняться новыми «кварталами», выстроенными по собственным правилам. «Кварталы» языка **В.** называет «языковыми играми» (↑Языковые игры). Одно и то же слово может употребляться в разных языковых играх и, следовательно, иметь разные значения. **В.** отвергает представления о том, что значением является независимо от языка существующий предмет внеязыковой реальности, с которым слово ставится в связь посредством своего рода «крещения» предмета. Подобно тому, как выражение «шахматный король» не имеет значения вне системы правил шахматной игры, значением любого слова является его употребление по правилам языковой игры. Сами языковые игры не являются картинами реальности, скорее, они задают собственную реальность, которая становится условием осмысленности употребляющихся в них выражений. Сказанное не значит, что языковые игры совершенно произвольны. Они определенным образом связаны с реальностью. По словам **В.**, «если мы представляем себе факты иными, чем они есть, то одни языковые игры что-то теряют в своей значимости, тогда как другие становятся важными. И т.о. постепенно изменяется употребление словарного состава языка».

Слово живет в системе языковых правил и человеческой деятельности. Вне ее, в состоянии бездействия, язык способен расставлять ловушки для философствующего, т.е. провоцировать неразрешимые вопросы, производящие впечатление исключительно глубоких, а на самом деле порождаемых нарушением правил языка. Особенно часто в ловушки языка заводят ложные аналогии, страсть к обобщениям (свойственным математике и естествознанию) и установка искать за каждым существительным особый объект, являющийся его значением. Философия попадает в ловушки языка, потому что использует слова обычного языка (напр., время, сознание, воображение, понимание), но вырывает их из языковых игр, в которых они используются. В поздний период **В.** рассматривает философские проблемы как результат забвения правил языковых игр, в которых живут слова. Его собственная философская деятельность преследует терапевтические цели: «пока-

зать мухе выход из мухоловки», высвободить сознание из-под власти навязчивых представлений, дать ему успокоительную ясность. Это «может означать только одно – что философские проблемы должны полностью исчезнуть. Собственно открытием является то, которое позволяет мне прекратить философствование, когда я захочу. Оно успокаивает философию, прекращает ее терзание вопросами, ставя под вопрос ее самое».

Концепция языка и языкового значения в поздней философии **В.**, как и в ранней, не является самоцелью, а служит для анализа и разрешения центральных философских проблем: «Я», сознания, других сознаний. Критика картезианской парадигмы в подходе к этим проблемам, как признано совр.исследователями, является одной из центральных тем философии **В.**, и многие его размышления в «Философских исследованиях», как и в «Логико-философском трактате», направлены на опровержение дихотомии «внутреннего–внешнего», заданной названной парадигмой. Последняя опирается на образ «внутреннего ментального состояния», доступного только моему взору, не связанного с внешними проявлениями, но в то же время вполне определенного и отличимого от других ментальных состояний. **В.** показывает, что слова т.н. «ментального словаря» (напр., сомнение, уверенность, понимание, надежда, ожидание, страх и т.п.) не следует рассматривать как имена внутренних состояний или психических процессов. Он доказывает, что они получают свое значение не благодаря отчетам «от первого лица» (↑Приватного языка аргумент), хотя при этом **В.** не отрицает, что таковые отчеты существуют и играют определенную роль в нашей жизни. Когда говорят об именовании, подразумевают, что именуемое существует независимо от его обозначения в языке, тогда как со словами ментального словаря дело обстоит иначе. Единицы описания определил язык, а не безошибочный интроспективный опыт, на который пытался опереться Р. Декарт. В нашем языке слова ментального словаря выучиваются не в актах интроспекции, а в определенных ситуациях, важную роль в которых играют, как показывает **В.**, естественные выражения человеческих эмоций, человеческая мимика, крики, стоны, смех и т.п.

Идеи **В.** оказали огромное влияние на философию 20 в.: ↑логический позитивизм, ↑постпозитивизм, совр. ↑философию сознания, ↑социологию знания, ↑герменевтику и др.

Соч.: Логико-философский трактат. М., 1958; Философские работы. Ч. I. М., 1994; Философские работы. Ч. II. Заметки по основаниям математики. М., 1994; Дневники 1914–1916. Томск, 1998; Голубая книга. М., 1999; Коричневая книга. М., 1999; Несколько заметок о логической форме // Логос. 1994, № 6; Заметки по философии психологии. М., 2001.

Лит.: Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001; Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель. М., 1993; *Эдмондс Д., Айдиноу Дж.* Кочерга Витгенштейна. История десятиминутного спора между великими философами. М., 2004; *Anscombe G. E. M.* An introduction to Wittgenstein's Tractatus. L., 1959; *Malcolm N.* Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought. Oxford, N. Y., 1986.

Вригт (von Wright) **Георг Хенрик фон** (1916–2003) – финский логик и философ. Изучал философию в Хельсинкском ун-те под руководством Э. Кайла, а также в Кембридже, где на его взгляды повлияли Ч.Д. Броуд, ↑Дж. Э. Мур и особенно ↑Л. Витгенштейн. В 1943 **В.** стал проф. Хельсинкского ун-та, в 1945 был приглашен в Кембридж, где после ухода Л. Витгенштейна на пенсию стал его преемником. В 1951 он вернулся в Финляндию, в 1961 избран членом Академии Финляндии. В 1965–1977 проф. Корнельского ун-та. **В.** один из крупных представителей ↑аналитической философии. Он начал свою научную деятельность с логико-философского исследования проблем индукции и вероятности, чему посвящены его первые книги «Логические проблемы индукции» (1941) и «Трактат по индукции и вероятности» (1951). В последующие годы работал в ряде новых направлений совр. логики: релевантной, деонтической логики, логики оценок, предпочтений, действий. В области ↑философии науки ему принадлежат важные работы по проблемам детерминизма, а также ↑понимания и ↑объяснения в социально-историческом познании. **В.** поддерживал тесные связи с российскими логиками и философами, его глубокий интерес к русской культуре и философии нашел выражение в книге о Достоевском, Толстом и Бердяеве («Три мыслителя»).

Соч.: Логико-философские исследования. Избранные труды. М., 1986; Витгенштейн. Биографический очерк // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993; Три мыслителя. СПб., 2000; Logical Studies. L., 1957; Norm and Action. L., 1963, Explanation and Understanding. N.Y., 1971; Causality and Determinism. N.Y., 1974.

Гадамер (Gadamer) **Ганс-Георг** (1900–2002) – нем. философ, основоположник философской ↑герменевтики. Изучал философию, классическую филологию, германистику и историю искусства в ун-тах Марбурга и Фрейбурга у ↑Н. Гартмана, П. Фридлендера, ↑М. Шелера, Р. Бультмана и ↑М. Хайдеггера. Преподавал в ун-тах Марбурга, Киля, Лейпцига (1946–1947 – ректор). В 1947 переезжает во Франкфурт-на-Майне, в 1949–1968 занимает кафедру философии в Гейдельбергском ун-те, которой ранее руководил ↑К. Ясперс. В 1953 основал журнал «*Philosophische Rundschau*». После выхода на пенсию в 1968 **Г.** в течение почти четверти века оставался активным участником германских и международных философских семинаров и конференций.

Всемирную известность **Г.** принесла работа «Истина и метод. Основные черты философской герменевти-

ки» (1960, русский перевод 1988 неудачен), где он попытался связать воедино «герменевтику фактичности» М. Хайдеггера с герменевтической традицией 17–18 вв. Вслед за М. Хайдеггером **Г.** трактует феномен понимания не как инструментально-логический акт, а как способ человеческого бытия. Отсюда радикальный пересмотр задач герменевтики, в т.ч. ревизия концепций Ф. Шлейермахера и В. Дильтея. Герменевтика – не искусство истолкования (как это было у Ф. Шлейермахера) и не метод познания (как у В. Дильтея), а исследование условий возможности понимания. Развивая хайдеггеровскую мысль о человеческом бытии как бытии в мире и о «пред-истолкованности» мира в дотеоретических структурах ориентации в нем, **Г.** ведет речь о «предпонимании», которое конкретизируется им как «пред-рассудок». «Предрассудки» (равно как и «традиция» и «авторитет») не только не препятствуют пониманию, но и составляют необходимый его момент.

↑«Герменевтический круг», известный как основная трудность процесса интерпретации, носит, по **Г.**, не методологический, а онтологический характер и продиктован взаимообусловленностью и взаимодействием между «предпониманием» и текстом. К смыслу текста как некоторого целого мы идем через понимание его отдельных частей; но чтобы понять смысл части, уже необходимо определенным образом понимать целое, т.е. обладать его «предпониманием». Как бы упреждая упрек в субъективизме и релятивизме, **Г.** говорит о *диалогической* структуре процесса понимания. Понимание возможно через диалог. Будучи диалогом, беседой, оно имеет вопросно-ответную структуру: понять текст, значит понять вопрос, который этот текст ставит, а не навязывать ему посторонний вопрос. Но понять вопрос можно лишь в том случае, если мы сами умеем им задаться. Поэтому вторым шагом понимания служит обращение того же самого вопроса к самому себе, что ведет к критической проверке нашего «предпонимания». Понимание всегда осуществляется в процессе «слияния горизонтов» интерпретатора и текста, причем интерпретатор не выходит из этого процесса незатронутым, его смысловой горизонт тоже претерпевает изменения.

В последовательном противостоянии редукции герменевтики к разработке методологии интерпретации текстов (Э. Бетти, Е.Д. Хирш), **Г.** выдвигает понятие «действенной истории», или истории действия (*Wirkungsgeschichte*), которая заключается, с одной стороны, в определенности всякого акта истолкования текста предшествующей историей (традицией) его интерпретаций, а с другой стороны, во включенности этого акта в традицию. Сегодняшняя интерпретация традиции – тоже момент традиции; всякое истолкование и определено традицией, и «соопределяет» последнюю. Подчеркивая момент «принадлежности традиции», **Г.** отмежевывается от концепции «исторического сознания» В. Дильтея, верящего в возможность объективного познания прошлого укорененным в настоящем исследователем. В континууме традиции нет ни прошлого, ни настоящего, и В. Шекспир вполне может выступать как современник Софокла; в «событии понимания» нет ни объекта, ни субъекта, т.к. интерпретатор и его предмет равным образом причастны традиции.

Парадигматическое значение для герменевтического опыта имеет «опыт искусства». В противовес концепции «эстетического суждения» И. Канта, **Г.**, вслед за Г.В.Ф. Гегелем, трактует искусство как способ познания, как самостоятельный «опыт истины». Апелляция к Г.В.Ф. Гегелю необходима **Г.** для заострения своего расхождения с Ф. Шлейермахером: задача герменевтики заключается не просто в «реконструировании», а в известном смысле в «конструировании» – во включении опыта истины, переживаемого благодаря произведению искусства, в структуру опыта интерпретатора. Однако союз философской герменевтики с гегелевской философией непрочен. Ее исходный пункт – самопознание абсолютного духа, т.е. бесконечная мощь рефлексивного сознания, тогда как **Г.** отправляется от принципиальной конечности человека и его рефлексивных усилий. **Г.** отрицает поэтому и возможность «снятия» менее совершенных форм культурных образований более совершенными. Традиция дана человеку в первую очередь и по преимуществу как языковая традиция. Мы «живем в традиции» в той мере, в какой мы «живем в языке». Как и М. Хайдеггер, **Г.** рассматривает язык не в качестве инструмента или знака того или иного произвольно избираемого содержания, а как «медиум» раскрытия бытия. Универсальность языка как медиума влечет за собой универсальность герменевтики. Отсюда вытекает знаменитый тезис **Г.**: «Бытие, которое может быть понято, есть язык». В полном соответствии со своим тезисом, что герменевтика – прежде всего практика, **Г.** выступает как практикующий интерпретатор, беря в качестве предмета и историю философии (Платон, Аристотель, Г.В.Ф. Гегель, ↑Э. Гуссерль, М. Хайдеггер), и историю литературы (И.В. Гете, Р.М. Рильке, Ф. Гельдерлин, П. Целан).

Диалог (в качестве диалога с традицией) служил **Г.** не просто моделью исследовательской деятельности, но стал для него образом жизни. Радость соучастия в событии мысли, совершающемся посредством философского диалога, **Г.** подарил огромному количеству друзей и учеников. Ясность ума не оставляла его до конца дней. **Г.** ушел из жизни на 103-м году своей полной общения жизни.

Соч.: Актуальность прекрасного. М., 1991; Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция / Под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. СПб., 1999; Диалектическая этика Платона. СПб., 2000; Пути Хайдеггера: Исследования позднего творчества. М., 2007; Kleine Schriften. Bd. 1–4. Tübingen, 1967–1979; Gesammelte Werke. Bd. 1–10. Tübingen, 1985–1995.

Лит.: Михайлов А.А. Совр. философская герменевтика. Минск, 1986.

Гартман (Hartmann) **Николай** (1882–1950) – нем. философ. Учился в Петербургском ун-те, после 1905 жил в Германии, с 1909 преподавал философию в Марбурге, с 1925 – проф. Кельнского, а затем Берлинского ун-тов, в 1945–1950 работал в Геттингене. **Г.** – один из немногих системосозидателей в западной философии 20 в.

В процессе имманентной критики неокантианского *гносеологизма* **Г.** утвердился на позиции примата онтологии в структуре философских исследований. Эту позицию он впервые сформулировал и обосновал в книге «Основные черты метафизики познания» (1921). Метафизика познания, по **Г.**, предполагает рассмотрение субъект-объектного отношения в более широкой, онтологической перспективе с т. зр. его укорененности в бытии. Эту задачу **Г.** предполагает решить с помощью феноменологического понятия ↑интенциональности как имманентно-трансцендентного отношения между субъектом и объектом. Согласно этой позиции, предмет познания лежит за пределами самого познавательного акта и, т.о., представляет собой реальное бытие. В этом концепция **Г.** отличается от взглядов ↑Э. Гуссерля, понимавшего под реальным бытием трансцендентальную субъективность и тем самым оставлявшего различие между имманентным и трансцендентным (↑Трансцендентное) в сфере сознания. Поэтому **Г.**, подчеркивая реальность бытия, опирается непосредственно на ↑М. Шелера, не разделяя, однако, его спиритуалистической интерпретации реальности. О принципиальном расхождении **Г.** со спиритуализмом свидетельствует его труд «Возможность и действительность» (1938), в котором он проводит анализ модальностей. **Г.** приходит к выводу, что возможность, в сущности, есть необходимость, а необходимость, в свою очередь, есть не что иное как действительность. Возможным является лишь то, что было или будет реальным, а реальная возможность неотличима от действительности. Действительность **Г.** понимает как бытие, единственный атрибут которого – действенность. Признать действенной еще и возможность означает, по **Г.**, отождествить идеальное бытие с реальным, которое всегда необходимо и только необходимо, но это необходимость факта, а не понятия. Так **Г.** обосновывает отличие своей «новой онтологии» от всей традиционной ↑метафизики с ее тенденцией к панлогизму. Редуцируя реальную возможность к необходимости, **Г.** лишает себя концептуальных средств выражения процессуальности, ибо становление, процесс, развитие предполагают превращение возможности в действительность, что, по **Г.**, несовместимо с «законами модальности».

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

В книге «Строение реального мира» (1940) **Г.**, отталкиваясь от феноменологической очевидности «расслоения мира» на серию пластов (неорганическая природа, жизнь, психическое и духовное бытие), утверждает иерархичность мироздания. Соотношение между ступенями иерархии, с его т. зр., определяется специфическими «законами расслоения». Так, «закон возвращения» фиксирует присутствие закономерностей низших слоев в высших, «закон нового» отмечает специфику высшего по сравнению с низшим, «закон дистанции» подчеркивает своеобразие внутренней детерминации в каждом новом слое бытия. Принцип детерминизма проявляется повсюду – его всеобщность вытекает из отождествления в концепции **Г.** действительности с необходимостью, – но способ детерминации меняется от слоя к слою (напр., процессы воли предполагают «экстракаузальные» детерминанты). В системе **Г.** нет места идее развития, проблемы генезиса выносятся за пределы «критической онтологии», а основная последовательность слоев бытия дана как факт, допускающий лишь анализ, но не генетическое объяснение. В анализе духовного бытия **Г.** придает решающее значение исследованию взаимодействия личного и объективного духа. Здесь он стремится избежать явного идеализма своих предшественников, утверждая, что объективный дух реально не существует помимо человеческих индивидуальностей, но представляет собой их всеобщую, отчужденную и обезличенную форму. Как стихия всеобщего, объективный дух возвышается над индивиду-

альным сознанием точно так же, как индивидуальное сознание человека над его биологическим организмом. Как высший уровень бытия объективный дух представляет собой целостность, обладающую собственной структурой и принципами, из которых и складываются его специфические проявления – философия, искусство, литература, наука, техника, религия и мифы. Когда индивид реализует свою психическую энергию в одной из всеобщих форм (или сразу в нескольких), он становится историческим деятелем. Так возникает «живой дух» исторического процесса – только соединение индивидуального конечного духа с всеобщими формами деятельности конституирует, по **Г.**, историческое бытие.

Г. синтезирует взгляды Г.В.Ф. Гегеля и В. Дильтея, пытаясь преодолеть мистику гегелевского абсолютного духа с помощью дильтеевского психологизма и уравновесить иррационализм В. Дильтея гегелевским рационализмом. Продолжая рассуждения Э. Гуссерля и М. Шелера, **Г.** указывает на то, что интенциональность присуща не только перцептивной и репрезентативной сторонам сознания, но и аффективной. Это значит, что эмоции не только принадлежат внутреннему миру личности, но подразумевают существование неких предметностей объективного порядка за пределами субъективных актов. Они-то и есть ценности. Субъективный полюс ценностного отношения составляют эмоционально-трансцендентные акты, а объективный – их интенциональные предметы, т.е. ценности. По **Г.**, ценности не могут познаваться рационально, они открываются лишь в актах любви и ненависти, которые представляют собой особые ценностные чувства, заставляющие человека мгновенно и безотчетно, т.е. интуитивно, предпочитать один образ действий другому или восхвалять одно произведение, порицая иное.

Г. не оставил после себя школы. Однако его влияние заметно в последующей разработке онтологических проблем (П. Вейсс, Г. Якоби), феноменологической этики (Д. фон Гильдебранд) и эстетики (↑Р. Ингарден, М. Дюфрен).

Соч.: Эстетика. М., 1958; Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе // Культурология. XX век. М., 1995; Систематическая философия в собственном изложении // Фауст и Заратустра. СПб., 2001; Этика. СПб., 2002; К основоположению онтологии. СПб., 2003; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntniss. B., 1921; Zur Grundlegung der Ontologie. B., 1935; Möglichkeit und Wirklichkeit. Meisenheim, 1938.

Лит.: Buch A. (Hg.) Nicolai Hartmann 1882–1982. Bonn, 1982.

Гваттари (Guattari) **Феликс** (1930–1992) – фр. мыслитель. Активный участник революционного движения 1960-х гг., член «Центра инициатив по созданию нового пространства свободы», теоретик и практик антипсихиатрии, соучредитель журнала «Recherches». Испытал влияние ↑З. Фрейда, ↑Ж. Лакана, ↑М. Фуко, марксизма. Хотя по роду профессиональных занятий **Г.** считается психоаналитиком, его теоретические усилия были сосредоточены как раз на противостоянии ↑психоанализу как ↑идеологии. Полемизируя с психоанализом как частью репрессивной машины совр. ↑власти, **Г.** организовал альтернативную психиатрическую клинику La Borde с целью разработки особой «революционной» психиатрической практики. Центральное понятие мышления **Г.** – ↑желание. В противовес З. Фрейду и его последователям **Г.** настаивает на несводимости желания к некоему набору побуждений и инстинктоподобных импульсов; желание представляет собой скорее изначальную реальность, лежащую в основе как телесного, так и психического мира. Отсюда механистическая, восходящая к Б. Спинозе, терминология **Г.**: понятия «машина желания», а также «технические», «органические», «экологические» и пр. «машины».

Поскольку наиболее известными публикациями **Г.** стали его работы, написанные совместно с ↑Ж. Делезом, имя **Г.**, как правило, вспоминают именно в этой паре. В соавт. с Ж. Делезом **Г.** выпустил такие работы, как «Анти-Эдип» (1972), «Тысяча поверхностей» (1980), «Что такое философия?» (1990), а также книгу о Кафке (1975). Из монографий **Г.** наиболее значительны «Психоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1979), «Шизоаналитические картографии» (1989). Эпатирующий и «безответственный» стиль произведений **Г.** отражал сознательно избранную им стратегию ускользания от бюрократических конвенций.

Соч.: Капитализм и шизофрения: беседа К. Клеман с Ж. Делезом и Ф. Гваттари // Ad Marginem'93. Ежегодник. М., 1994; Что такое философия? (совм. с Ж. Делезом). М.–СПб., 1998; Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения (совм. с Ж. Делезом). М., 2007; Psychoanalyse et Transversalité. P., 1972; La révolution moléculaire. P., 1977; L'inconscient machinique. P., 1979; Mille Plateaux (avec J. Deleuze). P., 1980; Cartographies schizoanalytiques. P., 1987; Chaosmose. P., 1990.

Лит.: *Рыклин М.* Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М., 2002.

Гелен (Gehlen) **Арнольд** (1904–1976) – нем. философ, представитель ↑философской антропологии. Родился в Лейпциге, в семье книготорговца. Изучал философию, германистику, историю искусств, психологию, а также физику и зоологию в Лейпцигском ун-те. В 1925–1926 слушал лекции ↑Н. Гартмана и ↑М. Шелера в Кельнском ун-те. В 1927 защитил диссертацию по философии у ↑Х. Дриша. С 1930 читал лекции в Лейпцигском ун-те, в 1933 занял кафедру философии Франкфуртского ун-та после эмиграции П. Тиллиха. С 1938 преподавал в Кенигсбергском ун-те, а после публикации ключевого труда

«Человек» с 1940 в Венском ун-те. В 1933 **Г.** вступил в Национал-социалистическую партию, но уже в 1935 дистанцировался от национал-социализма. В течение войны дважды призывался на военную службу, в конце войны был тяжело ранен. С 1947 по 1961 работал как ординарный проф. психологии и социологии в высшей школе управления в Шпайере, с 1962 – проф. социологии в Высшей технической школе в Ахене. В эти годы **Г.** становится одним из ведущих немецких социологов и политических философов, продолжая традицию немецкой консервативной мысли. Основные произведения: «Действительный и недействительный дух» (1931), «Теория свободы воли» (1933), «Государство и философия» (1935), «Человек. Его природа и положение в мире» (1940), «Первобытный человек и поздняя культура» (1956), «Душа в век техники» (1957), «Картины времени. К социологии и эстетике совр. живописи» (1960), «Мораль и гипермораль» (1969). На философию **Г.** влияние оказали И.Г. Гердер, И.Г. Фихте, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, а также американский ↑прагматизм, поскольку его представители рассматривают человека не только как познающее, но и как действующее существо.

Уже в 1930-е гг. **Г.** занимает критическую позицию по отношению к немецкому идеализму, в этот период формируется его собственный стиль мышления, происходит антропологический «поворот» в его философии. Его главный труд «Человек» сделал **Г.**, наряду с М. Шелером и ↑Г. Плеснером, классиком философской антропологии. Специфика его позиции состояла в радикализации биологической постановки проблемы человека. Осмысливая человека как «особую биологическую проблему», **Г.** стремится отказаться от дуализма в понимании человека, присущего новоевропейской традиции. Свой способ рассмотрения **Г.** называет практическим, исходя из этого, центральным вопросом философской антропологии становится вопрос, как может выжить существо с такой соматической организацией, как у человека? Философская антропология, по мнению **Г.**, должна сохранить дистанцию по отношению к традиционным истолкованиям человека: теологическим и научным. Оба этих подхода опираются на общую предпосылку: человек не может быть понят «из самого себя», он может быть истолкован только с помощью «категорий внечеловеческого». Задача **Г.** состояла в поиске новой т. зр. Сравнение человека с животным выступало у него как методологический прием: животное рассматривается как задний план, на фоне которого выделяется фигура человека. Интерпретируя поведение животных, **Г.** опирался на идеи Х. Дриша и И. Икскюля, а также на работы В. Келера и Ф.Ж. Бойтендайка, в более поздний период **Г.** использовал некоторые положения этологии, в частности идеи ↑К. Лоренца.

Опираясь на данные биологии и других наук, **Г.** определил человека как «недостаточное существо», используя термин И.Г. Гердера. Человек «недостаточен», поскольку с морфологической т. зр. органы человека не специализированы для решения определенных задач. Человек, в отличие от животных, не предопределен к жизни в определенной среде, он также испытывает хронический избыток побуждений, с которыми должен справиться, найти средства для снятия избыточной «нагрузки». Однако «недостатки» человеческой конституции он превращает в средства своего существования. Биологическая неспециализированность человека, его «органическая бедность», слабость инстинктов образуют условия, благодаря которым человек становится «открытым миру существом». Рассматривая человека как целостное существо, **Г.** стремится не к генетическому выведению его характеристик, а к их категориальному определению. В своей «элементарной антропологии» **Г.** предлагает такие категории, которые позволят описать как духовное, так и телесное начала в человеке. Чтобы определить положение человека в мире, нет необходимости прибегать ни к трансцендентному (↑Трансцендентное) природе принципу, ни к онтологической теории «ступеней» (Г. Плеснер, Н. Гартман). В качестве исходной точки отсчета используется «теория деятельности». Последняя рассматривается как неразрывное «до-проблематичное» единство, что позволяет уйти от представления о теле как выражении души, от традиционного антропологического дуализма. Человек способен «ориентировать, блокировать, изменять свои влечения». При этом может появиться разрыв между влечениями и действиями человека, что формирует специфически человеческое отношение к миру. В ходе деятельности человек воспринимает себя в качестве действующего субъекта, у него возникает «отчужденное само-чувствие», освоение мира означает одновременно «освоение самого себя». Система действий снимает те перегрузки, которые возникают вследствие человеческой открытости миру.

В своем главном труде **Г.** затрагивает также проблематику языка и религии. Теория языка у **Г.** сопоставима с теорией символических форм ↑Э. Кассирера: язык становится возможным, когда возникает дистанция между непосредственным переживанием и психикой, человек начинает жить не только в физическом, но и в символическом универсуме. Человек обращен не к вещам, а на самого себя, погружен в лингвистические формы, художественные образы, религиозные ритуалы, не способен видеть мир, познавать его без вмешательства искусственных посредников. Интерпретация религии у **Г.** вытекает из его концепции символического действия, религия выполняет три основные функции: истолковывает мир, оформляет действие и компенсирует морфологическую «недостаточность» человека. Он истолковывал религию как компенсирующий фактор, который повышает шансы на выживание человека. Однако религия является стабилизирующей силой только тогда, когда существует как реальный социаль-

ный институт. В совр. мире она во многом утрачивает свое влияние, превращается в средство решения психологических и мировоззренческих проблем человека, проистекающих из «опыта бессилия» по отношению к окружающему миру.

В послевоенный период Г. обратился к изучению проблемы социальных институтов. Институтами он называет формы, в рамках которых живут и действуют индивиды, они компенсируют ослабленные человеческие инстинкты. Институты имеют квазиавтоматический, квазиинстинктивный характер, они базируются на системе привычек, обеспечивая регулярность поведения и предсказуемость человеческих действий. К социальным институтам он относит язык, семью, религию, право, государство. Наиболее эффективно социальные институты действуют в рамках архаической культуры, поведение человека в рамках этой культуры наиболее предсказуемо и стабильно. Человеку архаической культуры Г. противопоставляет человека «поздней» культуры, существование которого определяется «субъективацией». Совр. человек действует в «субъективном оцепенении», оторвавшись от предзаданного порядка. Традиционные институты религии и искусства утрачивают силу; для совр. культуры характерно постоянное изменение, порождающее нестабильность жизненного и социального пространства. Вслед за ↑М. Вебером, Х. Фрайером и Й. Шумпетером, Г. констатирует возрастающую рационализацию социальной жизни и культуры. С идеей рационализации связана его интерпретация техники. Техникой он называет способ целенаправленного создания человеком искусственной среды. Феномены техники интерпретируются у него в рамках трех принципов: «замены органов», «усиления органов», «разгрузки». Г. одним из первых исследовал феномен симбиоза техники, промышленности и политики, что порождает социальные и политические «суперструктуры». Они становятся самостоятельными, отчуждаются, человек не способен адекватно понять «суперструктуры», он оказывается перед ними абсолютно беспомощным, следствием этого является обращение человека «внутрь самого себя».

Этическая концепция Г., изложенная в работе «Мораль и гипермораль», неразрывно связана с антропологией. Здесь он стремился преодолеть как марксистский классовый подход, так и гуманистическое учение о принципах общечеловеческой морали. Г. выделяет четыре самостоятельных этоса, представленных в совр. обществах: стремление к взаимности (базирующееся не на принуждении, а на речевых коммуникациях, – это отношения взаимного признания, оставляющие свободу выбора определенных вариантов действий); чувство психологических регулятивов – «психологические добродетели» (стремление к благополучию, потребность в защите, сострадание); родовая мораль, поддерживающая «групповое чувство» («гуманитаризм» – нормативная ориентация на жизнь человека как вида); институциональный этос (поддерживающий социальную иерархию и сокращающий возможности индивидуального выбора действий). Особое внимание Г. уделяет критике «гуманитаризма». Начиная с учений киников и стоиков, эта мораль делается лозунгом всеобщего равенства и орудием ниспровержения государства. Г. критикует совр. интеллектуалов, продолжающих эту традицию, острую полемику он вел, в частности, с представителями ↑Франкфуртской школы. «Гуманитаризм» ведет к ослаблению государственных институтов, функции государства редуцируются к простому исполнению социальных задач. Традиционные установки и понятия перестают считаться бесспорными и становятся предметом бесконечных «дискурсов оправдания». На смену теоретическим моделям действительности приходят мнения, «хроническая рефлексия» становится «мыслительным стилем эпохи». Г. констатирует растущие эмоциональные и аффективные перегрузки в условиях совр. общества, неуверенность человека в своем положении, стремление к постоянной самоидентификации. Эти процессы наглядно видны в характере совр. искусства.

Философия и социология Г. оказала существенное влияние на немецкую социальную и политическую мысль послевоенного периода. В качестве одного из ведущих неоконсервативных теоретиков Г. принимал участие в актуальных социально-политических дискуссиях. Продолжателем некоторых идей Г. был известный немецкий социолог Х. Шельски, заметно повлияли его идеи на представителей немецкой педагогической антропологии. Некоторые положения философии Г. отражают проблематику совр. дискуссий о модерне и постмодерне, о «конце истории».

Соч.: О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии М., 1988; Gesamtausgabe. Bd. 1–10. Fr./M., 1978-

Лит.: *Гадамер Г.-Г.* Понятийная живопись? (Заметки по поводу книги А. Гелена «Образы времени») // Актуальность прекрасного М., 1991; *Головин Н.* Арнольд Гелен // Немецкая социология. СПб., 2003; *Куркин Б.А.* Противоречия «рационализированной культуры» в философской антропологии А. Гелена // Вопросы философии. 1982, № 1; *Логинов А.В.* Консервативная критика совр. массового общества в философии А. Гелена // Массовое сознание и массовая культура в России: История и современность. Сб. статей. М., 2004; *Руткевич А.М.* Теория институтов А. Гелена // *Руткевич А.* Консерваторы XX в. М., 2006; *Habermas J.* Arnold Gehlen // *Habermas J.* Philosophisch-politische Profile. Fr./M., 1981; *Jonas F.* Die Institutionenlehre Arnold Gehlens. Tübingen, 1966; *Jansen P.* Arnold Gehlen – Die anthropologische Kategorienlehre. Bonn, 1975; *Rohrmoser G.* Arnold Gehlen – Philosoph des deutchen Idealismus // Konservatives Denken im Kontext der Moderne. Bietheim, Baden, 2006; *Thiels C.* Gehlen zur Einführung. Hamburg, 2000.

Гольдман (Goldmann) **Люсьен** (1913–1970) – фр. философ, социолог культуры, литературовед. Известен как автор теории «генетического структурализма», развитой в работах «Гуманитарные науки и философия» (1952), «Потаенный бог» (1959) (рус. пер. 2001), «К социологии романа» (1964), «Марксизм и гуманитарные науки» (1970), «Ментальные структуры и культурное творчество» (1970) и др. Главной методологической базой «генетического структурализма» выступает синтез гегельянской «тотальности» в духе ранних работ ↑Д. Лукача (прежде всего, в книге «История и классовое сознание») с «генетической эпистемологией» ↑Ж. Пиаже. По Г., «подлинный» человек сознает себя моментом тотальности общества и мироздания, приобщаясь т.о. к историческому, эстетическому и сакральному началам. В научно-гуманитарном знании определение «значимости» культурного феномена возможно лишь через его включение в «последовательную тотальность», под которой подразумевается прежде всего «мировидение» (фр. *vision du monde*, нем. *Weltanschauung*) как совокупность идей и чувств, объединяющих членов данной группы (класса). Мировидение, а не общий экономический интерес, составляет главный аспект классового сознания, возникающего в силу ориентации на тотальное переустройство или сохранение социальной структуры. По Г., максимума своей ясности групповое сознание достигает в творчестве крупных мыслителей и поэтов. Традиционно, любое значимое произведение есть выражение мировидения, представляющего коллективное сознание. Но в совр. обществе этот порядок меняется. Западный пролетариат, интегрированный в буржуазные отношения, не может быть творцом новой культуры. Совр. культура не относится к к.-л. социальной группе, поскольку тотальное ↑«овеществление» лишает коллективное сознание любой силы воздействия, делает его «простым отражением» экономической жизни. Это обстоятельство обнажает «структурную гомологию» между культурными формами и рыночным обменом, ведет к «прямому перенесению экономического отношения на литературное творчество». Совр. искусство остается «автономной» культурной формой, но производится «проблематичными индивидами» – маргинальной «элитой» буржуазного общества, ориентированной на потребительные стоимости и качественные ценности. В трактовке совр. искусства, включая «театр отсутствия» (С. Беккет, Э. Ионеско), Г. близок идеям ↑Франкфуртской школы, хотя нередко вступает в полемику с ее представителями. Г. критически оценивает «марксистский структурализм» ↑Л. Альтюссера, но при этом (в незавершенной работе «Лукач и Хайдеггер») сближает марксизм раннего Д. Лукача с идеями ↑М. Хайдеггера, ↑Э. Гуссерля и С. Кьеркегора.

Соч.: Структурно-генетический метод в истории литературы // Зарубежная эстетика и теория лит-ры XIX–XX вв. М., 1987; Потаенный Бог. М., 2001; Recherches dialectiques. P., 1959; Pour une sociologie du roman. P., 1964; Marxisme et science humaine. P., 1970; Lucács et Heidegger. P., 1973.

Грамши (Gramsci) **Антонио** (1891–1937) – итал. философ-марксист, политик и публицист, литературный критик. С ранней юности примыкал к итальянской Социалистической партии, ее левому крылу, в 1917 поддержал российскую революцию, несмотря на то, что большевики пошли наперекор установкам марксизма эпохи II Интернационала и в этом смысле совершили «революцию против «Капитала». С 1921 – один из создателей и руководителей коммунистической партии Италии; в ноябре 1926 арестован по приказу фашистского руководства и заключен в тюрьму, где и написал свое главное философское сочинение «Тюремные тетради» (1929–1935; опубл. в 1948–1951). Взгляды Г. формировались под влиянием А. Лабриолы, Б. Кроче и Ж. Сореля; его активистская трактовка марксизма как «философии практики» была направлена против механицизма прежнего марксизма (К. Каутского, Г.В. Плеханова и наследовавшего им Н. Бухарина). В частности, Г. не принимал деления марксистской философии на диалектический материализм, описывающий всеобщие законы, и исторический материализм, который специфицирует эти законы применительно к обществу (здесь он сближался с воззрениями ↑Д. Лукача и К. Корша 1920-х гг.). Главной новацией Г. в рамках марксизма был развернутый анализ проблематики гражданского общества, разнообразные институты которого несводимы к подразделениям политического (государство, аппарат принуждения) и экономического сообществ. Отказываясь тем самым от упрощенной дихотомии «базис–надстройка», Г. дополнял и уточнял представления об общественных формациях и классовой борьбе разработкой понятий «исторического блока» (применительно к Италии эпохи Рисорджименто) и культурной ↑гегемонии в рамках «позиционной войны», которая зачастую сменяет открытую классовую конфронтацию. В этих условиях для завоевания гегемонии коммунистической партии («совр. государю») необходимой становится подготовка собственной «органической интеллигенции» и новая организация культурной работы и воспитания масс (здесь Г. отвечал на вызовы теорий элит Р. Михельса, Г. Моска и Г. де Мана). Формула Г. «пессимизм разума – оптимизм воли» и его концептуальные новации стали основой интеллектуального обновления левой традиции после Второй мировой войны и столкновений 1968–1969 гг. (А. Негри, Н. Пуланзас, Н. Боббио и др.), а также одним из факторов отказа от сталинской политической стратегии и догматической интерпретации марксизма в рамках коммунистического движения.

Соч.: *Грамши А.* Избр. произв. Т. 1–3. М., 1959; Избр. произв. М., 1980; Искусство и политика. Т. 1–2. М., 1991;

Тюремные тетради. Т. 1. М., 1991; *Gramsci A.* Quarderni del carcere. V. 1–4. Torino, 1975.

Лит.: *Грецкий М.Н.* Антонио Грамши – политик и философ. М., 1991; *Григорьева И.В.* Исторические взгляды А. Грамши. М., 1980; *Anderson P.* The Antinomies of Antonio Gramsci // New Left Review. № 100. Nov. 1976 – Jan. 1977; Mouffe Ch. (Ed.). Gramsci and Marxist Theory. L., 1979.

Гудмен (Goodman) **Генри Нельсон** (1906–1998) – амер. философ, представитель ↑аналитической философии. Проф. Пенсильванского ун-та (1946–1964), ун-та Брандейса (1964–1966) и Гарвардского ун-та (1966–1976). Внес важный вклад в разработку таких философских дисциплин, как ↑онтология, ↑семантика, эпистемология (↑Теория познания) и ↑эстетика. **Г.** являлся последователем амер. философа немецкого происхождения ↑Р. Карнапа, известного своими работами по логике и ↑философии науки.

На начальном этапе своей философской эволюции основное внимание **Г.** уделял логико-онтологической проблематике. В работе «Структура явления» (1951) **Г.** разрабатывал идею построения конструктивных систем, которые могли бы отображать опыт с наибольшей степенью адекватности. На роль значений переменных в такого рода системах **Г.** предлагал индивиды самого разного типа. Главное требование, которое **Г.** предъявлял к подобным конструктивистским системам, носило номиналистский характер: они не должны были включать в себя переменные, обозначающие абстрактные объекты (множества, классы и т.д.). В работе «Факт, вымысел и предсказание» (1955) **Г.** обращается к проблеме обоснования индуктивных выводов. На основе анализа т.н. «загадки индукции» он приходит к заключению, что вопрос об обоснованности индуктивных выводов является вопросом языковой практики. По **Г.**, критерием, отличающим законосообразные индуктивные обобщения от случайных, является их экстраполируемость, т.е. возможность распространения на новые случаи; последняя определяется сравнительной укорененностью используемых в обобщениях предикатов, а сама укорененность предикатов определяется успехами, достигнутыми благодаря их использованию в прошлом.

В 1970–1980-х гг. интересы **Г.** смещаются с логической и эпистемологической проблематики к философским вопросам более широкого плана. В этот период философской эволюции **Г.** характеризует себя как плюралиста, стремящегося ответить на вопрос о том, как мир может быть смоделирован самыми разнообразными способами при помощи различных символических систем (наука, философия, искусство и т.д.). Свою философскую позицию **Г.** на этом этапе квалифицирует как «радикальный релятивизм со строгими ограничениями, который находит свое выражение в концепции, родственной ирреализму». Главной мишенью критических аргументов **Г.** теперь становится *метафизический реализм* – философская позиция, согласно которой мир состоит из определенной совокупности независимых от сознания объектов и отношений, причем этой совокупности составляющих мир объектов можно дать одно истинное и исчерпывающее описание. Особое значение в рамках этой перспективы играет *корреспондентское понятие истины*, которая в данном случае понимается как особое отношение соответствия, имеющее место между словами и предложениями, с одной стороны, и вещами и совокупностями вещей – с другой. Напротив, согласно **Г.**, вопрос о том, из каких объектов состоит мир, может быть осмысленно задан только в рамках определенного описания или языковой системы координат. По мнению **Г.**, невозможно установить истинность того или иного описания, сравнив его с самим миром, поскольку существуют самые разнообразные описания мира и не существует и не может существовать одного-единственного правильного описания, изображения или теории мира. Все, что мы можем знать о мире, содержится в его правильных версиях. В силу этого свойственное метафизическому реализму понятие истины как соответствия представлений, изображений или восприятий единственному действительному миру и отдельным его аспектам становится излишним и даже бессмысленным. Мы никогда не можем выйти за пределы конкретной «версии», с тем, чтобы путем сравнения с «действительным миром» установить, является ли она истинной или ложной. Мир или миры не имеют собственной структуры; она задается нашими способами их описания и моделирования.

Соч.: Способы создания миров. М., 2001; A Study of Qualities. N. Y., 1990; The Structure of Appearance. Dordrecht, 1977; Fact, Fiction and Forecast. Cambridge (MA), 1983; Languages of Arts. An Approach to the Theory of Symbols. Indianapolis, 1968; Prospects and Projects. Indianapolis, 1972; Ways of Worldmaking. Indianapolis, 1978; On Minds and Other Matters. Cambridge (MA), 1987; Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences (with Catherine Z. Elgin). Indianapolis, 1988.

Гуссерль (Husserl) **Эдмунд** (1859–1938) – нем. философ, основатель ↑феноменологии. Родился в индифферентной к религии еврейской семье в Проснице, в Моравии, входившей в Австро-Венгрию. С 1876 изучал математику и физику в Лейпцигском ун-те, с 1878 математику под руководством К. Вейерштрасса в Берлине, в Вене в 1882 защитил диссертацию «К теории вариационного исчисления». В Вене **Г.** подружился с Т. Масариком (позднее – первым президентом Чехословакии), под влиянием которого изучал Новый Завет, а также стал посещать лекции Ф. Брентано (1884–1986), что определило его поворот от математики к философии. Под руководством ученика Ф. Брентано К. Штумпфа **Г.** защитил диссертацию «О понятии числа. Психологичес-

кий анализ», которая легла в основу его первой книги «Философия арифметики». Круг учений, влияние которых испытал **Г.** в разное время, весьма широк: Р. Декарт, Дж. Локк, Г.В. Лейбниц, Д. Юм, И. Кант, И.Ф. Гербарт, Б. Больцано, В. Дильтей, П. Наторп и др. Преподавал в ун-тах Галле (1887–1901), Геттингена (1901–1916) и Фрейбурга (1916–1935). С приходом к власти национал-социалистов Э. Гуссерль был отстранен от преподавания в апреле 1933, однако в июле 1933 его университетский статус был восстановлен в соответствии с §3 закона «О восстановлении профессиональной службы», разрешающим «неарийцам» занимать академические должности, если они получили их до 1914. В 1935 Нюрнбергский расовый закон вновь лишил его возможности участвовать в академической жизни. Тем не менее его научная деятельность продолжалась. **Г.** работал над своим последним произведением «Кризис европейских наук», а также прочитал доклады в Вене и Праге. После смерти **Г.** его архив, насчитывающий 40 000 страниц рукописей, был тайно переправлен в Бельгию пастором Г. Лео ван Бреда, который стал первым руководителем гуссерлевского архива в Лувене. С 1950 начинает выходить собрание сочинений **Г.** (Husserliana), которое к настоящему времени насчитывает 38 томов.

Лейтмотив философии **Г.** – абсолютные принципы и нормы разума, лежащие в основе научного познания, практики и человеческой культуры в целом. Продолжая традицию платонизма, он ставит новый вопрос – о сущностном различии между постижением единичных и общих, или идеальных, предметов (включая принципы и нормы), которые не сводятся к сумме или сходству индивидуальных. Феноменологическое описание двух основных типов постигающего сознания – фундаментальная тема гуссерлевского учения о сознании, которая эволюционировала от психологического обоснования основных понятий арифметики («Философия арифметики», 1891) до учения о принципиально непсихологической, трансцендентальной субъективности в поздних работах. Основная цель феноменологического метода – достигнуть строгого разграничения и строгой коррелятивности актов сознания, предмета в определенной смысловой данности и являющегося предмета как такового. Это базисное феноменологическое различие можно сравнить с различием между лучом света (сознание), освещенностью предмета (его данность) и освещаемым предметом. Последний при этом не обязательно должен быть реальным; различие между предметом и определенной его данностью сохраняется и в отношении воображаемого, вспоминаемого и т.п. предметов. Основная стратегия феноменологии **Г.** – ограничить сферу актов сознания связями переживаний, в которых проявляет себя предметное, но которые не содержат в себе ни реально-материального бытия, ни к.-л. схематизма, навязываемого предметам. В противовес господствовавшему в немецкой философии ↑неокантианству, **Г.** выдвигает лозунг «К самим вещам!»; парадигмой феноменологических исследований становится не конструирование предметности, но путь к истине «самих предметов» и конституирование предметного смысла. Философия **Г.** представляет собой обширную исследовательскую программу, различные направления которой предусматривают возвращение к исходным началам опыта и рефлексии. Все изданные при жизни крупные произведения **Г.**, а также изданные позднее лекции и рукописи демонстрируют многообразие тематики и установку на поиски новых исходных пунктов и направлений анализа. Полагая, вслед за Ф. Брентано, новое начало в философии, **Г.** утверждает устремление философии в будущее, в отличие от всех тех, кто, начиная с Г.В.Ф. Гегеля, заявляет о ее конце.

На рубеже веков интерес **Г.** сосредоточился на проблеме обоснования теоретического знания, в результате чего появилась его работа, ставшая исходным пунктом феноменологического движения – «Логические исследования» (I–II Bde., Halle, 1900–1901). Центральная тема первого тома – наука как теория, сущность теории как таковой. По **Г.**, в основе объективности научного знания лежит логическая связь идей, образующая единство истин науки как единство значений. **Г.** подвергает критике ↑*психологизм* – различного рода учения, сводящие логику к психологии. Психологизм, сводящий истину к фактам, логику к психологии, ведет к релятивизму и скептицизму. Логика не только нормативная наука (как аргументировали антипсихологисты до **Г.**), но наука теоретическая, ее предмет – теоретические знания; она независима от психологии и метафизики и должна принять на себя роль наукоучения. **Г.** формулирует программу «чистой логики», теории всех теорий. Теория состоит из значений как гомогенного материала; связи значений, которые лежат в основе теоретических связей – связей истин, отличаются, с одной стороны, от связей переживаний в познании, т.е. от связей психических актов, а с другой стороны, от связей познаваемых в науке вещей. Между вещами может быть обнаружена причинная или функциональная связь, между элементами теории нет таких связей, это логическая связь значений.

Хотя логика не сводится к психологии, логические связи усматриваются и осознаются. Из задачи связать проблемы чистой логики с проблемами теории познания и найти источник чистых логических понятий в созерцании вырастает *феноменология сознания* как область нейтральных по отношению к логике и психологии исследований. Она не является теоретической дисциплиной и должна отказаться от всех предпосылок, которые не могут быть реализованы в опыте как связи переживаний. Впервые феноменология сознания была развита во втором томе «Логических исследований». Метод исследования у **Г.** аналитический; основная характеристика актов сознания – различие интенции

значения и осуществления (наполнения) значения. Значение отделяется как от материально-вещественного бытия знака, так и от его функций указания и признака, а также от данности в восприятии, памяти или фантазии и, главное, от предмета: то, о чем говорится, и то, что говорится, нетождественны. Значение *нереально*, его статус аналогичен статусу идеальных, общих предметов. Развивая теорию абстрагирования, Г. подвергает критике как учения, гипостазирующие общее (платонизм), так и эмпирические теории абстракций (Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм). Созерцание общего должно иметь чувственную опору, которая, однако, может быть совершенно произвольной: идеальный предмет не связан необходимым образом с к.-л. определенным видом восприятия, памяти и т.д. Т.о., имеют место два существенно различных уровня интенциональности: усмотрение идей надстраивается над восприятием индивидуальных предметов и процессов и радикально изменяет интенцию (напр., восприятие чертежа – это лишь чувственная опора для усмотрения геометрических соотношений). В актах сущностного созерцания являет себя идеальная предметность, но она не есть создание этих актов. В соответствии с различием значения и предмета Г. выделяет две ветви «чистой логики»: теория предметов и учение о самостоятельных и несамостоятельных значениях – «чистая грамматика». Проблема интенциональности сознания – кульминация работы. ↑Интенциональность суть особый вид переживаний – актов, характеризующихся смысловой направленностью на предмет и не зависящих от того, существует ли последний или нет. Отношение интенции и предмета является особым отношением придания смысла. Интенциональный предмет, качество акта (представление, суждение и т.д.), материя акта (его конкретная предметная отнесенность), его сущность (единство качества и материи) и полнота акта составляют интенциональное содержание акта.

Познание Г. рассматривает как осуществление значения с определенной степенью полноты. В соответствии с этим выделяются акты познания: сигнификация и восприятие (для реального предмета), категориальное созерцание, или усмотрение общего (для идеального). Истина становится у Г. онтологическим понятием. Истинным может быть как единство значений, независимо от того, усматривает ли его кто-то или нет (например, $2 \times 2 = 4$), так и само бытие – «предмет, свершающий истину». Истина – это тождество предмета самому себе, «бытие в смысле истины»: истинный друг, истинное положение дел и т.д. Истинной может быть также структура акта сознания, создающая возможность усмотрения положения дел именно таким, каково оно есть, т.е. возможность совпадения мыслимого и созерцаемого. Очевидность как критерий истины является не особым чувством, сопровождающим некоторые суждения, а переживанием этого совпадения.

К проблеме времени Г. обратился в лекциях 1904–1905. Время рассматривается не как объективное время (существование которого не отрицается, так же, как объективного пространства), но как внутреннее сознание времени, а также – как темпоральность самого сознания и, прежде всего, его первичных модусов – восприятия, памяти и фантазии. Внутреннее время – синтез внутренних фаз переживания, «интенциональная линия», пронизывающая и объединяющая поток феноменов; его базисная структура: теперь-точка, ретенция, т.е. первичное удержание этой теперь-точки и, соответственно, цепочка ретенций; протенция, т.е. первичное ожидание, или предвосхищение, конституирующее «то, что приходит». Темпоральность раскрывает сознание как одновременно активное и пассивное, как сочетание переднего плана восприятия – предметов, их форм, цветов и т.д., и заднего плана, или фона. Временность – основа единства сознания, а рефлексия так же темпоральна, как и спонтанная субъективность. В лекциях 1907 (Husserliana, XVI, 1973) пространство, аналогично времени, рассматривается не в качестве конструкта физики или геометрии, но как пространство воспринимаемого мира, которое конституируется посредством визуальных, тактильных и кинестетических ощущений. Тем самым человеческая телесность становится одной из важных тем философского анализа, а восприятие – парадигмой для исследования других модусов сознания. Воспринимающее сознание характеризуется как горизонтное и как достраивающее данность целостности предмета, как аппрезентация (осознание соприсутствующего) непосредственно не предъявляющих себя сторон вещи.

В программной статье «Философия как строгая наука» (1911) Э. Гуссерль подвергает критике две основные формы релятивизма – натурализм и историзм. Для первого все существующее или просто отождествляется с физической природой, или допускается существование причинно или функционально зависимого от нее психического. В «натурализировании разума» Г. увидел опасность не только для теории познания, но и для человеческой культуры в целом, ибо натурализм стремится сделать относительными как смысловые данности сознания, так и абсолютные идеалы и нормы; в свою очередь, историзм и историческое сознание ставят под сомнение саму идею объективной значимости и объективного познания. Переворот в философии Э. Гуссерль связывает с поворотом к исследованию непсихологически понятой субъективности, к созданию новой науки – феноменологии сознания, противоположной «естествознанию сознания», в рамках которого остается психология.

В «Идеях чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) Г., разрабатывая процедуры феноменологического метода, выбирает термин античного скепсиса ↑эпохé (др.-греч. – воздержание), введенный для обозначения отказа от естественной установки,

в которой существование предметов не соотносится с актами сознания, и перехода к рефлексивной, феноменологической установке. Для «наивного» человека, включая сюда и ученого-исследователя, связи и отношения между предметами радикально не отличаются от отношения между предметами и сознанием. Синоним эпохé – феноменологическая редукция, т.е. «заключение в скобки» причинно-функциональных связей предметного мира и требование удерживать внимание на смысловой направленности сознания к предметам. Трансцендентальная редукция – заключение в скобки собственного сознания как психологической реальности, отказ от объективистского понимания психического. Эмпирическое Я теряет свою «вещеобразность» при переходе к феноменологическому содержанию переживаний в единстве потока переживаний; при этом рефлексия – это не наблюдение за сознанием «со стороны», но «оживление» потока сознания и внутренне мотивируемая тематизация определенных смысловых конфигураций. Феноменологическая редукция открывает возможность постижения горизонта смысловых связей, причем сфера анализа сознания – изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т.д. – сравнима по объему с естествознанием.

В 1920-е гг. в феноменологию **Г.** входят темы активного и пассивного синтезов, внутренней историчности сознания, трансцендентального обоснования и генеалогии логики и ↑интерсубъективности. Исходный пункт интерсубъективного опыта состоит в выделении в своем собственном интенциональном опыте смысла «чужое», который выводит за пределы «своей собственной сферы». Первое чужое, непроницаемое для нашего опыта, есть другой человек в его способности психически управлять своим телом. Данность другого Я возможна благодаря опосредствованной интенциональности – сложной системе ассоциативных синтезов (уподобляющая апперцепции, аппрезентация), благодаря которым тело другого и другое Я предстают в качестве интенциональной модификации моего тела и моего непосредственно осознаваемого психофизического единства. Другой конституируется при этом не только как природно-телесно-психический феномен, но как субъективность, конституирующая свой собственный смысловой мир, в котором уже Я предстаю как Другой. Чуждость Другого каждый из нас переносит на весь мир, придавая ему смысл объективности. Мир при этом выступает как общий, интерсубъективный мир, как переплетение объективированных смыслов. Этот подход реализовался в «Картезианских медитациях» (1931), в работе, которая возникла на основе «Парижских докладов», прочитанных **Г.** в Сорбонне в 1929.

В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936) постановка проблемы интерсубъективности принимает вид «парадокса человеческой субъективности». Последняя устанавливает многообразие смысловых связей окружающего мира (субъект, конституирующий мир) и одновременно существует как определенное смысловое звено в этом мире (объект мира), а затем расширяется до парадокса универсальной интерсубъективности, которая, как человечество, включающее в свой мир «всю совокупность объективного», есть часть мира и в то же время конституирует весь мир. По **Г.**, метод разрешения этих парадоксов – радикальное эпохé, исходная точка которого – конкретное человеческое Я. Предпосылка интерсубъективности – конкретный мир-феномен, ↑жизненный мир. Это мир «субъективно-соотносительного», мир-горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах; в нем наличествуют как вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии, нетождественные объектам научного анализа, а также связи, не тождественные связям, устанавливаемым в научном исследовании. В эпоху бурного развития естествознания Э. Гуссерль ставит вопрос о кризисе европейских наук, который он связывает с забвением жизненного мира как смыслового фундамента науки: в мире науки (предметная область, теоретические методы и модели, эксперимент, техника) ученый проходит мимо своей субъектно-смысловой корреляции с предметами и направляет внимание на связи между последними. Забвение того, что восприятие и жизненный мир – основа научных понятий, лишает естественные науки гуманистического содержания.

Философия **Г.** явилась исходным пунктом феноменологического движения, оказала большое влияние на формирование ↑экзистенциализма, ↑персонализма, феноменологической социологии. Влияние испытали также ↑неотомизм, ↑структурализм и ↑постструктурализм, некоторые школы в психологии, психиатрии, литературоведении, методологии науки. Среди непосредственных учеников **Г.** – ↑М. Хайдеггер, Э. Финк, Л. Ландгребе, ↑Р. Ингарден, ↑Э. Левинас, ↑А. Койре, ↑Я. Паточка, Г.Г. Шпет и др. В рус. философии рецепция идей Э. Гуссерля относится к началу 20 в. Наиболее заметное влияние его идеи оказали на Н.О. Лосского, Б.В. Яковенко, Г.Г. Шпета, А.Ф. Лосева.

Соч.: Логические исследования. Т. I. М., 1909; Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994; Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994; Начало геометрии. М., 1996; Картезианские размышления. СПб., 1998; Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Ч. I. М., 1999; Логические исследования. Т. II, ч. 1. М., 2001; Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004; Избранные работы. М., 2005; Идея феноменологии: Пять лекций. СПб., 2006; Husserliana. Gesammelte Werke. Bde. I–XXVIII. Haag, 1950-; Briefwechsel // Husserliana Dokumente. Bd. III, T. 1. 1–10, 1994.

Лит.: *Шпет Г.Г.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914; *Какабадзе*

З.М. Проблема «экзистенциального кризиса» и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966; *Молчанов В. И.* Аналитическая феноменология в Логических исследованиях Эдмунда Гуссерля // *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II, ч. 1. М., 2001; *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003; *Bernet R., Kern I., Marbach Ed.* Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Hamburg, 1989;

Даммит (Dummett) **Майкл Энтони Эрдли** (р. 1925) – брит. философ и логик. Профессиональная карьера **Д.** связана с Оксфордским ун-том, который он закончил в 1950 и где преподавал с 1962 по 1992, став проф. ом в 1979. Исследовательская деятельность **Д.** сосредоточена в таких областях, как философия математики, философия логики, ↑философия языка, ↑метафизика и история ↑аналитической философии. Широкую известность приобрел благодаря своим трудам по философии ↑Г. Фреге, которому **Д.** отводит ключевую роль в формировании аналитической философии, поскольку именно Г. Фреге, согласно **Д.**, первым осознал важность анализа языка для философского осмысления того, как мы мыслим и как представляем мир в своем мышлении. Фундаментальный характер философии языка **Д.** усматривает в том, что она служит интегрирующим центром в философии в целом и лежит в основе метафизики, а поэтому споры относительно существования разного рода сущностей (физических вещей, психических процессов, математических объектов и т.п.), развернувшиеся между реалистами и их противниками (для которых **Д.** вводит общее название «антиреалисты»), могут быть разрешены в рамках философии языка. Разногласия между реалистами и антиреалистами коренятся, согласно **Д.**, в различии принимаемых ими «моделей» значения. Теория значения *реалистов опирается на идею* Г. Фреге о том, что понимать предложение значит знать его условия истинности. Эта теория предполагает эпистемически неограниченное, или «трансцендентное», понятие истины: истинностное значение высказывания определяется некоторым фрагментом реальности и не зависит от наших познавательных способностей и возможностей, что находит выражение в признаваемом реалистами принципе двузначности, согласно которому каждое высказывание является или истинным, или ложным. Антиреалисты отвергают этот принцип, поскольку для них истинностным значением обладают только «эффективно разрешимые» высказывания, т.е. верифицируемые высказывания, для утверждения или отрицания которых у нас имеются основания. Помимо истолкования истины, считает **Д.**, теория значения определяет и систему логики, связанную с той или иной метафизической концепцией. Первыми, кто осознал, что отрицание реализма влечет за собой отказ от классической логики, были интуиционисты, анализ идей которых составляет важную тему в исследованиях **Д.** Теория значения, построенная на понятии условий истинности, подвергается **Д.** развернутой и обстоятельной критике, поскольку, не учитывая должным образом социальную природу языка, она дает неверную картину его функционирования прежде всего в таких аспектах, как обучение языку и демонстрация его понимания. В своей трактовке языка **Д.** следует идеям позднего ↑Л. Витгенштейна, настаивая на том, что значение есть употребление, что коммуникативная функция является главной функцией языка, что понимание языка составляет практическое умение, исчерпывающим образом проявляемое в поведении. В результате **Д.** иначе определяет лингвистическое понимание: понимать предложение значит знать, как его правильно употреблять, а стало быть, уметь распознавать, когда говорящий вправе его утверждать или отрицать. Истолковав истину как «оправданную утверждаемость», **Д.** сформулировал «модель» значения, на которой основываются разнообразные формы антиреализма, и выдвинул программу создания систематической и всеохватывающей теории значения, содержащей в явном виде всю совокупность имеющегося у нас имплицитного знания используемого языка. При рассмотрении споров между реалистами и антиреалистами в различных областях (философии науки, философии сознания, этике и т.п.) особое внимание **Д.** уделил вопросу о реальности прошлого.

Соч.: Общение и конвенциональность // Философия. Логика. Язык. М., 1987; Истина // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Frege: The Philosophy of Language. L., 1973; Elements of Intuitionism. Oxford, 1977; Truth and Other Enigmas. L., 1978; The Interpretation of Frege's Philosophy. L., 1981; Frege and Other Philosophers. Oxford, 1991; Frege: Philosophy of Mathematics. L., 1991; The Logical Basis of Metaphysics. L. 1991; Origins of Analytical Philosophy. L., 1993; The Seas of Language. Oxford, 1993.

Дарендорф (Darendorf) **Ральф** (р. 1929) – нем. социолог и социальный философ. Первым шагом **Д.** в науке была диссертация о понятии справедливости у К. Маркса (1953). Критическое размежевание с понятиями и методами марксова анализа общества стало впоследствии определяющим мотивом мышления **Д.** В ходе эмпирических исследований структуры совр. общества **Д.** выступил также как критик структурно-функциональной теории общества Т. Парсонса – размежеванию с последним посвящена книга «Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе» (1957). Итогом методологических размышлений **Д.**-социолога стала работа «Тропы из утопии: к теории и методологии социологии» (1967). Начиная с 60-х гг. **Д.** интенсивно занимается нормативной теорией совр. либерального

общества. В результате возникли «Общество и свобода» (1961), «Конфликт и свобода» (1972) и «Совр. социальный конфликт» (1992). Активность **Д.** не ограничивалась академической сферой: в 1969–1974 он занимал, в числе прочих, должность комиссара Европейского сообщества в Брюсселе, с 1974 по 1984 возглавлял Лондонскую школу экономики, с 1984 – ректор Колледжа Св. Антония в Оксфорде.

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

Структура социальной системы носит, по **Д.**, дихотомический характер. Во всяком обществе есть две группы, интересы которых различны. Интересы каждой из групп конституируются сообразно мере ее участия в социальном господстве. Более точную дифференциацию интересов позволяет дать понятие класса. Последнее **Д.** применяет как аналитическую категорию для объяснения социальных конфликтов. Классы конституируются как враждебные друг другу стороны конфликта. Вместе с тем, опираясь на Дж. Локка, **Д.** разрабатывает понятие господства как права на отправление норм и законов и на принуждение к их выполнению. Согласно **Д.**, ни одно общество не может обойтись без отношений господства, а значит во всяком обществе неизбежно существование классов с различной степенью участия в социальном господстве. В этой связи продуктивным отправным пунктом анализа общества **Д.** считает марксову теорию классового конфликта, критикуя при этом сведение процесса возникновения классов и классовых конфликтов к отношениям собственности на средства производства. При анализе совр. общества отправляться от этого пункта нельзя, поскольку тем самым игнорируется комплексный характер отношений господства в совр. обществах.

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

Под влиянием таких либеральных социальных философов, как †К. Поппер, а также представителей неолиберализма (†М. Фридмен, †Ф.А. фон Хайек), **Д.** развивает нормативный подход к теории либерального общества. Он исходит из невозможности определения того, что есть справедливое и что есть доброе. Опираясь на попперовскую концепцию «открытого общества», **Д.** стремится к осмыслению условий организованного и мирного разрешения общественных конфликтов. Отправляясь от формальной, негативной свободы членов общества, либерализм должен требовать выравнивания их жизненных шансов. Свободное общество, по **Д.**, представляет собой признанный и организованно решаемый конфликт, и уже поэтому такое общество может дать своим членам больше возможностей, чем все виды несвободы вместе взятые. При этом **Д.** отвергает как несостоятельные и чисто рыночный, и теоретико-игровой подходы к описанию общества. Оба подхода искажают общественную реальность и игнорируют различие в жизненных шансах, поскольку не принимают в расчет изначальные различия в доступе к рынку или к игре поиска и принятия общественных решений. Этот свой тезис **Д.** эмпирически подтверждает, опираясь на материалы социологических исследований шансов на образование в различных слоях западногерманского общества; рассмотрению данной проблематики посвящена его книга «Образование есть гражданское право» (1965). Хотя для либерализма выравнивание индивидуальных жизненных шансов и составляет условие свободы, либерализм, тем не менее, не может не видеть в неравенстве конкретных жизненных ситуаций гарантию индивидуальной свободы, поскольку, полагает **Д.**, именно такая свобода служит источником конфликтов, увеличивающих шансы как действия индивида, так и трансформации общества.

Соч.: После 1989. Размышления о революции в Европе. М., 1998; Совр. социальный конфликт: Очерк политики свободы. М., 2002; Тропы из утопии. М., 2002; Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx. Hannover, 1953; Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart, 1957; Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart. München, 1961; Pfade aus Utopia. Zur Theorie

und Methodologie der Soziologie. Muñchen, 1967; Konflikt und Freiheit. München, 1972; Der moderne soziale Konflikt. München, 1992; Über Grenzen. Lebenserrinurungen. Fr./M., 2002; Auf der Suche nach einer neuen Ordnung. München, 2003; Versuchungen der Unfreiheit: Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung. München, 2006.

Дворкин (Dworkin) **Рональд** (р. 1931) – амер. теоретик права и философ, внесший большой вклад в развитие философии права и ↑политической философии. Проф. Оксфордского (1969–1998), Нью-Йоркского (с 1975) ун-тов и University College в Лондоне (с 1998). Подвергнув развернутой критике правовой позитивизм Г.Л.А. Харта, ограничивавшего содержание права теми социальными нормами, которые принимаются определенным институтом в строго установленном порядке, **Д.** предложил более широкое толкование правовой системы, включив в нее наряду с правовыми нормами еще и принципы, которые, не будучи закрепленными в постановлениях законодательных органов, служат средством выражения принятой в обществе политической морали. Обращение к принципам становится неизбежным при рассмотрении сложных судебных дел, для которых существующие правовые нормы не дают однозначного решения, и тогда от судьи требуется не создать новую правовую норму, а дать объективную и взвешенную интерпретацию принципов, лежащих в основе политической морали, прежних судебных решений и действующих правовых норм. Благодаря этой технике конструктивной интерпретации, которая, согласно **Д.**, всегда содержит оценочные соображения, право ассимилирует в себя моральное содержание, а судьи получают возможность найти единственно «правильное» решение, наилучшим образом интегрируемое в систему права. Эта теория «права как целостности» обеспечивает, согласно **Д.**, обоснование политических прав граждан, которые не исчерпываются юридически установленными правами, а являются «продуктом истории и морали». Индивидуальным правам **Д.** отводит центральное место в своей теории, трактуя их как своего рода «козыри» в руках людей, позволяющие воспрепятствовать принятию тех решений, которые, хотя и отвечают интересам большинства, но нарушают фундаментальный принцип равенства, согласно которому правительство должно относиться к своим гражданам как к равным, обеспечивая им равную заботу и уважение. Этот принцип равенства **Д.** положил в основу разрабатываемой им концепции либерализма, дополнив его требованием нейтральности правительства, которое только тогда относится к гражданам как к равным, когда предоставляет им самим решать, какой образ жизни вести и что считать благом. **Д.** сформулировал теорию дистрибутивной справедливости, опирающуюся на принцип равенства ресурсов, согласно которому неравное распределение ресурсов в обществе считается справедливым только в том случае, если оно проистекает из сознательных решений и действий граждан; неравенства, возникающие вследствие различий в том, что дано людям от природы, должны компенсироваться. **Д.** – активный участник дискуссий по вопросам порнографии, эвтаназии, абортов и др.

Соч.: О правах – всерьез. М., 2004; A Matter of Principle. L., 1985; Law's Empire. L., 1986; Philosophical Issues in Senile Dementia. L., 1987; A Bill of Rights for Britain. 1990; Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom. N. Y., 1993; Freedom's Law. Oxford, 1996; Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge, 2000; Justice in Robes. Cambridge (MA), 2006; Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate. Princeton, 2006.

Делез (Deleuze) **Жиль** (1925–1995) – фр. философ. Изучал философию в Сорбонне (1944–1948), среди учителей – Ж. Кангильем, Ж. Ипполит, М. де Гандильяк, среди сокурсников – М. Турнье, Ф. Шатле, ↑Ж.-Ф. Лиотар. В 1953 выходит первая монография **Д.** – «Эмпиризм и субъективность», посвященная Д. Юму. С 1957 преподает историю философии в Сорбонне, в 1960–1964 сотрудник CNRS (Национального центра научных исследований); в 1962 выходит «Ницше и философия» – книга, заложившая основу «ницшеанского возрождения» во фр. философии (где в ту пору господствовали Г.В.Ф. Гегель и ↑Э. Гуссерль, а Ф. Ницше ассоциировался с фашизмом); к тому же периоду относится начало дружбы с ↑М. Фуко, кому **Д.** посмертно посвятит одноименную книгу («Фуко», 1986). В 1963 выходит «Критическая философия Канта». 1964–1969 проф. Лионского ун-та. Изданы книги «Марсель Пруст и знаки» (1964), «Бергсонизм» (1966), «Представление Захер-Мазоха» (1967).

В 1968 **Д.** публикует докторскую диссертацию в 2-х частях: «Различие и повторение» и «Спиноза и проблема выражения». В том же году **Д.** впервые сталкивается с болезнью легких, которая в конечном счете приведет его к самоубийству. В 1969 издается «Логика смысла», в 1970 – «Спиноза: Практическая философия». В 1969 по рекомендации М. Фуко **Д.** принят на работу в ун-т Париж-VIII Венсенн/Сен-Дени; здесь он встретится с ↑Ф. Гваттари (1930–1992) и проработает вплоть до своего ухода на покой в 1987. Плодом сотрудничества с Ф. Гваттари стала книга, принесшая **Д.** мировую известность – «Капитализм и шизофрения»: 1-й том «Анти-Эдип» (1972), 2-й том «Тысяча плато» (1980). В соавт. с Ф. Гваттари написаны также «Кафка: за миноритарную литературу» (1975) и «Что такое философия» (1991) – итоговый, но в каком-то смысле и поворотный текст. Другие работы к. 1970-х – «Диалоги» (1977) и «Наслоения» (1979) – результаты сотрудничества соответственно с Клер Парне и Кармело Бене.

В 1980-е **Д.** много пишет об искусстве: изданы двухтомники «Фрэнсис Бэкон: Логика ощущения» (1981) и

«Кино» (1983–1985), книги «Складка: Лейбниц и барокко» (1988) и «Перикл и Верди: Философия Франсуа Шатле» (1988). Среди последующих прижизненных изданий – сборники «Переговоры» (1990) и «Критика и клиника» (1993). Последний текст Д., опубликованный за несколько месяцев до смерти, – «Чистая имманентность: Просто жизнь...» (1995). Посмертные издания – сборники «Пустынный остров» (2002) и «Два режима безумия» (2004).

Главная тема раннего Д. – инверсия традиционного метафизического соотношения тождества и различия. Согласно Д., от Платона до ↑М. Хайдеггера различие всегда понималось как нечто вторичное и подчиненное – опосредованное различие *между тождествами*. В «Логике смысла» Д. иллюстрирует механизм укрощения различия на примере трехчленной платоновской схемы идеи, копии и симулякра (симулякр Д. связывает со стихией чистого различия–становления).

По Д., различие первично по отношению к любым понятиям и категориям тождества – начиная с пространства и времени; чистое различие – вне времени и пространства. Д. называет его «виртуальным» (в прустовском смысле «реального без актуальности, идеального без абстрактности»; при этом у М. Пруста это определение прошлого, у Д. – также характеристика творческого «концепта», совпадающего со своим предметом), очевидно, здесь учитывается и схоластическое понимание «виртуального» как «мыслимого». Отталкиваясь здесь от кантовского трансцендентального идеализма (но также от бергсоновской концепции времени), свою собственную позицию уже с первой же книги Д. обозначает как трансцендентальный эмпиризм. Трансцендентальный субъект имел дело только с возможным опытом, эмпиризм Д. имеет в виду опыт реальный – точнее, одновременно опыт реальный, возможный и невозможный (в их однозначности). Такой «эмпиризм ни в коей мере не противодействует понятиям, не взывает просто к пережитому опыту», напротив, с упоением творит понятия – только трактуемые иначе: для него «понятия есть сами вещи, но вещи в свободном и диком состоянии», а именно в эмпирии чистого, «виртуального» различия – в «трансцендентальном поле», определяемом также как чистый план имманенции, поскольку он бежит всякой трансценденции субъекта и объекта. Т.е. не только объекта не существует прежде субъекта с его категориями и трансцендентальными синтезами, но и субъект мыслится уже не конституирующей опыт инстанцией, а лишь сиюминутной актуализацией hic et nunc, «этости» (haecceitas), «сингулярности», «линии» становления, тянущейся из самой гущи жизни, – потому что чистая имманентность (имманентная не чему-либо, а только самой себе) есть «просто жизнь» (*une* vie). В «Анти-Эдипе» эти не отождествимые ни с объектом, ни с субъектом сущности плана имманенции будут осмыслены как «машины» – «системы купюр, разрывов, прерывностей».

Эмпиризм Д. выводится, по его собственным словам, из двух характеристик, которыми ↑А.Н. Уайтхед определял эмпиризм: абстрактное не объясняет, но само должно объясняться; и цель – не переоткрытие вечного или универсального, но нахождение условий, при которых производится нечто новое (творчество). Д. неустанно подчеркивает (вслед за Ф. Ницше), что мышление – это не воля к истине, а творчество; что философия – это прежде всего созидание, конструирование понятий, точнее, «концептов». Творчество концептов неотделимо от *жизни* «концептуального персонажа» (не самого философа как субъекта, но его фигуры, маски, подписи и т.д.). Жизнь – это становление, а становление – всегда становление-иным, чужим среди своих и своему: своей территории, природе, племени, полу, лицу, назначению, даже телу как организму; это двухтактное движение «детерриториализации» и «ретерриториализации» (отрыва от корней – от своей территории и т.д. – и нового врастания, декодирования и перекодирования своего «кода», «означающего» и т.д.). Причем эти движения («миноритарные» становления, де- и ретерриториализации) распространяются не только на отдельных людей (каждый из которых – ризоматическое пересечение множественных разнородных сингулярностей, не обязательно только человеческих), но также на общественное производство и общественные отношения, социальность и сексуальность, природу и животных, органы тела и неорганические материи, язык, искусство, литературу.

Отстаивание ↑имманентности, столь же чистой, как и различие, и, в конечном счете, совпадающей и с ним, и со становлением, и просто с жизнью, – важнейшая грань эмпиризма Д. Имманентность предполагает монизм, но поскольку речь идет о бесконечно различающемся в себе самом различии, то такой монизм парадоксальным образом равнозначен плюрализму: отсюда формула «Тысячи плато» «плюрализм = монизму». Множественность у Д. отлична как от «индивидуального», так и от «всеобщего», совпадая по сути с «сингулярностью». Поздний Д. отмечает, что наилучшим обозначением для множественности служит «ризома».

Множественные модальности одной-единственной субстанции – вот как, следом за Б. Спинозой, понимает различие Д., акцентируя при этом момент онтологической «однозначности» (univocitas, термин восходит к И. Дунсу Скотту) – «одноголосья» бытия – как парадоксальное условие, позволяющее различию избегать к.-л. гипостазирования и подчинения тождеству: ведь различие *не есть* – оно *становится*, оно само производит (вторичное) тождество, зовущееся повторением, и бытие – это повторение различия. По Д., онтологическая однозначность позволяет вместо аналогического, подчиненного различия субстанций (количественного) помыслить множественные сущности, которые реально различны (по качеству), но *суть* одна-единственная

субстанция: это бытие и есть первичное различие. Вместо проводимого как метафизикой, так и трансцендентальной философией противопоставления субстанцируемой индивидуальности (Бога, субъекта, личности) и хаотической неразличенности, Д. рисует «идеальную» игру «дионисийской машины»: «Есть что-то такое, что ни индивидуально, ни лично, но сингулярно; что в отличие от неразличенной бездны перескакивает от одной сингулярности к другой и выбрасывает кость, совершая всегда один и тот же бросок – дробимый и перестраиваемый в каждом выбросе». Будучи реально или численно неотличимы, броски отличаются друг от друга качественно, являясь при этом формами онтологически единственного броска. Бытийная однозначность, далее, сливается с позитивным применением дизъюнктивного синтеза, т.е. с утверждением двух вещей одновременно не путем отрицания и подавления различий между ними (как, напр., при «снятии» противоположностей), а, наоборот, путем утверждения их различия, разделяющей их дистанции: таково ницшевское двойное утверждение, оно же вечное возвращение. Бытийная однозначность – основа всех размышлений Д. о «сингулярности», «интенсивности», «плане имманенции» и т.д.

В «Анти-Эдипе» отмечается: «Тело без органов – имманентная субстанция в самом что ни на есть спинозовском смысле слова; а частичные объекты – это как бы ее первичные атрибуты, которые принадлежат ей именно как реально различные и поэтому не могущие исключать друг друга, друг другу противопоставляться». «Тело без органов» почерпнуто у А. Арто (но лучшей книгой о теле без органов Д. и Ф. Гваттари называют «Этику» Б. Спинозы), «частичные объекты» – у М. Кляйн (via Лакан). Как не устают повторять Д. и Ф. Гваттари, «по сути, тело без органов и частичные объекты – это одно и то же, одна и та же множественность». Одна и та же реальность под двумя разными углами зрения или в двух разных фазах – как «складка», которую Д. опишет в более поздних книгах «Фуко» и «Складка». Или как ницшевское вечное возвращение – воля к власти, оттеняемая беспамятством или даже «активным забвением». Д. – революционный философ, но эта революционность сказывается не столько в шизо-номадическом задоре «Капитализма и шизофрении» или в понимании мира как становления, а становления – как номадического движения сингулярности наперекор нормам «оседлости» в самых разных сферах, сколько в радикальном сближении философии и «просто жизни», возвращающем достоинство обеим, и даже смерти: кто еще из философов после Л.А. Сенеки, сколько бы он ни судил о жизни и смерти в своих текстах, принял смерть философски? – Но жизнь не умирает, умирает лишь организм, «темница жизни».

Соч.: Представление Захер-Мазоха: Холодное и жестокое // Венера в мехах. М., 1992; Ницше. СПб., 1997; Складка. Лейбниц и барокко. М., 1997; Логика смысла. М.– Екатеринбург, 1998; Что такое философия? (совм. с Ф. Гваттари). М.–СПб., 1998; Различие и повторение. СПб., 1998; Фуко. М., 1998; Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999; Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму; Критическая философия Канта: Учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза. М., 2001; Критика и клиника. СПб., 2002; Ницше и философия. М., 2003; Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время. М., 2004; Переговоры. 1972–1990. СПб., 2004; Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения (совм. с Ф. Гваттари). Екатеринбург, 2007; Spinoza et le problème de l'expression. P., 1968; Kafka. Pour une littérature mineure (avec F. Guattari). P., 1975; Rizome (avec F. Guattari). P., 1976; Mille Plateaux. Capitalizme et chisophrenie – II (avec F. Guattari). P., 1980; *L'Île déserte et autres textes: textes et entretiens* 1953–1974. P., 2002.

Деннет (Dennet) **Дэниел Клемент** (р. 1942) – совр. амер. философ, представитель ↑аналитической философии. Основные интересы Д. лежат в области ↑философии сознания. Ученик известного британского философа ↑Г. Райла, под влиянием которого была написана первая книга Д. «Содержание и сознание» (1969). В ней были оригинально соединены британская традиция лингвистического анализа и американская философия сознания. Натурализм американской аналитической философии во многом повлиял на ранние взгляды Д., причем впоследствии он сам стал одним из основных пропонентов американского философского натурализма, эволюционируя от аналитической философии сознания к неодарвинизму. В то же время в концепции сознания Д., разрабатываемой с 1960-х гг., заметно влияние как логического бихевиоризма, так и ↑функционализма. Ее исходным пунктом является отрицание картезианской, дуалистической т. зр. на сознание. Следуя Г. Райлу, Д. отвергает «картезианский театр», теорию, сторонники которой полагают, что для осознания ментальных процессов требуется специфический наблюдатель, регистрирующий эти процессы, что ведет, с т. зр. Д., к дурной бесконечности. Вместо этого Д. предлагает «лингвистическую» интерпретацию сознания, качественного характера перцептивных состояний и ↑интенциональности: эти явления оказываются производными от интенциональных содержаний суждений. В «инструменталистской» или «бихевиористской» части концепции Д. интерпретация ментальных актов рассматривается как полезный способ предсказания поведения других субъектов. Приписывание «верования» является не только определенным способом предсказания поведения субъектов, но также истинным объяснением такого поведения в рациональных терминах.

В развернутом виде свою теорию сознания и психики, связав ее с «адаптационистским» эволюционизмом, Д. представил в книге «Сознание объясненное» (1991). В последовавших за этой книгой работах он уделяет все

больше внимания эволюционной теории происхождения сознания. «Интенциональные системы», т.е. системы, которым можно приписать интенциональное содержание, не ограничиваются человеком – они повсеместно распространены в природе. Их развитие является фактором эволюции и, следовательно, интенциональность и сознание можно обнаружить на разных эволюционных ступенях, от амеб до высших животных. Созданные человеком артефакты также могут быть носителями интенциональности, и эта интенциональность не отличается по своей природе от «подлинной» интенциональности человека.

Проблемы свободы воли в рамках детерминистической картины мира также всегда интересовали Д., наиболее основательную разработку они получили в книге «Свобода эволюционирует» (2003). Ту же линию продолжает его книга «Разрушая заклятие» (2005), в которой Д. пытается объяснить феномен религиозной веры с просветительско-сциентистской т. зр. Согласно Д., религиозная вера является частью стратегии выживания организмов, и поэтому это явление также имеет адаптивный и эволюционный характер.

Соч.: Виды психики. М., 2003; Content and Consciousness. L., 1969; Brainstorms. Montgomery, 1978; Elbow Room. Cambridge (MA), 1984; The Intentional Stance. Cambridge (MA), 1987; Consciousness Explained. Boston, 1993; Darwin's Dangerous Idea. N.Y., 1995; Brainchildren: Essays on Designing Minds (Representation and Mind). Cambridge (MA), 1998; Freedom Evolves. L., N.Y., 2003; Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. L., N.Y., 2005.

Лит.: *Юлина Н.С.* Головоломки проблемы сознания: философия сознания Д. Деннета. М., 2005.

Деррида (Derrida) **Жак** (1930–2004) – фр. философ. Родился в пригороде столицы Алжира Эль-Биаре в сефардской семье, третьим ребенком из пяти. Уже в детстве поплатился за свое происхождение исключением на год из лицея (из-за введенных вишистами квот на кол-во учеников-евреев), но год не прошел даром: Д. много читает (А. Камю, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше, А. Жид), играет в футбол (он мечтал стать профессиональным футболистом). О философской карьере всерьез задумывается ок. 1949, поступает в парижский Лицей Людовика Великого, но не слишком там преуспевает и только с третьего раза сдает вступительные экзамены в Эколь Нормаль (1952); здесь он открывает для себя С. Кьеркегора и ↑М. Хайдеггера, изучает Г.В.Ф. Гегеля (по трудам Ж. Ипполита), знакомится с ↑М. Фуко, Ж. Жене, ↑Л. Альтюссером и др., в 1954 представляет магистерскую диссертацию «Проблема генезиса в философии Гуссерля» (1954, опубл. 1990). В 1956 по гранту проводит год в Гарварде. Призванный во время алжирской войны на службу, в 1957–1959 Д. преподает детям военнослужащих английский и французский. В нач. 1960-х гг. начинает публиковаться в «*Critique*» (войдет в редколлегию в 1967) и «*Tel Quel*»; посещает семинары М. Фуко, отношения с которым испортятся после выхода статьи Д. «*Cogito* и история безумия» (1963; включена в «Письмо и различие»); занимается философией М. Хайдеггера ↑Э. Левинаса, оказавшего на Д. сильнейшее влияние: публикация посвященного Э. Левинасу эссе «Насилие и метафизика» (1964; там же) стала началом долгой дружбы между двумя мыслителями; чуть позже в этот круг вошел и давний друг Э. Левинаса Морис Бланшо (1907–2003). В 1960–1964 Д. работает ассистентом в Сорбонне, затем до 1984 преподает историю философии в Эколь Нормаль. В 1964 получает премию за перевод «Начала геометрии» (со своим введением, 1962). В 1966 по приглашению ↑Р. Жирара принимает участие в организованном ун-том Джона Хопкинса коллоквиуме в Балтиморе, где представляет свою оценку ↑структурализма – статью «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук» («Письмо и различие»), знакомится с ↑Ж. Лаканом и П. де Маном; коллоквиум (в котором участвовали также ↑Р. Барт, Ж.-П. Вернан и др.) стимулировал рост интереса к творчеству фр. интеллектуалов в Америке, отныне Д. станет там частым гостем (в итоге различные амер. ун-ты 21 раз удостоят его званием профессора *honoris causa*). В 1967 публикует сразу три свои книги: «Голос и феномен», «Письмо и различие» и «О грамматологии», получает широкое международное признание как зачинатель ↑деконструкции. На рубеже 1970-х гг складывается круг его ближайших единомышленников (С. Кофман, ↑Ж.-Л. Нанси, Ф. Лаку-Лабарт), с которыми в 1974 Д. создаст серию «Философия в действии» в недавно основанном издательстве «*Galilée*» – «рупоре» деконструкции.

В 1972 принимает участие еще в одном историческом коллоквиуме, на сей раз в Серизи (посвящен Ф. Ницше, участвуют ↑Ж. Делез, П. Клоссовски, ↑Ж.-Ф. Лиотар и др.), Д. выступает с докладом о «Стилях Ницше» (переработанная версия будет издана отдельной книгой в 1976); в том же году происходит разрыв Д. с Ф. Соллерсом и группой «*Tel Quel*», выходит еще одна триада его книг: «На полях философии», «Рассеяние» и «Позиции». В 1974 публикует «*Glas*», самую нестандартную свою книгу: текст выстроен двумя параллельными колонками (левая представляет Г.В.Ф. Гегеля, правая Ж. Жене) или, скорее, колоннами, инкрустированными многочисленными алеаторными вставками; название означает «похоронный звон» («труд траура» по абсолютному знанию, по умершей в 1970 матери Д. и мн. др. вещам). Но ему известно и о значении слова «глас» в славянских языках: с 1953 и до самого конца рядом с ним его верная спутница Маргерит Окутюрье, переводчица В. Проппа, а также М. Кляйн, чей голос отчетливо слышен и в этой, и в еще одной более или менее экспериментальной книге Д. «Почтовая открытка» (1980). Две эти работы – прежде всего попытки деконструкции соответственно гегельянства и психоанализа (фрейдовского и лаканов-

ского). Заметной вехой стала также вышедшая в 1978 книга «Истина в живописи» (первое прочтение И. Канта, важный раздел о М. Хайдеггере). В сер. 1970-х гг. Д. начинает читать лекции в Йельском ун-те, участвуя в создании того, что позже назовут Йельской школой (П. де Ман, Х. Миллер, Г. Блум, Д. Хартман); впоследствии Д. будет желанным гостем и в других амер. ун-тах, в т.ч. Корнельском ун-те (1982) и в Калифорнийском ун-те г. Ирвайн (1986; ныне здесь крупнейший архив его рукописей). На родине его, напротив, не слишком жалуют в университетско-академической среде, даже после (отложенной на двадцать с лишним лет) защиты докторской в Сорбонне в 1980 (опубл. в «Праве на философию», 1990). Очевидно, и этим неприятием обусловлена т.н. «политизация» Д. в 1980-е гг. В 1981 вместе с Ж.-П. Вернаном он создает Ассоциацию Яна Гуса в поддержку чешских диссидентов, проводит тайные семинары в Праге и даже попадает под арест по сфабрикованному обвинению в «изготовлении и хранении наркотиков». В 1983 вместе с Ф. Шатле и др. основывает в Париже Международный философский коллеж (*CIPH*) и становится его первым директором; участвует в кампании против апартеида. В 1984 получает должность ст. преподавателя в еще одном недавно созданном (1975) институте – Высшей школе социальных исследований (*EHESS*), где проработает до самой смерти. В 1988 выступает перед палестинскими интеллектуалами в Иерусалиме; в 1990 посещает Москву: плодом этой поездки стала книга «Жак Деррида в Москве: Деконструкция путешествия» (1993; изд. М. Рыклиным). К жанру политической философии относят многие работы Д. последних 15 лет – «Призраки Маркса» (1993), «О гостеприимстве» (1997), «Разбойники» (2003) и др. Нужно, однако, учитывать, что Д. понимает политику (как и множество др. вещей) совершенно неортодоксально: для него это один из гетеронимов деконструкции.

Деконструкция – всегда двойной жест, сочетание разрушительного «де» и созидательного «кон», *polemos* и *philiā*, философия как «филополемология». Исходя из этого, деконструкцию часто воспринимают как метод «разбора» ключевых построений (понятий и структур) западной мысли с последующей «сборкой», в ходе которой выясняется несостоятельность лежащих в их основе оппозиций и вскрывается «неразрешимый» (неразложимый по полочкам оппозиций) остаток; все традиционные оппозиции (умопостигаемого и чувственного, сущности и явления, изначального и производного и т.д.) возводятся к основополагающему противопоставлению логоса (понятого как живая речь) и письма (как мертвый след голоса); отсюда обозначение западной метафизики как лого- или фоноцентризма. Но Д. не устает повторять: деконструкция – это не метод, не анализ, не критика, хотя инстанция *кринейн* (суждения, выбора, решения), как и весь аппарат трансцендентальной критики, – одна из ее важнейших тем. По словам Д., «всякое предложение типа ‹деконструкция есть то-то› или ‹деконструкция не есть то-то› по меньшей мере ложно» («Письмо японскому другу»). Деконструкция не связана с активностью к.-л. *субъекта*, который применял бы ее как некий переносимый набор правил к тем или иным объектам, темам, текстам. Это внесубъективное (но *до* оппозиции личного и безличного), «пассивное» (но *до* оппозиции пассивного и активного) и в каждом случае уникальное и не поддающееся рациональному расчету *событие* – или, лучше, «апоретическая», «атопическая» и «алогическая» событийность события как *дара* (добытийная, доонтологическая). (Д., конечно, отталкивается от хайдеггеровских тем *es gibt, Ereignis/Enteignis, Gelassenheit* и т.д., но разрабатывает их в духе Э. Левинаса и М. Бланшо.) А дар неразрывно связан с забвением: он перестает быть даром, как только одариваемый либо даритель выказывают (даже бессознательно) малейший намек на признательность или признание дара, аннулируется экономическим принципом *do ut des*, «ты мне – я тебе»; отсюда необходимость забвения (ницшевское «активное забвение»). Не в последнюю очередь это и вопрос отношений с традицией (начиная с «простого» прочтения к.-л. текста, которое должно быть настолько же «усвоением», как и «отсвоением» – открытостью чужому). Деконструкция осуществляется изнутри уже существующих структур, она, по словам Д., заимствует у прежней структуры все стратегические и экономические средства ниспровержения и увлекается своей работой до самозабвения: «Письмо и есть это забвение себя, экстериоризация, противоположность интериоризирующей памяти, воспоминание (*Erinnerung*), которое раскрывает историю духа. Именно это говорилось и в *Федре*: письмо есть одновременно и способ запоминания, и сила забвения» («О грамматологии»).

Как поясняет Д., сам термин «деконструкция» восходит к *Abbau* и *Destruktion* ↑Э. Гуссерля и М. Хайдеггера (но также к фрейдовской [↑З. Фрейд] «диссоциации»): речь, т.о., идет о развитии и радикализации проекта по *демонтажу* западной метафизики – того, что И. Кант описывал как «онто-теологию», а Ф. Ницше как «платонизм». Суть деконструкции – не разрушение *структур* метафизической мысли, а постановка вопроса об их *структурности* (т.е. возможности повторения), исторически всегда подменявшейся неким единым началом, которое мыслилось управляющим структурой центром, но при этом само неизменно ускользало от структурности – полагалось одновременно и внутри, и вне структуры. Такой ускользающий исток получал много разных имен, и историю Запада можно представить как историю этих метафор или метонимий. Матричной же формой может послужить определение бытия как *присутствия* во всех смыслах этого слова: «Нетрудно показать, что все имена, относящиеся к основе, первопричине или же центру, всегда отсылают к определенному

инвариантy присутствия (*eidos, archē, telos, energeia, ousia* (сущность, существование, субстанция, субъект), *alētheeia*, ↑трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т.д.)» («Письмо и различие»). Деконструкция – свидетельство отсутствия единого и неделимого начала (даже в предельных формах хайдеггеровского перечеркнутого бытия или лакановского трансцендентального означающего), но не *отрицание* начала вообще, а скорее *утверждение* его изначальной делимости, повторяемости, структурности, «рассеянности» (в пространстве и времени). Такому началу в работах **Д.** дается множество разных наименований: письмо, след, *différance* (омофон и аллограф *différence*, «различия», с двойным смыслом пространственного и временного зазора) и т.д. Одно из важнейших следствий подобного понимания – то, что никакое начало не гарантировано, но стоит на кону, балансируя между риском безвозвратно потеряться и забыться и шансом свершиться как незапамятное и непредвосхитимое событие-дар («письмо всегда может не дойти по назначению», как не раз повторяет **Д.** в «Почтовой открытке»); или шансом забыться и риском сбыться – в любом случае деконструкция предполагает включение мысли в игру, необходимость сделать ставку и подтвердить ее (все начинается с *двойного* утверждения), тогда как метафизика любыми способами стремится сберечь выставленное на кон, превратить ставку во вклад, редуцируя сложность начала к иерархически выстроенной паре оппозиций и их спекулятивным «снятием», наживая некое чистое, выведенное из игры «присутствие». Уберегая от рисков, эта чистота, однако, отнимает и шансы – отношения к Иному; обрекая на вечное кружение в метафизическом «прикрытии» (*clôture*) «своего» и слепоту или пренебрежение к «чужому».

Отрицая чистоту и внутреннюю самодостаточность мышления, обнаруживая в нем внешние инородные следы, признаки его «несобственности», вторым тактом деконструкция открывает «возможность невозможного» – отношения к абсолютно Иному, принципиально немыслимому для нашего «собственного» мышления. Это также возможность иной этики, как и политики, религии, права – таких, что строятся уже не на онтотеологии как «системе, стирающей различия», не на общепринятых нормах и ценностях, подавляющих инаковость Другого, «осваивающих» его чуждость, подчиняя злопамятной логике «своего» (мышления, языка, имени и т.д.), но на самозабвенной открытости «чужому», безоружной уязвимости в отношении Другого (в первую очередь **Д.** отталкивается здесь, конечно, от Э. Левинаса и Ф. Ницше). Это вопросы гостеприимства и дружбы, терпимости и прощения, ответственности и справедливости, но прежде всего – *дара* и *да*. Утверждение «составляет суть или принцип деконструкции», но это не очередное «чистое и неразложимое» начало: чистого дара не существует, как не существует и чистого *да*. Дар письма как минимум двойствен (платоновский *pharmakon* как дар-отрава, *gift/Gift*), двойственно и ницшевское самозабвенное и беспамятное *да и аминь* вечному возвращению, в любой момент могущее обернуться «*Ja, Ja*» навьюченного памятью осла. «Различие между двумя *да* или, точнее, между двумя повторениями *да* остается неустойчивым, тонким, возвышенным. Одно повторение таится в другом как призрак» («Улисс граммофон»). Всегда есть риск – но есть и шанс. Деконструкция дарит то и другое.

Соч.: Позиции. Киев, 1996; Эссе об имени: Страсти. Кроме имени. Хора. СПб., 1998; Голос и феномен. СПб., 1999; О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск, 1999; О грамматалогии. М., 2000; Письмо и различие. М., 2000; Золы угасший прах. СПб., 2002; Ухобиографии. СПб., 2002; Шибболет. СПб., 2002; Вавилонские башни. СПб., 2002; Маркс и сыновья. М., 2006; Призраки Маркса. М., 2006; Диссеминация. Екатеринбург, 2007; Marges de la philosophie. P., 1972; Glas. P., 1974; Éperons: Les styles de Nietzsche. P., 1976; De l'esprit. Heidegger et la question. P., 1987; Politiques de l'amitié. P., 1994; Voyous: Deux essais sur la raison. P., 2003; L'animal que donc je suis. P., 2006.

Джеймисон (Jameson) **Фредрик** (р. 1934) – амер. философ и теоретик культуры. Преподавал в Гарварде, Йеле, ун-те Сан-Диего; проф. ун-та Дьюка, директор Центра исследований в области критической теории.

Д. признает достижения марксистской теории в качестве «нетрансцендируемого горизонта» интерпретации культуры, в исследовании которой могут объединиться всевозможные «локальные» дисциплины и техники анализа. В философско-методологическом плане **Д.** наследует гегельянски ориентированному марксизму с его приматом общественной тотальности, которая разворачивается во времени как «История с большой буквы». В отличие от ортодоксального марксизма, **Д.**, опираясь на концепцию несимволизируемого Реального, введенную ↑Ж. Лаканом, постулирует разрыв, несоизмеримость единичного произведения (высказывания, текста) и тотальности социума. Поэтому для **Д.** важна проблема репрезентации этой тотальности в текстах культуры. Индивидуальное видение автора может лишь асимптотически приближаться к репрезентации и постижению общественной тотальности как Реального, а интерпретатор – реконструировать этот процесс.

В исследовательской практике подобная философская позиция разворачивается в форме «метакомментария» – рефлексивной операции, обнаруживающей идеологические эффекты «стратегий сдерживания» (*strategies of containment*) в герменевтических процедурах, сложившихся вне традиции ↑критической теории. Последние оставляют за своими пределами становление формы произведения в коммуникативной среде,

где сообщения подвергаются сложным перекодировкам при воздействии со стороны цензурирующих инстанций ↑социального поля. Поэтому анализ ставит своей задачей исследование самой «идеологии формы», которая оставалась без внимания в марксистской ↑философии культуры.

Двигаясь в направлении, заданном этой общей ориентацией, с нач. 1970-х гг. **Д.** исследует как отдельные произведения искусства, так и наиболее актуальные на тот момент концепции (↑Структурализм, критика культуры ↑Франкфуртской школы). Как это ни парадоксально, замечает **Д.**, структурализм, вопреки приписываемому ему акценту на синхронию, самым блестящим образом проявил себя в анализе нарративов (А.-Ж. Греймас, ↑К. Леви-Стросс, ↑Р. Барт), т.е. форм, упорядочивающих восприятие событий во времени. Гипотеза о вытеснении диахронической проблематики в структурализме приводит его к идее продуктивного синтеза между «критической теорией» и структуральными методами. В своей главной работе начала 1980-х гг. «Политическое бессознательное» **Д.** создает концепцию повествования (нарратива) как «социального символического акта», в который инвестируется утопическое желание нейтрализации бинарных противопоставлений, распознаваемых в ситуациях повседневной практики.

В 1970–1980-е гг. **Д.** начинает критически анализировать скрытые допущения модернистской культуры. Согласно **Д.**, «идеология модернизма» и модернистский проект, подчеркивая онтологическую цельность произведения, представляют его в форме автономного единства, не связанного с дискурсивными и событийными контекстами своего времени. Эта автономизация разворачивается и на микроуровне – в разделении точек зрения и голосов внутри текста, изоляции и фрагментации персонажей, обособлении визуальных, слуховых и тактильных качеств модернистского произведения. В подобной сложно структурированной автономизации **Д.** видит продолжение процессов внутри самих обществ модерна (прогрессирующего разделения труда, атомизации и овеществления социальной жизни). Эссе о модернизме и исследование произведений английского писателя-модерниста Уиндама Льюиса, отмеченное экспериментированием с различными теоретическими кодами (нарратология, ↑психоанализ, социокритика), подготавливают позднейшую фазу аналитической работы **Д.**, которая направлена на осмысление ↑постмодернизма как культуры «позднего капитализма». Фундаментальная работа «Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма» сделала **Д.** одним из главных теоретиков новой историко-культурной периодизации.

Отстаивая значимость диалектической мысли в совр. условиях, **Д.** разрабатывает «когнитивную картографию» глобальных трансформаций совр. культуры. В рамках своего тотализирующего подхода **Д.** анализирует связи совр. постструктуралистских дискурсов (↑Дискурс) с реалиями «позднего капитализма», выявляя в их установке на множественность и фрагментарность идиосинкразические реакции на транснациональную интеграцию капитала в процессе глобализации. Основное направление его работы – масштабный анализ огромного материала культуры последних лет (визуальное искусство, архитектура, кинематограф, жанровая литература, масс-медиа и т.д.) в свете обозначенной теоретической проблематики.

В начале 2000-х гг. **Д.** анализирует «культуры глобализации», а также заново возвращается к осмыслению модернизма и модернизации, обращение к идеологиям которых становится повсеместным на фоне консервативных «интеллектуальных регрессий» современности в условиях утраты представлений о возможных альтернативах капиталистической системе. **Д.** критикует плюралистические концепции, которые говорят о процессах, альтернативных господствующей «англо-американской» модели общественного развития, поскольку подобные представления идеологически маскируют саму основу модернизации – универсальный процесс экспансии капитализма. Как возможность действенного преодоления этих теоретических и социально-культурных противоречий **Д.** рассматривает анализ и реактуализацию коллективного «утопического желания», репрезентации которого в популярной культуре (научно-фантастическое кино и литература) формируют корпус парадоксальных «археологий будущего».

Соч.: Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature. Princeton, 1971; The Prison-House of Language. Princeton, 1972; The Political Unconscious. Ithaca (N.Y.)., 1981; The Ideology of Theory, Essays 1971–1986. V. 1 Situations of Theory. V. 2 The Syntax of History. Minneapolis, 1988; Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic. L., 1990; Signatures of the Visible. L., N.Y., 1990; Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. Durham, 1990; Seeds of Time. N.Y., 1994; Brecht and Method. L., 1998; A Singular Modernity. L., 2002; Archaeologies of the Future. L., 2005.

Джеймс (James) **Уильям** (1842–1910) – амер. философ, один из основоположников ↑прагматизма. Первоначально занимался психологией, в рамках которой сформулировал ряд идей, впоследствии ставших органической частью его концепции прагматизма. Главные из них – учение о сознании как «чистом потоке» опыта, из которого человек на основе своего «внимания» или «интереса» вычленяет определенные аспекты и фрагменты, а также понимание сознания как инструмента отбора человеком средств для достижения стоящих перед ним практических целей.

Взяв за основу прагматическую теорию значения ↑Ч. Пирса, согласно которой значение наших идей и

теорий определяется их практическими следствиями, Д. превратил ее в прагматистскую теорию истины, а также в прагматистский метод оценки философских, научных и религиозных концепций. Прагматическая теория истины в интерпретации Д. утверждает, что идеи и теории являются истинными постольку, поскольку они удовлетворительно служат для нас инструментами, помогающими добиваться успеха и получать желаемые практические результаты. В качестве метода улаживания философских споров прагматизм Д. также отталкивается от понятия практических последствий: если две философские доктрины различаются по своим практическим последствиям, то они различны, в противном случае различия между ними нельзя признать существенными и потому между ними невозможно осуществить осмысленный выбор. При этом сам прагматизм изображается Д. как срединный путь в философии, способный примирить противоположности натурализма и объективного идеализма неогегельянского типа (↑Неогегельянство).

В работах, написанных в начале 20 в., Д. сформулировал также концепцию опыта, получившую название «радикального эмпиризма». Согласно этой концепции, в мире имеется только одно первоначальное вещество, из которого состоят все вещи и которое является «чистым опытом». В процессе познания, который, в свою очередь, является лишь моментом человеческого поведения, этот «чистый опыт» расчленяется на субъект и объект познания. В то же самое время Д. отрицал наличие логической связи между своим пониманием прагматизма и концепцией «радикального эмпиризма».

В ↑метафизике Д. выступал последовательным сторонником ↑*плюрализма*, что нашло свое выражение, с одной стороны, в разработке им концепции открытой, изменчивой, «плюралистической вселенной» и в критике натурализма, детерминизма и монизма – с другой. Иными словами, в философии Д. прагматистские установки находят свое выражение также в форме плюралистической концепции метафизики, которая не признает, что мир представляет собой единое целое и не стремится к поиску единообразных объяснений происходящих в нем событий. Согласно Д., только принятие плюралистической гипотезы об устройстве вселенной позволяет объяснить наличие в мире свободы, многообразия и новизны.

В ↑философии религии Д. известен как создатель оригинальной психологической концепции «религиозного опыта», направленной на систематическое описание базисных религиозных представлений, чувств и настроений. Такая концепция давала возможность путем психологического изучения непосредственного содержания религиозного сознания представить религию как совокупность действий, чувств и представлений отдельных личностей, которые с их помощью вступают в определенные отношения к Божеству. При этом истинность самих религиозных идей определяется Д. прагматически, а именно их ценностью для действительной жизни и благотворным влиянием на поступки людей, эти идеи исповедывающих.

Соч.: Зависимость веры от воли и другие эссе. СПб., 1904; Многообразие религиозного опыта. СПб., 1910; Прагматизм. СПб., 1910; Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911; Введение в философию // *Джеймс У.* Введение в философию. *Рассел Б.* Проблемы философии. М., 2000; The Principles of Psychology. N.Y., 1890; The Meaning of Truth. N. Y., 1909; Essays in Radical Empiricism. N. Y., 1912; The Works of William James. V. 1–17. Cambridge (MA), L., 1975-

Джентиле Дж. – см. **НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО**

Дильтей В. – см. **ГЕРМЕНЕВТИКА**

Дьюи (Dewey) **Джон** (1859–1952) – амер. философ, один из классиков ↑прагматизма и создатель его особой версии, именуемой ↑инструментализмом. В философии Д. прагматизм приобретает систематическую и завершенную форму, охватывая все области философской рефлексии – от ↑метафизики, логики и ↑философии религии вплоть до ↑этики и ↑политической философии.

Д. родился в городке Барлингтоне (штат Вермонт) в семье бакалейщика. Высшее образование получил в ун-те Джона Хопкинса (штат Балтимор). С 1884 преподавал в Мичиганском ун-те, в 1894 перебрался в Чикагский ун-т, где занял пост декана философского факультета. В 1904 разногласия между президентом Чикагского ун-та Уильямом Р. Харпером и Д. приводят к тому, что последний покидает Чикаго и отправляется в Нью-Йорк, где становится профессором Колумбийского ун-та, с которым он сотрудничает на протяжении последующих 47 лет. Наряду с академической деятельностью Д. вел активную общественную деятельность и регулярно выступал в периодической американской печати с публицистическими статьями, посвященными актуальным проблемам американской и мировой политики. Его перу принадлежит около 30 книг и более 900 статей.

Свою философскую эволюцию Д. описывает как переход от «абсолютизма к экспериментализму». Его философское мировоззрение сформировалось под решающим влиянием философии объективного идеализма Г.В.Ф. Гегеля и эволюционистской философии Ч. Дарвина и Г. Спенсера, при этом влияние Г.В.Ф. Гегеля носило определяющий характер. По признанию самого Д., знакомство с философией Г.В.Ф. Гегеля привнесло в его мышление «огромное избавление или освобождение», поскольку оно позволило сломать перегородки между человеком и миром, душой и телом, миром и Богом, которые отделяли человеческий дух от природы. Влиянием философии Г.В.Ф. Гегеля, пытавшегося, по его собственным словам, «понять и выразить истинное

не как субстанцию только, но и как субъект», был продиктован и интерес Д. к логическим аспектам проблемы развития. Со своей стороны, Д. предпринял попытку истолковать гегелевское представление о единстве опыта, примиряющем в себе все противоположности, в натуралистических понятиях и категориях, в чем сказалось влияние на него другой традиции философской и конкретно-научной мысли – натуралистического эволюционизма Ч. Дарвина и Г. Спенсера. Под влиянием этой традиции сформировалось характерное для Д. понимание мышления человека как функции его приспособления к окружающей среде. В этом плане философия Д. была в большей степени, чем философия многих его современников, ориентирована на научную картину мира и на истолкованный в духе прагматизма научный метод исследования.

Как и представители ряда других влиятельных философских течений 20 в., Д. выступил с программой радикальной реконструкции традиционной философии, которую он предполагал осуществить на основе своей версии прагматизма. Главный недостаток всей предшествующей традиции метафизического мышления Д. усматривал в ее умозрительно-созерцательном характере, что имело своим следствием центрированность этой традиции на поиске постоянных и неизменных сущностей, лежащих в основе действительности. Выход из сложившегося положения Д. искал в радикальном пересмотре представлений о предназначении философии, в создании такой практически ориентированной философии, которая прекратит заниматься проблемами философов и начнет заниматься «проблемами людей». Главная задача такой реконструированной практической философии заключалась в том, чтобы способствовать улучшению жизни людей, реконструкции природных и социальных условий человеческого существования.

Центральное понятие прагматизма Д. – «опыт», который он толкует предельно широко, включая в него как физические явления, так и социально-психологические, моральные и политические события. Опыт есть все то, что имеет место, случается в мире; он охватывает как природные события и процессы, так и все формы человеческой жизнедеятельности, включая сюда также интерпретации и переживания человеком того, что с ним происходит; опыт вбирает в себя магию и суеверие так же, как и науку. На этом основании понятие «опыта» сближается у Д. с понятиями «жизни» и «истории». Жизнь обозначает всеобщую деятельность, в которую включены как организм, так и среда. Главная отличительная черта опыта или жизни – это «принцип непрерывности», согласно которому организм и окружающая среда находятся друг с другом в непрерывном взаимодействии и могут быть отделены друг от друга только аналитически при помощи рефлексивного мышления. Напротив, в своей изначальной целостности опыт не признает никакого разделения между актом и материалом, субъектом и объектом, но содержит их в своей неделимой целостности. Опыт – не завеса, которая скрывает от человека природу, но, скорее, то многообразие проявлений, в которых последняя раскрывает ему себя в процессе практического взаимодействия. По замыслу Д., такое всеобъемлющее понятие «опыта» было призвано способствовать преодолению категориальных противоположностей, характерных для традиционной философии, – субъекта и объекта, теории и практики, идеального и реального, духа и материи, природы и культуры.

Благодаря «принципу непрерывности» в философии Д. опыт самым тесным образом связывается с реальностью человеческого существования. Прежде всего, опыт представляет собой взаимодействие людей с социальным миром и окружающей природной средой. По сути дела, опыт конституируется именно деятельностью людей в мире. Кроме того, поскольку в основе опыта лежит взаимодействие людей с окружающей средой, опыт является «экспериментальным» по своей природе; он предполагает усилия людей, направленные на преобразование окружающих их данностей, и поэтому устремлен в будущее. Преобразования опыта, осуществляемые людьми в ходе взаимодействия с окружающей средой, носят непрерывный характер; поэтому процесс преобразования опыта людьми никогда не останавливается на достигнутом, но требует продолжения. Наконец, опыт сопряжен с рефлексией, т.е. с выработкой людьми определенных «планов действия», направленных на дальнейшее преобразование и совершенствование опыта в их интересах.

Средством преобразования опыта в интересах улучшения жизни людей у Д. служит метод науки или практического разума (*method of intelligence*), функция которого заключается в целенаправленной реконструкции опыта. Процесс взаимодействия человека с окружающей средой, в ходе которого происходит преобразование и реконструкция исходного неопределенного и частично организованного материала в определенный и объединенный в единое целое материал, Д. называет «исследованием». По его словам, «исследование есть направляемое и контролируемое превращение некоторой неопределенной ситуации в определенную». Согласно Д., процесс исследования складывается из трех основных этапов. На первом этапе человек сталкивается с некоторой неопределенной, или «проблематической», ситуацией, когда средства, которые он привык использовать для достижения интересующих его целей, перестают действовать. В этой ситуации человек должен воспользоваться своим практическим разумом для того, чтобы получить возможность преобразовать проблематическую, неопределенную ситуацию в определенную, позволяющую ему реализовать свои замыслы и желания. Т.о., мышление человека сугубо инструментально – оно направляет его поведение в про-

цессе взаимодействия с окружающей средой, а само человеческое поведение служит формой приспособления организма к окружающей среде, сопровождающегося активным преобразованием последней. На втором – рефлективном – этапе человек на основе осмысления релевантных данных выясняет, в чем заключается суть возникшей проблемы, и выдвигает гипотезы и предположения, которые, как ему представляется, могли бы способствовать разрешению проблематической ситуации и в конце концов привести его к намеченной цели. Наконец, третий этап исследования связан с экспериментальной проверкой выдвинутых гипотез и с вынесением суждений, оправдалась ли надежда на эти гипотезы и предположения как на «планы действия», позволяющие реконструировать исходный материал и превратить неопределенную ситуацию в определенную. Иными словами, итоговой проверкой адекватности этих гипотез и предположений служит их проверка на практике, когда они становятся «планами действия», ориентирующими поведение человека. Если с их помощью удается добиться реконструкции исходной ситуации, т.е. ее преобразования в желательном для человека направлении, то решение оказывается адекватным или «истинным» в прагматическом смысле слова. Т.о., исследование проводит экзистенциальное преобразование и реконструкцию исходного материала, с которым ему приходится иметь дело; результат преобразования есть превращение неопределенной проблематической ситуации в определенную.

На основе своей инструменталистской теории исследования **Д.** строит версию прагматистской теории истины. «Инструментализм» **Д.** предполагает, что все понятия, гипотезы, теории и законы, а также моральные и политические принципы представляют собой не что иное, как инструменты, которые используются людьми для достижения целей, встающих перед ними в виде конкретных задач в рамках их теоретической и морально-практической жизни. Идеи, теории и системы в инструментализме **Д.** рассматриваются как гипотезы, главная функция которых заключается в разрешении проблематических ситуаций. Будучи инструментами в осуществлении человеческих проектов, они обладают ценностью не сами по себе, но лишь в той степени, в какой они способствуют реализации этих проектов. На этом основании **Д.** отождествляет истинность идей, теорий и систем представлений с их способностью направлять человеческое поведение и облегчать его приспособление к окружающей среде. Впоследствии **Д.** пришел к выводу, что сам понятийный язык традиционной теории знания (знание, верование, истина как соответствие фактов представлениям, достоверность и т.д.) препятствует адекватному рассмотрению проблемы знания и истины; на этом основании он отказался от этих понятий и стал говорить об «обоснованной утверждаемости» (*warranted assertability*) гипотез, концепций и теорий, полученных в ходе успешно проведенных исследований.

Д. полагал, что реконструкция в философии станет необратимой только в том случае, если научный метод, превосходно зарекомендовавший себя в области науки и техники, будет распространен на область морали и социально-политических проблем. Поскольку определяющей чертой этого метода является его способность к самокорректировке, единственный способ осуществления социальных изменений, заслуживающий доверия со стороны совр. демократического общества, – это метод проб и ошибок, сопровождаемый надеждой на то, что мир может быть изменен к лучшему, и публичными дискуссиями о наилучших путях подобных изменений. По словам **Д.**, единственный вывод, к которому человеческий опыт ведет безошибочно, заключается в том, что демократические цели требуют демократических методов их реализации. Демократический метод в политике избегает как универсализации средств, так и абсолютизации целей, во всем полагаясь на поэтапное осуществление социальных преобразований и на проверку полученных результатов на опыте.

Для **Д.**, известного новаторскими идеями в области педагогики, философия была тесно связана с образованием. Не только демократия сама по себе представляет образовательный принцип, но и сама она неспособна существовать и развиваться без поддержки со стороны образования. С т. зр. **Д.**, школа является важнейшим образовательным институтом совр. общества, предназначением которого является не только обучение законченному своду научных знаний и технических навыков, но и трансляция демократических ценностей и подготовка будущих граждан к жизни в свободном обществе.

Философия **Д.** оказала существенное воздействие на развитие американской философии первой половины 20 в. Влияние его идей прослеживается в концептуальном прагматизме К.И. Льюиса и в ↑социальной философии ↑Дж. Г. Мида и С. Хука. В конце 20 в. философские концепции **Д.** получили новое осмысление в ↑неопрагматизме ↑Р. Рорти, а также в широком круге историко-философских исследований, что было не в последнюю очередь обусловлено общим ростом интереса к наследию классиков американского прагматизма.

Соч.: Школы и общество. М., 1907; Психология и педагогика мышления. М., 1915; Свобода и культура. L., 1969; Демократия и образование. М., 2000; Либерализм и социальное действие // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). М., 2000; Общество и его проблемы. М., 2002; Реконструкция в философии. Проблемы человека. М., 2003; Boydston J. A. (Ed.) The Collected Works of John Dewey. V. 1–37. Carbondale, 1967–1991.

Лит.: *Шавradзе Б.А.* Философия Дьюи от формирования инструментализма до программы реконструкции в философии. Тбилиси, 1995; *Юлина Н.С.* Джон Дьюи

// Философы XX в. Кн. 1. М., 2004; *Boisvert R.D.* Dewey's Metaphysics. N.Y., 1988; *Campbell J.* Understanding John Dewey: Nature and Cooperative Intelligence. Chicago, La Salle, 1995; *Damico A.J.* Individuality and Community: The Social and Political Thought of John Dewey. Gainesville, 1978; *Hook S.* John Dewey: An Intellectual Portrait. N.Y., 1939; *Schilpp P.A., Lewis E.H.* (Eds.). The Philosophy of John Dewey. La Salle, 1989; *Thayer H.S.* The Logics of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic. N.Y., 1952; *Tiles J.E.* John Dewey. L., 1988; *Welchman J.* Dewey's Ethical Thought. Ithaca, 1995.

Дэвидсон (Davidson) **Дональд** (1917–2003) – амер. философ. Окончил Гарвардский ун-т в 1949. Проф. Принстонского (1967–1970), Рокфеллеровского (1970–1976), Чикагского (1976–1981) и Калифорнийского (1981–2003) ун-тов. Наиболее важный вклад внес в развитие ↑теории действия, ↑семантики, ↑философии сознания, онтологии и ↑эпистемологии. На формирование философских идей Д. серьезное влияние оказал ↑У.В.О. Куайн, с которым Д. разделял убеждение в первостепенной важности логики для решения метафизических (↑Метафизика) проблем и недоверие к интенциональным (↑Интенциональность) сущностям. Философский подход Д. отличает широта и систематичность видения философских проблем, среди которых центральной для него является понимание связи между языком, мышлением и миром.

Свою творческую деятельность Д. начал с исследований по психологии принятия решений, а затем обратился к проблеме объяснения человеческого поведения. В созданной им теории действия Д. стремится совместить причинную обусловленность человеческих действий и их интенциональный, целенаправленный характер, отстаивая ту т. зр., что рациональное объяснение совершаемых человеком действий, ссылающееся на его намерения, желания и другие разумные основания (reasons), представляет собой вид каузального объяснения. Для обоснования этой т. зр. Д. разрабатывает онтологическую концепцию, в которой ключевое место занимают события. Именно события, по мнению Д., являются той категорией индивидуальных сущностей (particulars), которые вступают в причинно-следственные отношения и, кроме того, допускают разные способы описания. Когда мы говорим о намерениях, желаниях и т.п., мы даем психологическое описание тем же самым событиям, которые при другом способе описания выступают как физические события в мозге. При психологическом описании события должны подчиняться принципам рациональности и когерентности, находясь в зависимости от всей системы представлений и установок человека, а при физическом описании они оказываются включенными в причинное взаимодействие.

Идея тождественности психических событий физическим событиям в мозге была далее развита Д. в его материалистической концепции «аномального монизма». Принимая допущение о том, что по крайней мере некоторые психические события причинно взаимодействуют с физическими событиями и причинность носит номологический характер, т.е. всегда, когда имеет место причинное взаимодействие, можно сформулировать строгий детерминистический закон, охватывающий взаимодействующие события, Д. вместе с тем стремится примирить эти допущения с тезисом о том, что не существует строгих психофизических законов, поскольку существование подобных законов означало бы сводимость психического к физическому, а это Д. категорически отрицает. Возможность устранения «кажущейся» несовместимости этих положений Д. находит в трактовке причинности и детерминистического закона: два причинно связанных события подводятся под некоторый детерминистический закон, только если они определенным образом описаны (напр., в определенных физических терминах); при других же способах описания этих же событий (напр., при их психологическом описании) никакой номологической связи между ними обнаружить нельзя. Если номологичность зависит от типа описания, то причинность и тождественность – нет. Это связано с тем, что закон представляет собой корреляцию, фиксируемую между «типами» событий, тогда как тождественность психических и физических событий имеет место не на уровне их «типов», а устанавливается между ними как индивидуальными событиями в силу совпадения их причин и следствий. В этом Д. усматривает «аномальность» психического. С другой стороны, несводимость психического к физическому не исключает возможности соотнести каждое психическое событие с некоторым физическим событием в мозге. Эту соотнесенность Д. характеризует в терминах «супервенции» (сопутствия), трактуя ее как определенную зависимость психологических предикатов от физических: психологические предикаты не позволяют выделить никаких иных сущностей, кроме тех, которые можно выделить с помощью соотнесенных с ними физических предикатов.

Важную роль в исследованиях Д. играет выдвинутая им программа построения формальной теории значения для естественных языков на базе первопорядковой логики. Успешная реализация этого проекта стала бы поворотным пунктом в развитии ↑семантики, так как поставила бы ее на прочную экстенсиональную основу. Приравнивая теорию значения к теории понимания языка и исходя из идеи ↑Г. Фреге о том, что понимать предложение значит знать условия, при которых оно было бы истинным, Д. предлагает строить теорию значения для естественных языков по образцу семантической теории истины, разработанной ↑А. Тарским для формализованных языков. По замыслу Д., теория значения должна содержать конечный набор аксиом, из которого для любого предложения естественного

языка выводилась бы теорема (Т-предложение), задающая условия его истинности, а стало быть, определяющая его значение. При подобном подходе ключевая роль отводится анализу логической формы предложений, который, по мнению **Д.**, позволит показать, как из конечного по своему составу словарного запаса и конечного набора правил порождается бесконечное многообразие грамматически правильных и значащих предложений естественного языка. **Д.** ставит задачу показать, как все грамматические элементы естественного языка (наречия, прилагательные, предлоги и т.п.) влияют на условия истинности (и, соответственно, значение) предложений, в которых они встречаются. Определенным шагом в реализации этой программы стал осуществленный **Д.** анализ логической формы предложений о действиях, о причинно-следственных связях, предложений с косвенной речью и др. Этот композиционный подход к семантике **Д.** сочетает с общим холистским (↑Холизм) представлением о языке, согласно которому мы не можем знать значения отдельного слова, если не понимаем предложений, в образовании которых это слово участвует. Теория значения должна эксплицитно включать в себя все знание о языке, которым лишь в имплицитном непропозициональном виде обладает компетентный носитель этого языка, и, т.о., она должна стать основой более общей теории интерпретации языка в процессе ↑коммуникации. Методологическую основу этой более общей теории, по замыслу **Д.**, составляет понятие «радикальной интерпретации», которую он понимает как интерпретацию лингвистического поведения человека «на пустом месте», без к.-л. предшествующего знания о его мыслях и значениях его слов. Возможность такой интерпретации **Д.** обосновывает тем, что язык по своей природе является социальным явлением, и существует неразрывная связь между значениями произносимых человеком фраз, системой его представлений о мире и его поведением. Эта идея находит выражение и в принимаемом **Д.** «принципе терпимости» (*charity*), согласно которому при интерпретации неизвестного нам языка мы должны допускать, что его носители придерживаются во многом таких же представлений, что и мы, и эти представления в большинстве своем являются истинными. С другой стороны, **Д.** отмечает неизбежную «неопределенность» интерпретации, имея в виду возможность разных, но в равной мере адекватных схем интерпретации для одной и той же совокупности поведенческих данных.

Интерпретация играет важную роль и в эпистемологии **Д.**, для которого именно она, а не чувственное восприятие является основой познания. В вопросе о содержании мыслей и высказываний **Д.** занимает экстерналистскую позицию, отмечая обусловленность этого содержания причинным взаимодействием человека с объектами окружающего мира. **Д.** разрабатывает концепцию взаимозависимости «трех разновидностей знания» человека: о себе самом, о других людях и об окружающем мире. Вслед за У. Куайном он продолжил критику эмпиризма, выявив его «третью догму», которая, по его мнению, состоит в предположении о возможности проведения четкого различия между концептуальной схемой и эмпирическим содержанием нашего знания.

Соч.: Общение и конвенциональность // Логика. Сознание. Язык. М., 1990; Что означают метафоры // Теория метафоры. М., 1990; Материальное сознание // Аналитическая философия. М., 1993; Об идее концептуальной схемы // Там же; Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Истина и интерпретация. М., 2003; Reasons and Causes. Oxford, 1963; Essays on Actions and Events. Oxford, 1980; Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984; Subjective, Intersubjective, Objective. Oxford, 2001; Problems of Rationality. Oxford, 2004; Truth, Language and History: Philosophical Essays. Oxford, 2005; Truth and Predication. Cambridge, 2005.

Лит.: *Прист С.* Теории сознания. М., 2000; *Пассмор Дж.* Совр. философы. М., 2002; LePore E., McLaughlin B. (Eds.). Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson. Oxford, 1985; LePore E., Kirk L. (Eds.). Donald Davidson: Meaning, Truth, Language and Reality. Oxford, 2005.

Дюркгейм (Durkheim) **Эмиль** (1858–1917) – фр. социолог и философ, проф. ун-тов Бордо (с 1887), Парижа (с 1902), глава фр. социологической школы, группировавшейся вокруг основанного им журнала «L'Annee sociologique». Социально-философское мировоззрение **Д.** сформировалось под влиянием О. Конта, а также Ш.Л. де Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, И. Канта, Ч. Спенсера, Ш.Б. Ренувье. Постулируя научный характер социологии, он стремился утвердить в ней рациональные принципы и методы познания. Главная методологическая установка **Д.** выражена в его знаменитом афоризме «Социальные факты нужно рассматривать как вещи», что означало изучение социальных явлений не путем интроспекции (явной и скрытой), а извне, через их объективно фиксируемые признаки, подобно тому, как это происходит с изучением объектов природного мира. Из социологии следует также устранить все «предпонятия», сформировавшиеся в обыденной жизни, вне науки. По **Д.**, объект социологии, социальная реальность, включена в универсальный природный порядок и так же фундаментальна и «прочна», как и реальность природы, поэтому подобно последней не поддается произвольному манипулированию. В книге «Правила социологического метода» (1895) он определяет предмет социологии как социальные факты; они отличаются двумя признаками: внешним существованием по отношению к индивиду и принудительной силой по отношению к нему. Обосновывая самостоятельность социологии, ее особое место в системе наук, **Д.** доказывал спе-

цифичность социальной реальности и ее несводимость к биопсихической реальности, воплощенной в индивидах. Отсюда его критика биологического и особенно психологического редукционизма в социологии и требование чисто социологического объяснения, т.е. такого, при котором социальные факты объясняются другими социальными фактами, а не процессами, происходящими в психике индивида. **Д.** признает, что общество – результат взаимодействия индивидов, но, раз возникнув, оно существует и эволюционирует как самостоятельная реальность, воздействующая на индивидов и обладающая определенными свойствами. Философско-антропологическая концепция **Д.** основана на представлении о человеке как двойственном существе, в котором сложным образом взаимодействуют и борются индивидуальное и социальное начала. Первое представляет биопсихическую природу человека, оно выражается в разного рода потребностях, импульсах и представлениях; второе – в исходящих от общества правилах, нормах, ценностях, символах и т.п.: второе, естественно, не может существовать без первого и призвано регулировать происходящие в нем процессы; первое нуждается в социальном регулировании, т.к. без него человеческие потребности приобретают необузданный и разрушительный характер.

В работе «О разделении общественного труда» (1893) **Д.** обосновывает положение, что основная функция разделения труда (понимаемого как социальная деятельность *в широком смысле*) *состоит в формировании* и поддержании социальной солидарности. Для архаических обществ типична «механическая солидарность», основанная на полном поглощении индивидуального сознания коллективным. В развитых обществах складывается «органическая солидарность», основанная на разделении труда, функциональной взаимозависимости и взаимообмене; «коллективное сознание» здесь сохраняется, но его воздействие становится более ограниченным и неопределенным. Если разделение труда не формирует социальную солидарность, то общество становится аномическим, т.е. нормативно нерегулируемым, что ведет к социальному кризису. Одним из симптомов кризисного состояния общества является рост суицидов. Эта проблематика рассматривается **Д.** в работе «Самоубийство» (1897), в которой он, отвергая психологические, психиатрические и др. объяснения этого феномена, связывает его со степенью интеграции и ценностно-нормативной регуляции общества.

В своей самой большой по объему работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912) на основе анализа тотемических культов австралийских аборигенов **Д.** исследует социальные истоки и функции религии и коллективных форм мышления. Религия – система ↑символов, представляющих в той или иной форме общество, которое является подлинным адресатом религиозных представлений и культов. Основными социальными функциями религии **Д.** считает формирование и воссоздание сплоченности и выдвижение идеалов, стимулирующих общественное развитие. Такой подход предполагает также отсутствие принципиальной границы между традиционными религиозными и гражданскими культами; и те и другие относятся к священным сущностям, выражающим социальные отношения, выполняя сходные социальные функции.

Основной вклад **Д.** в социологию и ↑социальную философию состоит в понимании общества как ценностно-нормативной системы, обеспечивающей интеграцию и взаимодействие между людьми. Велико воздействие его идей и на смежные с социологией дисциплины, в частности на социальную и культурную антропологию. Основанная им французская социологическая школа сыграла важную роль в развитии социальных и гуманитарных наук во Франции и за ее пределами. Помимо собственно социологов к ней примыкали видные этнологи, историки и теоретики культуры, социальные психологи, лингвисты и т.д.

Соч.: О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; Самоубийство. М., 1994; Элементарные формы религиозной жизни. Введение. Гл. I // Социология религии: Хрестоматия. М., 1994; Социология: ее предмет, метод, предназначение. М., 1995; Социология образования. М., 1996; Sociologie et philosophie. P., 1924; L'Education morale. P., 1925.

Лит.: *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. Гл. 6. М., 1993; *Lukes S.* Emile Durkheim: His Life and Work. N. Y., 1973;

Дюэм (Дюгем) (Duhem) **Пьер** (1861–1916) – фр. физик, философ и историк науки. Проф. физики в ун-тах Лилля, Ренна, Бордо. Физические исследования **Д.** относятся к области термодинамики, гидродинамики, теории упругости. Он является также автором многочисленных трудов по истории науки. Одним из первых **Д.** осознал важную роль истории науки для философско-методологического анализа научного знания. В своих работах он подчеркнул различие в понимании физической теории в двух научных традициях: Декарта–Лапласа (теория как объяснение) и Паскаля–Ампера (теория как описание). По мнению **Д.**, физическая теория не должна быть гипотетическим объяснением эмпирически полученных законов на основе законов о некоторых сущностях, недоступных наблюдению. Подобные объяснения носят печать ↑метафизики, от которой наука должна освобождаться по мере своего развития. Основная цель теории состоит в описании – логической систематизации и классификации большого числа экспериментальных законов. В этом проявляется ↑инструментализм **Д.** в понимании статуса и роли научной теории. Этой установке в значительной мере противоречит его же тезис о том, что целью физической теории является также постепенное превращение ее в *естест-*

венную классификацию, отражающую действительный порядок вещей, недоступный нашему восприятию. **Д.** отвергает традиционное толкование описания как индуктивного обобщения наблюдаемых явлений и резко критикует индуктивистскую историографию. Согласно **Д.**, опытные данные не имеют самодовлеющего характера и всегда рассматриваются сквозь призму теоретических понятий, превращающих экспериментальные данные в символические конструкции, несводимые к индуктивным обобщениям. Критика индуктивизма у **Д.** тесно связана с другой его важной разработкой, получившей впоследствии название ↑«Дюэма–Куайна тезис». Суть его состоит в том, что экспериментальной проверке подлежат не изолированные теоретические положения, а теория в целом. Идея изолированной проверки гипотез вытекает из индуктивистской методологии, трактующей теоретический закон как результат последовательного обобщения опытных данных. Если прямой путь от опыта к теории отвергается и речь идет о переводе этих данных на символический язык целой группы теорий, то в развитой научной дисциплине невозможно отделить каждую гипотезу от целостного теоретического контекста этой дисциплины. Факты, в связи с этим, всегда *нагружены смыслом,* сообщаемым им теоретической системой в целом. На примере законов Кеплера, помещенных в контекст ньютоновской механики, **Д.** показывает, что при переходе к новой теории экспериментальные данные подвергаются теоретической переинтерпретации. Такой подход, однако, противоречит представлению самого **Д.** о развитии науки как кумулятивном и непрерывном процессе, при котором описательная часть прежних теорий почти целиком входит в новую теорию. Внутренняя противоречивость концепции **Д.** стала более явной, когда в рамках ↑постпозитивизма был развит ряд принципиальных идей **Д.**, идущих вразрез с его же собственным позитивистским в целом пониманием науки и ее истории.

Соч.: Физическая теория, ее цель и строение. СПб., 1910; Les origines de la statique. V. 1–2. P., 1905–1906; Etudes sur Léonard de Vinci. V. 1–3. P., 1906–1913; Essai sur la notion de th orie physique de Platon'a Galilee. P., 1908; Le Syst me du monde. V. 1–10. P., 1913–1959.

Жижек (Žižek) **Славой** (р. 1949) – словенский философ, основатель ↑Люблянской школы. С конца 1980-х гг. выступал с лекциями в различных ун-тах Европы и Америки; в наст. время – международный директор Биркбекского института гуманитарных наук (Великобритания). Испытал влияние классической немецкой философии от И. Канта до Г.В.Ф. Гегеля, структурного марксизма ↑Л. Альтюссера и ↑психоанализа позднего ↑Ж. Лакана.

Наибольшую известность **Ж.** принесла его работа «Возвышенный объект идеологии» (1989), в которой он, опираясь на концептуальный аппарат лакановской теории, предложил новый подход к изучению ↑идеологии. Позднее в программной статье «Призрак идеологии» (1995) **Ж.** выделил три уровня анализа идеологии: (1) «идеология-в-себе» – доктрина, совокупность идей, верований; (2) «идеология-для-себя» – идеологическая вера, материализованная в виде аппаратов доктрины; (3) «идеология-в-себе-и-для-себя» – «стихийные» фетишистские идеологические ритуалы и практики. В отличие от большинства совр. теоретиков идеологии, **Ж.** уделяет основное внимание рассмотрению двух последних составляющих идеологии (материализованной веры и «стихийных» ритуалов).

Ж. критикует альтюссеровскую теорию ↑интерпелляции, согласно которой «идеология интерпеллирует индивидов как субъектов»: индивид узнает себя в интерпелляционном оклике, становясь субъектом («рабочим», «членом нации», «верующим» и т.д.), неспособным признать случайность самого этого оклика. В отличие от Л. Альтюссера, **Ж.** утверждает, что интерпелляция никогда не бывает полной и что субъект всегда предшествует субъективации. Этот субъект представляет собой не положительную социальную идентичность, а чистую структурную функцию, «пустое место», которое возникает в результате вступления в область лакановского символического порядка и которое делает возможными различные формы идеологической субъективации. Решающее значение у **Ж.** имеет разграничение между реальностью, принадлежащей символическому порядку и структурируемой идеологией, и несимволизируемым порядком реального, который проявляется в виде различных искажений на поверхности реальности и исключает возможность полного воображаемого отождествления субъекта с позицией, предлагаемой ему идеологией. Т.о., идеология оказывается отмеченной радикальной нехваткой, которую она пытается скрыть при помощи социальной фантазии, содержащей различные сценарии полного «субъекта» и «общества». Идеология указывает на препятствие, которое не позволяет субъекту достичь полноты и делает социальные отношения «невозможными». Идеологическая фантазия создает иллюзию, что устранение этого препятствия, объективированного в виде «врага», служит условием достижения полноты или целостности субъекта.

Традиционная критика идеологии, связанная с разоблачением идеологической иллюзии, скрывающей действительные отношения и антагонизмы и предполагающая наличие привилегированной позиции, внеположной по отношению к идеологии, сама по себе служит отражением идеологической иллюзии, основанной на предположении о существовании метаязыка. Поскольку метаязыковая позиция невозможна, задача аналитика состоит в «преодолении (traversing) фантазии», которое предполагает опыт «субъективного опустошения» и «отождествления с синтомом», т.е. депсихологизации субъекта и признания его полной зависимости от внешних идеологических аппаратов. Преодоление фантазии

сопряжено с переходом к «политике в собственном смысле слова», политике, изменяющей границы того, что считается «возможным» в данной ситуации. В этом смысле политика, согласно **Ж.**, представляет собой «искусство невозможного»: изменение границ «возможного» происходит в результате совершения «подлинного политического действия», отказа от самого ценного, что есть у субъекта, – фантазматического объекта (агальма, объект «маленькое *a*»), обладание которым удерживает его в рамках существующей ситуации.

С т. зр. **Ж.** основная задача теоретика состоит в сохранении «параллактической» позиции, которая не позволяет ему полностью отождествить себя с к.-л. позитивной социальной идентичностью и делает возможным совершение «короткого замыкания» между различными несовместимыми авторами, текстами, темами, понятиями и сообществами. Подобный «параллактический взгляд» служит также отличительной особенностью работ самого **Ж.**, в которых он использует примеры из популярной культуры (особенно кино) и повседневной жизни для иллюстрации теоретических построений позднего Ж. Лакана и «симптоматического» прочтения текстов других философов.

Соч.: Возвышенный объект идеологии. М., 1999; Добро пожаловать в пустыню Реального. М., 2002; Хрупкий абсолют. М., 2003; 13 опытов о Ленине. М., 2003; Ирак: история про чайник. М., 2004; Интерпассивность. СПб., 2005; For They Know Not What They Do. L., 1991; The Indivisible Remainder. L., 1996; The Ticklish Subject. L., 1999; The Parallax View. Cambridge, 2006.

Жильсон (Gilson) **Этьен Анри** (1884–1978) – фр. религиозный философ, видный представитель ↑неотомизма, специалист по истории средневековой философии. Выпускник Сорбонны. Проф. Коллеж де Франс, ун-тов Лилля, Страсбурга, Парижа, Гарварда. Директор Института средневековых исследований в Торонто, основатель и издатель (с 1921) журнала «*Etudes de la philosophie medievale*». Член Французской академии (1946). Главной задачей своего творчества считает возрождение влияния Фомы Аквинского, утверждавшего необходимость достижения гармонии разума и веры, единства философии и богословия, а также идей классиков средневековой теологии и философии св. Бонавентуры и И. Дунса Скотта. У Бонавентуры **Ж.** привлекает ↑метафизика, тесно связанная с христианской мистикой, и стремление к синтезу томистской и августинианской традиций, у Д. Скота – тезис о существовании бесконечного бытия. Признавая различие позиций отмеченных мыслителей, **Ж.** высказывается в пользу ↑плюрализма философских идей и взглядов, который, как он считает, делает очевидной необходимость предоставления философии свободы исследования при условии признания преимуществ веры и откровения перед разумом. В этой связи важным для **Ж.** предметом исследования является различие между христианским Богом и богом в его философской трактовке. Здесь он, анализируя идеи Р. Декарта и И. Канта, делает вывод о том, что естественная теология должна опираться не на позитивную науку и рационалистическое мышление, а на религиозно-экзистенциальную метафизику, на опыт отдельной личности, связанный с откровением Бога. В гносеологии (↑Теория познания) **Ж.** – сторонник «умеренного реализма», признающий роль чувств и разума в познании, которые, однако, постигают лишь внешнюю сторону изучаемых предметов, в то время как сущность мироздания раскрывается только в откровении. Движущей силой истории и общественной жизни **Ж.** считает свободную волю человека, которая представляет собой «независимую зависимость», поскольку исходит от Бога.

Соч.: Философ и теология. М., 1995; Избранное: Т. 1: Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского М.–СПб., 2000; Избранное: Христианская философия. М., 2004; Живопись и реальность. М., 2004; Философия в средние века. М., 2004; L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1944; Le tomisme. P. 1948; Christianisme et Philosophie. P., 1949; Le philosophe et théologie. P., 1960; Linguistique et philosophie. P. 1969; Etudes médiévales. P., 1983.

Жирар (Girard) **Рене** (р. 1923) – фр. литературовед, антрополог, философ. Преподавал сравнительное литературоведение в амер. ун-тах, с 1981 и вплоть до отставки в 1995 – проф. Стэнфордского ун-та. В 2005 избран членом Французской академии. Мышление **Ж.**, несмотря на свою традиционность и даже консервативность, сближается в некоторых ключевых пунктах с ↑постструктурализмом – это касается проблематики репрезентации и мимесиса, новая теория которого лежит в основании всей «фундаментальной антропологии» **Ж.** «Религиозное» (священное, жертвенное) **Ж.** считает основанием всякого культурного и социального строя. Социальный строй, по **Ж.**, возникает благодаря разрешению «жертвенного кризиса» – войны всех против всех – после принесения т.н. «заместительной жертвы». Это реальное, «основывающее», согласно **Ж.**, событие воспроизводится затем в ритуалах с целью предотвращения подобного кризиса в будущем. Все виды ритуалов, а также социальных запретов **Ж.** относит к механизму «заместительной жертвы». Это замещение, по **Ж.**, имеет двойной характер: сначала «изначальная жертва» заменяет всех «братьев-врагов», которые сражаются друг с другом в обществе, находящемся в состоянии кризиса, а затем ритуальная жертва замещает изначальную. Замещение регулируется механизмом мимесиса. Подобно насилию, мимесис может быть как смертельно опасным, так и благотворным. Так, напр., **Ж.** считает, что «единодушное насилие» над жертвой кладет конец жертвенному кризису. Структура желания, по **Ж.**, миметична и трехчленна: наряду с субъектом и объектом имеется т.н. модель-соперник, которой

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

Соч.: Насилие и священное. М., 2000; Mensonge romantique et verite romanesque. P., 1961: Dostoievski, du double a l'unite. P., 1963; Le Boue émissaire. P., 1982; Le route antique des hommes perves. P., 1985; La sacrifice. P., 2003; Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cesar de Castro Rocha. P., 2004.

Зиммель (Simmel) **Георг** (1858–1918) – нем. философ и социолог. С 1901 – экстраординарный проф. Берлинского, с 1914 – проф. Страсбургского ун-та. На разных этапах своего творчества испытал воздействие идей раннего ↑позитивизма (Г. Спенсер) и ↑натурализма (Г.Т. Фехнер), ↑философии жизни, а также Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса.

Принято различать три этапа духовной эволюции **З.** Первый – ↑натуралистический – связан с воздействием на **З.** прагматизма, социал-дарвинизма и спенсеровского эволюционизма с характерным для последнего принципом дифференциации, применяющимся в качестве универсального орудия при анализе развития в любой сфере природы, общества и культуры. Второй этап – неокантианский (↑Неокантианство). В центре внимания **З.** на этом этапе – ценности и культура, относимые к сфере, лежащей по ту сторону природной каузальности; деятельность гуманитариев понимается как «трансцендентальное формотворчество». Источник творчества – личность с ее априорно заданным способом ви́дения. Парадоксальное содержание т.н. «личностного априори» в более поздних работах выражается в понятии «индивидуального закона». В соответствии с формами видения возникают различные «миры» культуры: религия, философия, наука, искусство и др. – каждый со своеобразной внутренней организацией, собственной уникальной «логикой». Для философии, напр., характерно постижение мира в его целостности; эту целостность философ усматривает через каждую конкретную вещь, причем этот способ видения не может быть ни подтвержден, ни опровергнут наукой. **З.** говорит в этой связи о различных «дистанциях познавания»; различие дистанций определяет различие образов мира. Индивид всегда живет в нескольких мирах, и в этом – источник его внутренних конфликтов, имеющих глубинные основания в жизни.

В этот же период сформировались основные идеи **З.** в области социального знания и социологии культуры. Цель социологического изучения, возможного в разных науках об обществе, – вычленение из их совокупного предмета особого ряда фактов, становящегося специфическим предметом социологии – форм обобществления (*Formen der Vergesellschaftung*). Социология в этом смысле подобна грамматике, которая отделяет чистые формы языка от содержания, в котором живы эти формы. За выявлением форм должны следовать их упорядочение и систематизация, психологическое обоснование и описание в историческом изменении и развитии. Противопоставление формы и содержания следует понимать как противопоставление «материи» социального взаимодействия – культурно-исторически обусловленных продуктов человеческого духа, целей, стремлений, потребностей индивидов – и наиболее часто повторяющихся, характерных для всех и всяческих эпох, событий и структур взаимодействия, в сочетании, в совокупности которых и существует человеческое общество. Эти формы обобществления **З.** иногда называет культурными формами. Самая важная из классификаций культурных форм – классификация по степени их отдаленности от непосредственности переживания, от «потока жизни». Ближе всего к жизни спонтанные формы, такие как обмен, дарение, подражание, формы поведения толпы и т.д. Несколько более отдалены от жизненных содержаний экономические и прочие организации. Наибольшую дистанцию от непосредственности жизни сохраняют формы, названные **З.** чистыми, или «игровыми». Они чисты, потому что содержание, когда-то их наполнявшее, исчезло. Это такие формы, как «старый режим», т.е. политическая форма, пережившая свое время и не отвечающая запросам участвующих в ней индивидов, «наука для науки» – знание, оторванное от потребностей человечества, «искусство

для искусства», «кокетство», лишенное остроты и непосредственности любовного переживания.

Совр. социально-культурное развитие **З.** рассматривает как постоянное усиление разрыва между формами и содержаниями в общественном процессе, постоянное и нарастающее опустошение культурных форм, сопровождающееся индивидуализацией человека и увеличением человеческой свободы. Конкретно это выражается в интеллектуализации общества и развитии денежного хозяйства. Эти два процесса идут параллельно, они к тому же аналогичны друг другу. Оба символизируют собой рост «формализации», оторванной от содержания. Интеллект «внекачественен», предметом интеллектуальных (логических) операций может быть что угодно, но критерии правильности этих операций безотносительны к предмету. То же самое относится к деньгам. Деньги – формальный критерий ценности, уравнивающий все и вся, людей и вещи, людей между собой. Интеллект обеспечивает легкость понимания, обратной стороной которой становится уравнение всего, понижение общего уровня душевной жизни и переживания. Точно так же деньги все более исключают всякое проявление непосредственности. Воцаряется всеобщее отчуждение: деньги отнимают у производимой вещи ее целесообразный характер, превращают ее в средство, работник оказывается отчужденным от продукта своего труда. Деньги пространственно, а затем и духовно отделяют человека от принадлежащих ему вещей – владелец отчуждается от владения и т.д. В этом процессе всеобщего ↑отчуждения люди теряют качества своей особости, переходят в одномерность, перестают быть предпочитающими и предпочитаемыми. Символом межчеловеческих отношений становится проституция. Природа проституции и природа денег аналогичны. Как подчеркивал **З.**, безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исключающая всякое сердечное движение вещность, свойственная им как чистым средствам, – все это позволяет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией. **З.** исследует культурную функцию денег и логического сознания во всех их тончайших опосредствованиях и проявлениях, обнаруживая «стилевое единство» совр. культуры. Этот господствующий стиль – объективность: объективность денег и объективность логических форм. Стиль определяет смысл эпохи – нарастающее опустошение культурных форм, отрыв их от содержания, превращение в самодовлеющие игровые формы.

Для последнего этапа творчества **З.** характерна сосредоточенность на проблеме «жизни». Жизнь как порыв, чистая и бесформенная витальность, реализуется в самоограничении посредством ею же самой создаваемых форм. На витальном уровне эта форма и граница – ↑смерть; смерть не приходит извне, жизнь несет ее в себе. На «трансвитальном» уровне жизнь превозмогает собственную ограниченность, образуя «более жизнь» (*Mehr-Leben*) и «более-чем-жизнь» (*Mehr-als-Leben*) – относительно устойчивые образования, порожденные жизнью и противостоящие ей в ее вечной текучести и изменчивости. «Более-жизнь» и «более-чем-жизнь» представляют собой формы культуры. Культура противостоит не только витальности, голой жизненной силе, но и духовности, воплощенной в творчестве и эмоциональных движениях. Факты жизни, такие как труд, творчество, становятся ценностями культуры лишь когда превосходят рамки своего природного, в-себе-существования, и, будучи рассмотренными с т. зр. определенного культурного идеала, помещаются в культурный контекст. Жизнь и дух образуют культуру путем саморефлексии.

На этом пути философия жизни трансформируется у **З.** в ↑философию культуры. Культура, «возвысившись» над жизнью, обретает собственную динамику, собственные относительно автономные закономерности и логику развития, но при этом, оторванная от жизненной стихии, она лишается жизненного содержания, превращается в пустую форму, в чистую «логику», не способную уже вмещать в себя движение развивающейся жизни. В самый момент зарождения, в момент творчества культурные явления соответствуют жизни, но по мере ее развития как бы «отдаляются» от нее, становятся ей чуждыми и иногда даже враждебными. **З.** приводит примеры: астрономия, служившая потребностям земледелия и мореплавания, начинает развиваться «ради самой себя»; социальные роли, лишаясь своего жизненного содержания, превращаются в театральные маски; реальные схватки становятся игрой, спортом; любовь, оторванная от непосредственных жизненных импульсов, принимает форму кокетства. Жизнь сама по себе бесформенна, говорит **З.**, т.ч. не может существовать форма, которая отвечала бы сущности жизни. Поэтому чередование культурных форм лишено целесообразности. Оно не представляет собой картину прогресса или регресса. Возрастание ценностного содержания жизни не есть, следовательно, развитие и углубление к.-л. культурной логики; оно представляет собой лишь количественный рост культурно оформленного материала жизни. Поэтому рост культуры есть, строго говоря, не прогресс культуры, а процесс релятивизации культурных ценностей. Этот процесс мог бы быть остановлен лишь в том случае, если бы жизнь сумела проявить себя в голой непосредственности, вне всяких форм. Однако – и в этом источник трагического внутреннего конфликта культуры – «все познание, воление, творчество могут лишь заменять одну форму другой, но никогда саму форму жизни – чем-то потусторонним по отношению к форме вообще» («Конфликт совр. культуры»). Противоречие жизни и культуры не может быть примирено: жизнь не способна выразить себя вне культуры, а культура не в силах дать жизни адекватное ей выражение.

В осознании неизбывности этого противоречия состоит, по **З.**, трагедия культуры.

Характерной чертой совр. ему этапа развития культуры **З.** считал борьбу жизни против принципа формы вообще, т.е. против культуры как таковой. **З.** – типичный философ *fin de siècle,* тонкий диагност своего времени, давший анализ и критику совр. ему капиталистического образа жизни, его внутренне противоречивых тенденций. Главное противоречие заключается в том, что чем более формализуются социальные и культурные образования, тем более отчужденным от них оказывается индивид как таковой, воплощающий в своем творческом, «душевном» существовании глубинные тенденции самой жизни. Отчуждение оказывается равнозначным свободе, и единственным регулятором морального поведения становится индивидуальный закон – уникально-личностное априори, определяющее жизнь и поведение индивида и знаменующее собой (наряду с созданием культурных форм) способность жизни к творчеству и художественной саморегуляции. Выводами из его культурфилософской концепции становятся культурный пессимизм и глубокий индивидуализм. **З.** дал собственное объяснение истоков и природы «духа капитализма», объяснив его как господство денег и интеллекта. В отличие от ↑М. Вебера, предложившего альтернативное понимание капиталистического духа, концепция **З.** также оказалась глубоко пессимистической. И у М. Вебера, и у **З.** главную роль играет «рационализация» мира, но у М. Вебера пафос рационализации – это пафос безграничного познания и овладения природой и обществом, в то время как у **З.** речь идет о постоянном опустошении и обеднении мира, снижении качества душевного переживания, в конечном счете, снижении качества человека.

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

Соч.: Проблемы философии истории. М., 1898; Избранное. Т. 1–2. М., 1996; Философия денег (фрагмент) // Теория общества. М., 1998; Gesamtausgabe. Bd. 1–24. Fr./M., 1989-

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

Зомбарт (Sombart) **Вернер** (1863–1941) – нем. экономист, социолог, философ. Проф. экономики в Бреслау и Берлине. Один из первых немецких социологов, вместе с ↑М. Вебером руководил журналом «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», в 1920-х гг. был первым президентом Немецкого социологического общества.

Развивая идеи «исторической школы» в политэкономии, **З.** находился под влиянием марксизма и был близок к «катедер-социализму». Широкую известность ему принес фундаментальный труд «Совр. капитализм» (1902). Как в этой, так и в последующих работах о возникновении капитализма **З.** показывает связь экономики с многообразными социальными институтами и историческими обстоятельствами. Полемизируя с М. Вебером, он считал неверным выводить капитализм из протестантской этики и связывал его генезис со множеством различных социальных и психологических факторов. В годы Первой мировой войны **З.** перешел на позиции немецкого национализма. В книге «Торгаши и герои» (1915) он противопоставлял «героизм» немцев утилитаризму англичан. В 1920-х гг. окончательно порывает с марксизмом, разрабатывает один из первых вариантов «понимающей социологии», применяя его затем к политэкономии. Будучи одним из ведущих представителей «консервативной революции», в нач. 1930-х гг. развивает идеи особого «немецкого социализма», претендующего на преодоление как либерального капитализма, так и марксистского социализма. В 1938 публикует главный философский труд «О человеке», в котором развивает идеи В. фон Гумбольдта, В. Дильтея и всей «исторической школы» о человеке как творце и творении культуры. Эта работа была близка идеям «культурной антропологии» Э. Ротхакера и М. Ландмана. Публикация книги, в которой З. возвращается от национализма к идеалам гуманизма, приводит его к конфликту с идеологами национал-социализма.

Соч.: Совр. капитализм. Т. 1–2. М., 1903–1905, Т. 3. М.–Л., 1930; Народное хозяйство в Германии XIX и в начале XX века. М., 1924; Избранные работы. М., 2005; Собрание сочинений в 3-х тт. Т. 1–3. СПб., 2005–2008; Soziologie. B., 1923; Die Zukunft des Kapitalismus. B., 1932; Deutscher Sozialismus. B., 1934; Vom Menschen. B., 1938.

Ингарден (Ingarden) **Роман** (1893–1970) – польск. философ, один из крупнейших представителей ↑феноменологии. Род. и умер в Кракове, изучал философию под руководством ↑К. Твардовского во Львове, затем – ↑Э. Гуссерля в Геттингене, где также занимался математикой у Д. Гильберта и психологией у Г. Мюллера. В 1918 защитил диссертацию «Интуиция и интеллект у Анри Бергсона». С 1921 преподавал философию в ун-те Львова, в 1945–1963 – в Ягеллонском ун-те Кракова. В период немецкой оккупации, когда польские ун-ты были закрыты, **И.** работал над своим главным трудом «Спор о существовании мира». В начале 1950-х, отстраненный от преподавания уже коммунистами (до 1956), переводил на польский «Критику чистого разума» **И.** Канта.

Основные работы **И.**: «Место теории познания в системе философских наук» (1925), «Замечания к проблеме идеализм – реализм» (1929), «Литературное произ-

ведение» (1931), «Введение в теорию познания» (1935), «О формальном построении индивидуальных предметов» (1935), «Спор о существовании мира» (т. 1, 1947; т. 2, 1948), «О литературном произведении. Исследование смежных областей онтологии, теории языка и философии литературы» (1960), «Эстетические исследования» (т. 1, 1958; т. 2, 1966; т. 3, 1970), «Переживание – произведение – ценность» (1966), «Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля» (1970), «У основ теории познания» (1971).

Оригинальность **И.** проявилась в его онтологических и эстетических исследованиях. Разделяя основные идеи феноменологического метода раннего Э. Гуссерля, **И.** отвергал трансцендентальный идеализм своего учителя как единственное направление феноменологии и доказывал, что феноменология совместима с реализмом. Согласно **И.**, смысловая определенность предмета не схватывается только в анализе ноэтико-ноэматических структур интенциональной (↑Интенциональность) работы сознания. Феноменологическая редукция, ведущая, по Э. Гуссерлю, к трансцендентальной сфере сознания как последней основе смыслообразования, не помогает понять все виды бытия, которые не исчерпываются только сферой сознания. Редукция, направляя к сознанию, уводит нас от вопроса об онтологическом статусе самого предмета. Поэтому феноменология, желая следовать первоначальному лозунгу «К самим вещам», должна учитывать трансцендентные по отношению к сознанию сферы бытия. Желая исправить уклонение Э. Гуссерля в трансцендентально-идеалистическом направлении, **И.** развивает собственную онтологию, где им полагаются два региона бытия – «чистые качества» и «идеи». Первые суть некие смысловые элементы и существуют сами по себе, а не обусловлены интенциональной деятельностью сознания; вторые суть конкретизация первых. Качества схватываются в сущностном созерцании и не редуцируются к сфере сознания. Согласно **И.**, смысл реального предмета всегда богаче, чем его смысл в качестве интенционального коррелята сознания.

Эстетическая концепция **И.** тесно связана с его онтологией. Произведения искусства по их существованию он рассматривает как чистые интенциональные объекты. Они неотделимы от интенциональных актов их творцов и реципиентов, воспринимающих и переживающих их содержание. Они также многослойны. Так, в литературном произведении можно выделить следующие слои или уровни: визуальный или фонетический уровень; слой значения слов и предложений; слой описываемых в нем объектов; слой явленности этих объектов. Все эти страты полифонически взаимосвязаны в композиции единого феномена искусства.

Соч.: Исследования по эстетике. М., 1962; Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999; Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontotogie, Logik und Literaturwissenschaft. Halle, 1931; Spor o istnienie swiata. T. 1–2. Krakow, 1947–1948 (нем. пер.: Der Streit um der Existenz der Welt. Tübingen, 1964–1966); Erlebnis, Kunstwerk und Wert. Tübingen, 1969.

Йонас (Jonas) **Ханс** (1903–1993) – нем.-амер. философ, ученик ↑Э. Гуссерля, Р. Бультмана и ↑М. Хайдеггера. Изучал философию, теологию и историю искусств в ун-тах Фрейбурга, Гейдельберга, Марбурга. В 1933 по причине еврейского происхождения эмигрирует сначала в Великобританию, затем – в Палестину, где поступает на военную службу; после войны переезжает в Канаду (1949–1954) и США, где с 1955 по 1976 преподает в Новой школе социальных исследований (Нью-Йорк). С выходом на пенсию – приглашенный проф. ун-тов Принстона, Гарварда и мн. др. Первые работы **Й.** посвящены позднеантичному гностицизму, который **Й.** интерпретирует с позиций экзистенциальной ↑герменевтики («Гностицизм и позднеантичный дух, 1934). В 1950-е гг. интересы **Й.** смещаются в сферу философской биологии. Выдвигаемая им концепция жизни («Феномен жизни», 1966) полемически заострена против дуализма природы и свободы. Свобода, по **Й.**, изначально укоренена в жизни, ибо уже на уровне элементарного обмена веществ в органическом мире просматриваются духовные формы. Отсюда специфика положения человека в мире – его «межбытие» (*Zwischensein*), нахождение между ↑бытием и небытием. Позднее **Й.** обращается к этической проблематике. Итогом его работы в этой области стала кн. «Принцип ответственности» (1979), принесшая **Й.** международную известность. Средоточие размышлений **Й.** – преодоление дихотомии сущего и должного, характерной как для позитивистского мышления технократов, так и для традиционной философской ↑этики. Положения своей морально-философской теории **Й.** энергично отстаивает в общественной и публицистической деятельности. На протяжении 1960–1980-х гг. был одним из самых заметных участников интернациональных дискуссий по проблемам врачебной этики и дебатов вокруг генной инженерии. Среди значительных публикаций 1980-х гг.: «Власть и бессилие субъективности» (1981), «Техника, медицина и этика» (1985) и «Понятие Бога после Освенцима» (1987).

Соч.: Гностицизм. СПб., 1998; Принцип ответственности. М., 2004; Organismus und Freiheit. Göttingen, 1973; Materie, Geist und Schöpfung. Fr./M., 1988; Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Fr./M., 1987; Technik, Medizin und Ethik. Fr./M., 1987; Erkenntniss und Verantwortung. Göttingen, 1991; Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Fr./M., 1992; Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts. Fr./M., 1993.

Камю (Camus) **Альбер** (1913–1960) – фр. философ, писатель, драматург, политический публицист. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Родившись во французском Алжире в бедной семье, **К.** сумел, од-

нако, получить солидное философское образование. Темой его дипломной работы стали взаимоотношения христианства и неоплатонизма. Во время учебы в ун-те организовал театр для рабочих. В 1935 вступил в компартию, в которой, однако, надолго не задержался. В 1938 выступил как журналист, сотрудничая в различных французских периодических изданиях. Тогда же пишет пьесу «Калигула» и начинает повесть «Посторонний». В 1940 **К.** пишет одно из главных своих философских произведений – эссе «Миф о Сизифе» (опубликовано в 1943). В нем он отстаивает мысль о том, что величие человека заключается в его способности превозмогать внешние обстоятельства своей жизни. Эта тема станет одной из главных для фр. интеллигенции, сочувствовавшей или прямо участвовавшей в движении Сопротивления. Во время оккупации **К.** сотрудничает в газете «*Combat*». После войны мыслитель становится одним из властителей дум интеллектуальной элиты страны. В 1951 пишет другое свое программное философское эссе «Бунтующий человек». Позиция **К.**, изложенная в этой работе, становится объектом ожесточенной критики, как справа, так и слева. В это же время происходит разрыв с ↑Ж.-П. Сартром. **К.** гораздо критичнее, чем Ж.-П. Сартр, относился к марксизму, а также к политической практике, принятой в СССР того времени. Как публицист **К.** крайне резко выступает против подавления восстания в Восточном Берлине (1953) и роли Советского Союза в венгерских событиях 1956. Основное литературное сочинение **К.**, написанное в 1950-е гг., – роман «Чума», в котором звучат те же мотивы, что и в «Бунтующем человеке», – противодействие злу и насилию как акт индивидуального выбора, как важнейшая форма свободы, доступная человеку в чуждом для него мире.

По своей манере письма **К.** безусловно скорее эссеист, чем систематический философ. Его философия принадлежит к той же традиции, что и тексты М. Монтеня, Б. Паскаля, Вольтера, составляющие золотой фонд фр. мысли. С т. зр. **К.**, совр. ему философия имеет ярко выраженную «техническую» направленность. Она (в лице, в частности, ↑феноменологии) повернулась спиной к практическим нуждам человека, к эстетической составляющей его жизни. Философия стала слишком абстрактной, что означает нарушение баланса между разумом и чувствами. Именно этот баланс находится в центре внимания т.н. средиземноморской философской традиции, к которой **К.** осознанно примыкает. Этот же дисбаланс отталкивает **К.** и от ↑экзистенциализма сартровского толка. Последний, такой, каким он представлен в «Бытии и ничто», одна из разновидностей «технической» философии, представляющей своего рода теологию без Бога, новую схоластику, сквозь формулировки которой совершенно не видно живого страдающего и борющегося человека. Такая философия, по мнению **К.**, оправдывает все тоталитарные режимы, основанные на насилии над индивидом. В «Мифе о Сизифе» экзистенциализм отнесен мыслителем к особой форме «философского самоубийства».

Философскому атеизму, характерному для взглядов Ж.-П. Сартра и его многочисленных почитателей, **К.** противопоставляет гуманистический агностицизм. Я не верю в Бога, утверждает **К.**, но я и не атеист. Для **К.** присутствие в мире ↑зла слишком безусловно и неустранимо, чтобы можно было говорить о приемлемости божественного промысла. Отсутствие Бога, при том что у человека существует некая психологическая предрасположенность искать Его в мире, лишает мир оправдания и объяснения. По мысли **К.**, экзистенциальные основания взаимоотношений между человеком и окружающим его миром характеризуются фундаментальным несоответствием между тем, что человек хочет от мира, и тем, чем является сам этот мир. Последний просто чужд человеку. Но человек не может не перестать относиться к нему как к осмысленной реальности. В этом восстанавливающемся несовпадении человеческой и природной реальностей всякий раз воссоздается и абсурдность человеческого бытия. Во многом благодаря **К.** сам термин «абсурд» стал необычайно популярен в европейской философии середины прошлого века. Жить – значит воспроизводить абсурд. Главный герой первой философской работы **К.** – Сизиф – и есть герой абсурда. Непредвзятая мысль неизбежно приводит нас к открытию абсурдности человеческого существования. Но важно не только обнажить абсурдность бытия, но и преодолеть ее. Это означает научиться жить в абсурдном мире, не капитулируя перед ним (в частности, в акте самоубийства), не закрываясь от него теми или иными философско-теоретическими схемами. Согласно **К.**, нужно отбросить классический образ человека, основанный на картезианском принципе cogito, и повернуться лицом к тотальности человека. Если человек это главным образом разум, то спасти его не может ничто, ибо мир принципиально не поддается разумному осмыслению. Для абсолютного равума за его пределами больше ничего нет. Но для абсурдного героя **К.** за пределами разума обнаруживается главная арена проявления человеком своей сути – арена непрекращающейся борьбы за собственное достоинство вопреки неразумности и бесчеловечности внешнего мира. Сизиф не отрицает разум, но и не сводит к нему свое бытие. Абсолютизация разума ведет к бездействию. Тотальность человека – к непрекращающемуся бунту, в котором реализуется человеческая свобода. Без этой борьбы нет цельного, конкретного человека. Вместо него торжествуют одни абстракции. Тотальный взгляд на человека позволяет ценить настоящее, уводит от искуса жить только прошлым или будущим. В недооценке категории настоящего **К.** упрекал и экзистенциалистов, и марксистов. Мыслитель отвергал принцип «несправедливость сегодня, завтра полная гармония». Эта тяга к виртуальной, несуществующей реальности отражает многие идеологические

схемы 20 в. **К.** выступает за бодрствующее сознание, открытое настоящему. Социальные ценности не находятся где-то в конце пути, но создаются здесь и теперь. Никакое светлое будущее не оправдывает скверное настоящее. Бунт имеет двойственную природу. С одной стороны, он принадлежит абсурду, хотя и не совпадает с ним. С другой стороны, бунт сам устанавливает границы. В «Бунтующем человеке» **К.** трансформирует формулу Р. Декарта: не «мыслю, следовательно, существую», но «восстаю, следовательно, существую» – вот первопринцип новой философии реального человека, вот основа нового гуманизма.

Полемизируя с Ж.-П. Сартром и марксистами, **К.** выступил против того, что он называл ↑историзмом. По его мнению, толкуя о «смысле истории», ее логике, идеологи 20 в. лишь по-новому окрасили старое стремление к господству над человеком. Не о субъекте истории ведут они речь, но о ее объекте. Индивид с т. зр. этой философии истории – предмет для манипуляций. Абсолютизация истории ведет к террору, неважно какому – теологическому, фашистскому или коммунистическому. Предметом абсолютизации самого **К.** бесспорно является индивид, что неоднократно отмечали его критики, как справа, так и слева. Мыслитель признавал, однако, что такого рода абсолютизация все же лучше и гуманнее, чем эксплуатация истории в интересах меньшинства. По его мнению, реальная история есть цепь трагических попыток человека преодолеть свою судьбу. Доминирующие же течения в европейской философии истории, напротив, утверждали главенство судьбы над свободой личности. Как отмечал сам **К.**, во всех его произведениях ставится вопрос о том, в состоянии ли человек без помощи вечности или чистого разума создавать для себя ценности. Это, в свою очередь, невозможно без активной жизненной позиции. Главный вопрос, который, согласно **К.**, стоит перед совр. человеком, – узнать, чего ты стоишь.

Соч.: Избранное. М., 1969; Избранное. М., 1988; Сочинения. М., 1989; Бунтующий человек. М., 1990; Изнанка и лицо: Сочинения. М.–Харьков, 1998; Размышления о гильотине // *Кестлер А., Камю А.* Размышления о смертной казни. М., 2003; Essays. P., 1965.

Лит.: *Спыну Л.М.* Философия А. Камю как историко-философская проблема. М., 2001; *Черногорцева Г.В.* Сущность человека в философии экзистенциализма (по работам М. Хайдеггера и А. Камю). М., 2002; *Melanson M.A.* Camus, analyse de sa pensee. P., 1976; *Barilier E.A.* Camus, literature et philosophie. P., 1977; *Ginestier P.* Pour connaitre la pensee de Camus. P., 1981.

Канетти (Canetti) **Элиас** (1905–1994) – писатель, драматург, социальный мыслитель. Лауреат многих литературных премий, в т.ч. Нобелевской премии по литературе (1981). Род. в Рущуке (Русса, Болгария) в семье испанских евреев. Жил в Манчестере, учился в Вене, Цюрихе, Франкфурте; изучал естественные науки в Венском ун-те. В 1938 после присоединения Австрии к нацистской Германии переехал в Лондон, где остался до конца своих дней. Писал на немецком языке. Автор нескольких романов, пьес, мемуарных и публицистических книг, сборников афоризмов. Идеи **К.**-писателя близки К. Краусу, Г. Броху, Ф. Кафке.

Главное социально-философское произведение **К.** – «Масса и власть» (1960). В книге получили оригинальное освещение темы взаимоотношения ↑власти и массы, поднимавшиеся ранее Ф. Ницше, Г. Лебоном, ↑Х. Ортегой-и-Гассетом, ↑З. Фрейдом. Исходный феномен массы – преодоление страха перед прикосновением. Человек страшится и избегает прикосновений других людей, старается держаться от них на некотором отдалении (социальные дистанции, системы статусов – одна из форм такого дистанцирования). В массе страх перед прикосновением снимается, все дистанции ликвидируются. Происходит психологическая *разрядка*. В массе один человек равен другому. Масса живет своей особой жизнью как целостное существо со своими закономерностями возникновения, существования и распада. Изначальный феномен ↑власти – выживание (*das Überleben*). Властитель – это тот, кто выживает, когда другие гибнут. В изначальном феноменологическом (↑Феноменология) смысле властитель – это тот, кто стоит, когда все вокруг пали. Архетип властителя – герой, стоящий над трупами павших, причем неважно даже, кто эти павшие – уничтоженные им враги или погибшие друзья, союзники и т.д. В счет идет лишь выживание. Чем больше тех, кого он пережил, тем величественнее, «богоравнее» властитель. Подлинные властители всегда остро чувствуют эту закономерность, подлинная власть всегда воздвигает себя на грудах мертвых тел, как в фигуральном, так и в прямом смысле. Масса есть предпосылка и фундамент власти, независимо от того, идет ли речь о массе живых или массе мертвых. Угроза ↑смерти – основное орудие власти в управлении массой. Любой приказ – это отложенная угроза смерти. Другими словами, страх смерти – конечная мотивация исполнения любого приказа. Голос власти – это «львиный рык», от которого приходят в ужас и бросаются в бегство стада антилоп (масса).

Первоначальный импульс к разработке этих идей **К.** получил, наблюдая массовый экстаз на улицах Вены в 1914 в начале Первой мировой войны. Вообще, нынешнее столетие – «самое варварское из всех эпох мировой истории». Но в «Массе и власти» 20 в. остается «за кадром». В поисках основы тех ужасов, что пережило человечество в 20 столетии, **К.** использует исключительно историческую архаику, записи древних историков, разнообразный и богатейший этнологический материал. Он дает не описание и критику современности, но выявляет архетипические структуры взаимоотношений власти и массы. Современность оказывается «частным

случаем» всеобщей закономерности, справедливой для всех эпох истории. Применительно к современности **К.** проследил обнаруженные им принципы на примере взаимоотношений массы и властителя в нацистской Германии (эссе «Гитлер по Шпееру»). В некоторых главах «Массы и власти», а также в ряде эссе **К.** вскрывает изначальную связь структур мышления параноика и властителя. Паранойя – не просто болезнь «власти». Паранойя и власть – это два способа реализации одной и той же тенденции, имеющейся в любом человеческом существе. Т.о., **К.** универсализирует открытые им закономерности отношений массы и власти, обосновывает их всеобщий и фундаментальный характер. Результатом становится формирование основных принципов политической антропологии, родственной по стилю идеям ↑М. Хоркхаймера и ↑Т. Адорно («Диалектика Просвещения») и «микрофизике власти» у ↑М. Фуко, но оригинальной по фундаментальным интуициям. Одновременно возникает более или менее целостная общеантропологическая концепция, коренящаяся в идее напряженной динамики страха перед прикосновением другого и радостного (освобождающего) слияния с другим и другими. Именно в реализации этих двух аффектов воплощается человеческая жизнь. Этому служат многочисленные и разнообразные ритуалы (систематически разобранные **К.**), составляющие в своей совокупности основополагающие институты человеческого общежития (стая, религия, война и др.). В этом смысле концепция **К.** представляет собой также теорию культуры.

Личная позиция **К.** по отношению к власти (выраженная в художественных произведениях, в публицистике и афористике) – интеллектуальный анархизм. Власть смертоносна и отвратительна, власть – это смерть. Борьба против власти – это борьба против смерти. Его призыв к каждому человеку – вырвать из себя «жало приказа», т.е. ликвидировать в себе тот психологический отпечаток, который оставляет каждый приказ, как исполненный, так и отданный. Попросту говоря, это призыв не исполнять приказов власти. В то же время его анализ психологической динамики отдачи и исполнения приказов, данный в «Массе и власти», показывает, что призыв этот, по сути дела, неисполним. Это призыв к гуманизму в мире, который антигуманен по глубинному своему устройству.

В художественном творчестве **К.** исследует другими средствами те же самые феномены – взаимоотношения массы и власти «в силовом поле смерти».

Соч.: Гитлер по Шпееру // Социологические исследования. 1986, № 4; Человек нашего столетия. Художественная публицистика. М., 1990; Масса и власть. М., 1997; Die gespaltene Zukunft. München, 1972; Macht und Überleben. München, 1972; Die Provinz des Menschen. Fr./M., 1973.

Лит.: Canetti lesen. München, 1975; Einladung zur Verwandlung. Essays zu Canettis «Masse und Macht». München, 1996.

Карнап (Carnap) **Рудольф** (1891–1970) – аналитический философ и логик, ведущий представитель ↑логического позитивизма. Родился в Германии, получил известность как один из лидеров ↑Венского кружка (Австрия), эмигрировал в 1935 в США. Учился во Фрейбургском и Йенском ун-тах. В 1921 защитил докторскую диссертацию под названием «Пространство» (*«Der Raum»*). Приват-доцент Венского ун-та (1926–1931), проф. Германского ун-та в Праге (1931–1935), Чикагского ун-та (1935–1952), Принстонского института передовых исследований (1952–1954), возглавлял кафедру философии Калифорнийского ун-та в Лос-Анджелесе (1954–1961). Совместно с Г. Рейхенбахом основал в 1930 журнал *«Erkenntnis»*. На формирование взглядов Р. Карнапа наибольшее влияние оказали ↑Г. Фреге, ↑Б. Рассел и ранний ↑Л. Витгенштейн.

Одной из центральных тем в творчестве **К.** был поиск точного и строгого выражения основной идеи эмпиризма, трактуемой им как сведение всех предложений науки к некоторому классу элементарных («протокольных») предложений, образующих предел их логического анализа и фиксирующих «чистый» опыт. Эти протокольные предложения, по мнению **К.**, обеспечивали неопровержимый и абсолютно достоверный базис знания, и сводимость к ним всех других предложений науки воспринималась как критерий их истинности и осмысленности. В осуществлении эмпирической редукции **К.** отводил принципиальную роль построению формально-логических языков и строгому определению процедур сведения. Первую попытку соединения эмпиризма и логики **К.** предпринял в книге «Логическое построение мира» (1928), где им была разработана «конструкционная» методология сведения всего массива знания к феноменалистическому базису, составленному из элементов индивидуального чувственного опыта. Эта методология предполагала построение многоуровневой системы понятий, связанных между собой цепями определений. Однако вскоре под влиянием критики со стороны ↑О. Нейрата **К.** был вынужден признать неприемлемость феноменалистического языка для логической реконструкции системы знания, ибо сугубо индивидуальный характер опыта, фиксируемого в предложениях этого языка, противоречит общезначимости научного знания и не обеспечивает возможности ↑коммуникации и ↑верификации.

Следующим шагом стала статья **К.** «Физикалистский язык как универсальный язык науки» (1932), в которой он, не отказываясь от идеи языка, фиксирующего непосредственный опыт индивида, и называя его «монологическим протокольным языком», выдвинул концепцию физикалистского языка как своего рода посредника между монологическими языками. Эта статья положила начало дискуссии о ↑протокольных предложениях, в ходе которой **К.** усовершенствовал свою трактовку ↑физикализма, сформулировав концепцию «вещного языка».

Предложения этого языка описывают наблюдаемые физические объекты и их наблюдаемые свойства, а предикаты образуют, согласно К., тот эмпирический базис, на основе которого могут быть введены все научные термины, включая психологические. Эта концепция, сформулированная К. в статье «Проверяемость и значение» (1936), предполагала существенный пересмотр и процедур сведения. Как показали логические исследования, в экстенсиональных языках нельзя определить в терминах наблюдаемых характеристик даже наиболее близкие к эмпирическому базису теоретические понятия – т.н. диспозиционные предикаты, выражающие предрасположенность объекта реагировать определенным образом при определенных обстоятельствах. Для введения таких понятий в язык науки К. был разработан *метод редукционных предложений*, который фиксирует сводимость диспозиционных понятий к предикатам наблюдения только при некоторых условиях, оставляя их «открытыми» для уточнения в других контекстах. Элемент *конвенционализма*, присутствующий в концепции вещного языка, стал еще более выраженным в теории «языковых каркасов», разработанной К. в статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950) для решения вопросов существования разного рода объектов.

Другой важной темой в творчестве К. был поиск адекватного критерия значения, трактовавшегося им в эмпиристском духе как нечто непосредственно наблюдаемое. Согласно сформулированной логическими позитивистами верификационной теории значения, предложение имеет значение, если оно может быть верифицировано, т.е. сведено к протокольным предложениям. Предложения, верификация которых невозможна, устраняются из науки как бессмысленные. Чрезмерная жесткость этого критерия, отсекающего от науки предложения, выражающие научные законы и утверждения о прошлом, побудила К., в конечном счете, заменить понятие верификации более слабым понятием подтверждения. Согласно новому критерию значение предложения не сводится к фиксации «непосредственно данного», а раскрывается через бесконечный ряд предложений наблюдения, служащих элементами подтверждения. Дальнейшая либерализация критерия познавательного значения была осуществлена в статье «Методологический характер теоретических понятий» (1956), в которой установление эмпирического значения теоретических терминов было представлено как сложная процедура, включающая использование постулатов теории и «правил соответствия», определяющих связь теоретических терминов с терминами наблюдения. В результате теоретические термины получают лишь частичную эмпирическую интерпретацию, что отвечает «открытости» научного знания, однако такой критерий не позволяет провести четкого различия между наукой и метафизикой.

Вместе с тем именно критерию познавательного значения К. и другие логические позитивисты отводили центральное место в своей программе «очищения» науки от метафизики. К. называл метафизические проблемы «псевдопроблемами» и в целом их источник усматривал в особенностях обыденного языка и его неправильном использовании, неоднократно обращаясь к вопросу о более точной локализации причин их возникновения. В книге «Логический синтаксис языка» (1934) К. объясняет их появление с помощью предложенного им различия между материальным модусом речи, в котором формулируются утверждения об объектах, и формальным, используемым для утверждений о словах: псевдопроблемы часто возникают тогда, когда предложения о словах ошибочно истолковываются как утверждения об объектах. Взамен прежней ↑метафизики К. предложил новое понимание философии как логического анализа языка науки. Однако, если в «Логическом синтаксисе языка» этот анализ ограничивался синтаксической областью, то в дальнейшем под влиянием семантических исследований А. Тарского К. расширил поле этого анализа, включив в него выявление семантических свойств и отношений. Логический анализ языка в понимании К. призван был не только «очистить» науку от метафизики, но и выявить единство научного знания, обусловленное эмпирической однородностью языка всех наук. Задаче построения «унифицированного языка науки» была посвящена «Международная энциклопедия унифицированной науки» (1938–1940), в создании которой К. принимал активное участие.

Для К. логика была не только средством, но и предметом интенсивных исследований. Результаты, полученные К. в области логического синтаксиса и семантики, в методологии дедуктивных наук, в построении систем индуктивной логики и в теории вероятности, имели важное значение для развития совр. логики. В книге «Значение и необходимость» (1947) он разработал подход, альтернативный теории именования Г. Фреге, который назвал *методом экстенсионала и интенсионала*, заложив тем самым основы для дальнейшего развития семантики модальной логики. Исследования К. по вероятностной логике, завершившиеся созданием фундаментального труда «Логические основания вероятности» (1950), во многом были обусловлены его стремлением дать строгое определение понятия подтверждения гипотезы эмпирическими данными, которое имеет ключевое значение для научного метода.

Соч.: Значение и необходимость. М., 1959; Философские основания физики. Введение в философию науки. М., 1971; Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Der logische Aufbau der Welt. B., 1928; Scheinprobleme in der Philosophie: Das Fremdpsychische und der Realismusstreit. B., 1928; Logische Syntax der Sprache. W., 1934; Introduction to Semantics. Cambridge (MA), 1942; Formalization of Logic. Cambridge (MA), 1943; Logical Foundations of Probability. Chicago, 1950;

Studies in Inductive Logic and Probability. Berkeley, etc., 1971–1980.

Лит.: Хилл Т.И. Совр. теории познания. М., 1965; Schilpp P.A. (Ed.) The Philosophy of Rudolf Carnap. La Salle (Ill.), 1963; Hintikka J. (Ed.). Rudolf Carnap, logical empiricist. Materials and Perspectives. Dordrecht, Boston, 1975.

Кассирер (Cassirer) **Эрнст** (1874–1945) – нем. философ, один из ведущих представителей Марбургской школы ↑неокантианства. Учился в Берлине, Лейпциге, Гейдельберге. С 1896 – ассистент Г. Когена в Марбурге, в 1908–1919 приват-доцент Берлинского ун-та, в 1919–1933 проф. Гамбургского ун-та, ректор последнего в 1930–1933. С приходом к власти Гитлера эмигрировал, преподавал в 1933–1935 в Оксфордском ун-те, затем проф. Ун-та Гетеборга в Швеции. В 1941 переехал в США, где работал в Йельском и позднее в Колумбийском ун-те. **К.** был очень плодовитым философом, он издал более ста книг и эссе и оставил большой неопубликованный архив.

Уже с первых работ по истории философии и философии науки определилась основополагающая установка его философской концепции, связанная с «марбургской» интерпретацией критицизма И. Канта. Речь идет о замене метафизического (↑Метафизика) противоположения мышления и бытия на трансцендентальный метод, направленный не на действительность, а на формы ее познания. Объектом процесса познания, согласно **К.**, не могут быть предметы, поскольку в противном случае мы вынуждены были бы признать, что они уже до познания были независимо определены и даны как предметы. Т.о., человек познает не предметы, а предметно, создавая внутри содержания опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Убеждение в том, что предмет впервые конституируется формой сознания и что познание имеет дело не с вещью, а с отношением, не с данным, а с заданным, сохраняет силу для всех этапов творческой эволюции **К.**, которая представляет собой путь от теоретической философии к философии человеческого существования, от философии науки к философии культуры и ↑философской антропологии. Эту методологию **К.** поначалу распространил на обширный материал истории философии и науки. **К.** представил систематическую картину истории философии в четырехтомной «Проблеме познания в философии и науке Нового времени» (1906–1920) и в трилогии «Человек и Космос в философии Возрождения» (1927), «Платоновский ренессанс в Англии» (1932), «Философия Просвещения» (1932). В исследовании проблемы познания **К.** стремился показать, сколь взаимосвязанными были генезис и развитие новоевропейской философии и науки от Николая Кузанского до Иммануила Канта. В этом контексте он вводит в историю философии идеи И. Кеплера, Г. Галилея, Х. Гюйгенса, И. Ньютона. Эта картина дополняется в трилогии анализом истории гуманистических и просветительских идей, что в сумме дает многообразную «феноменологию философского духа» Нового времени. Помимо этих фундаментальных трудов **К.** оставил целый ряд работ об отдельных философах и представителях гуманитарной мысли – Г.В. Лейбнице, Ж.-Ж. Руссо, И. Канте, Ф. Шиллере, А. фон Гумбольдте и др. Особое место в этом ряду занимает И.В. Гете, влияние которого на **К.** весьма велико. В частности, с гетевской идеей органической формы связана трактовка ↑символа у **К.**

Гамбургский период был самым плодотворным в деятельности **К.** В эти годы был написан его главный труд, трехтомная «Философия символических форм» (1923–1929), принесшая **К.** прижизненную славу. В этой работе им создана оригинальная концепция духовной культуры на основе расширения проблемного поля и применения трансцендентального метода к таким новым с т. зр. традиционного кантианства областям, как язык, ↑миф, религия. Наука есть лишь одна из «символических форм», которыми охвачена вся человеческая культура. Нужно отметить, что в этот период следование неокантианским установкам у **К.** смягчается и дополняется влиянием целой гаммы других философских систем – от Платона до Г.В. Лейбница и Г.В.Ф. Гегеля, – хотя последнее слово все же остается за кантианством. Так, исток символической формы **К.** находит в кантовской идее «трансцендентальной схемы», чувственно-интеллектуальной формы, которая лежит в основе продуктивного воображения. Но то, что И. Кант очерчивает абстрактно как схематизм рассудка, **К.** обнаруживает во всех сферах человеческого опыта и культуры. Каждая область культуры обладает собственной «внутренней формой» и, соответственно, специфическими категориями пространства, времени, причины и т.д. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа, **К.** характеризует как философски неуместный и мистический. Решение проблем культуры и человеческого бытия сводится к отысканию формообразующего принципа, а не к раскрытию содержания, которое может скрываться за символическими формами. **К.** не отрицает интенциональной (↑Интенциональность) природы символа как указующего на «нечто». Однако под этим «нечто» подразумевается у него единство функции самого формообразования, т.е. правила символического функционирования. С этой т. зр. миф открывает нам не «воспоминание о космическом таинстве» (формула Вяч. Иванова), а правила собственной грамматики. Поэтому философские притязания **К.**, по его словам, не выходят за рамки разграничения морфем и идиом грамматики символической функции, с одной стороны, и структурального анализа их функционирования в установленных пределах – с другой.

В своих последних работах «Логика наук о культуре», «Опыт о человеке», «Миф о государстве» **К.** в более популярной форме излагает идеи своей концепции символических форм, а также проясняет ее философско-

антропологические основания. Он считает, что традиционное определение человека как «разумного животного» не позволяет охватить все многообразие форм жизни и сознания человека. Взамен ее он предлагает определение человека как «animal symbolicum». В опубликованном посмертно «Мифе о государстве» К. связывает трагедию нацизма и мировой войны с тем, что человечество оказалось неспособным противостоять совр. политическим мифам, которые заменили рациональные принципы государственной жизни. Даже искусственно созданные мифы, соединенные с технологиями массовой ↑коммуникации, могут приобретать опасную силу, поскольку становятся непроницаемыми для рациональной критики. Однако философия помогает понять логику мифа и предупредить о возможной опасности.

Соч.: Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. М., 1995; Познание и действительность. СПб., 1996; Жизнь и учение Канта. М.–СПб., 1998; Избранное. Опыт о человеке. М., 1998; Философия символических форм. М.–СПб., 2001; Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1906–1920; Substanzbegriff und Funktionsbegriff. B., 1910; Idee und Gestalt. B., 1921; Philosophie der symbolischen Formen. B., 1923–1929; An Essay on Man. N.Y., 1944.

Кожéв (Kojeve) **Александр** (наст. имя Кожевников Александр Владимирович) (1902–1968) – фр. философ русского происхождения. В нач. 1920 покидает Россию, изучает в Берлине и Гейдельберге философию и восточные языки; в 1926 защищает диссертацию о философии всеединства Владимира Соловьева под руководством ↑К. Ясперса. С 1927 живет во Франции, в 1938 получает фр. гражданство. С 1933 по 1939 читает курс «Введение в чтение Гегеля» в Практической школе высших исследований. Во время оккупации принимает активное участие в движении Сопротивления. После войны работает в Министерстве внешнеэкономических связей, участвует в разработке важных экономических и политических договоров (ЕЭС, ГАТТ и др.).

Философское учение К. чаще всего квалифицируется как одна из разновидностей ↑неогегельянства. Собственная доктрина К. действительно скрыта за интерпретацией «Феноменологии духа», а диалектика Г.В.Ф. Гегеля рассматривается им как вершина и предел развития философской мысли. Вместе с тем гегелевская система радикально пересматривается им под несомненным влиянием К. Маркса и ↑М. Хайдеггера, а некоторые исходные интуиции К. восходят к его увлечению буддизмом хинаяны. В рукописи 1931, озаглавленной «Атеизм», им сформулированы все основные тезисы атеистического ↑экзистенциализма. Ключом к интерпретации гегелевской философии для него является понятие времени, истолкованное в духе «Бытия и времени» М. Хайдеггера. К. отбрасывает не только философию природы Г.В.Ф. Гегеля, но и его учение об абсолютном духе. Диалектично только конечное человеческое существование, экзистенция наделена способностью самоотрицания и отрицания любой предзаданной сущности. Природные характеристики не отвергаются вообще (К. склоняется к онтологическому дуализму), но они входят в человеческую реальность только как возможности отрицания и выбора.

Человеческое существование есть отрицание собственной животной природы. В обществе вожделение (гегелевское *Begierde*) превращается в «борьбу за признание» – человечность каждого существа зависит от признания его другими. В результате борьбы один становится Господином, другой – под страхом смерти – Рабом. «Диалектика Господина и Раба» из «Феноменологии духа» выступает как фундамент ↑философии истории К. Господин доказывает свою человечность в схватке не на жизнь, а на смерть; он преодолевает инстинкт самосохранения. Но за пределами поля боя его жизнь не является человеческой, поскольку он предается наслаждениям и находится за пределами истории. Овладение силами природы, ее познание и практическое преобразование реализуются не Господином, а Рабом. В труде и борьбе Раба осуществляется преодоление не только инстинкта самосохранения – собственная животность и фактичность природы преодолеваются с помощью производства, науки, техники. Конечным пунктом этого процесса является тотальная трансформация природы в соответствии с человеческими потребностями и преображение самого человека в Мудреца, способного решать все рационально поставленные проблемы. Уничтожение царства Господина посредством революции является исторической необходимостью и предпосылкой такого преображения. Результат революции – синтез Господина и Раба в Гражданине, признаваемом всеми прочими гражданами универсального и гомогенного государства. Политико-правовые аспекты этого процесса были описаны К. в работе «Очерк феноменологии права» (1943, опубликован посмертно в 1981).

История мыслится К. как тотальность: у нее имеется начало и неизбежный конец. Политическая история завершается универсальным и гомогенным государством, в котором нет войн и революций, борьбы «за место под солнцем» между индивидами, группами, государствами. Но «конец истории» означает для К. исчезновение человека. Полное подчинение природы и удовлетворение всех мыслимых желаний, прекращение борьбы – все это характеризует уже не человека, но какое-то иное существо. Человеческое бытие определяется нехваткой, вожделением и борьбой. Поэтому оно исторично, а конец истории означает и «смерть человека». Если в 1930–1940-е гг. К. видел в «конце истории» наступающее царство Мудреца, то последующие его взгляды можно охарактеризовать как пессимистические – надвигается «животное царство» удовлетворенных и самодовольных потребителей, время «последнего человека».

Данная **К.** интерпретация гегелевской философии занимает важное место во французской философии 20 в. Слушателями его курса были ↑Р. Арон, ↑Ж. Батай, Р. Кено, П. Клоссовски, ↑Ж. Лакан, ↑М. Мерло-Понти и др. ↑Экзистенциализм, гегельяно-марксизм, структурный ↑психоанализ создавались под явным влиянием его курса, опубликованного в 1947 Р. Кено по записям самого **К.** (полностью были записаны три первых лекции курса 1937–1938 и весь текст лекций 1938–1939) и конспектам слушателей. Влияние **К.** прослеживается также, помимо философии Ж. Батая, романов Р. Кено и темы «смерти человека» у ↑М. Фуко, в спорах о «конце истории» в 1980–1990-е гг. (доклад Ф. Фукуямы и все работы о «пост-истории» последних десятилетий).

Соч.: Идея смерти в философии Гегеля. М, 1998; Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003; Понятие власти. М., 2006; Атеизм и другие работы. М., 2007; Introduction a la lecture de Hegel. P., 1947; Esquisse d'une phénoménologie du droit. P., 1981; Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie paienne. T. I–III. P., 1968–1973; Kant. P., 1973; Le Concept, le Temps et le Discours. Essai d'une mise a jour du Systeme du Savoir hegelien. P., 1990.

Койре (Коуге, наст. фамилия Койранский) **Александр** (1892–1964) – рус.-фр. философ и историк науки. Родился в Таганроге, учился в гимназиях Тифлиса и Ростова-на-Дону, в 1908 уехал в Париж изучать математику и философию. В 1909–1911 в Геттингене, где слушал лекции ↑Э. Гуссерля и был активным участником феноменологического кружка. Влияние ↑феноменологии отразилось на стиле работ **К.**, хотя он не принимал некоторые идеи Э. Гуссерля, в частности его трактовку отношения науки и ↑жизненного мира. В Первую мировую войну воевал добровольцем сначала во французской, затем в русской армии. После войны вернулся во Францию, в 1929 получил докторскую степень за работу о Я. Беме. С 1930 по 1963 – сотрудник Практической школы высших исследований в Париже. В 1920–1930-е гг. опубликовал серию статей по истории русской философской мысли – о П. Чаадаеве, И. Киреевском, А. Герцене, о влиянии Г.В.Ф. Гегеля в России, а также две книги по этой тематике: «Философия и национальное движение в России в начале XIX века» (1929) и «Очерки истории философских идей в России» (1950).

С начала 1930-х гг. интересы **К.** смещаются в область истории науки. После опубликования «Этюдов о Галилее» (1939) он стал признанным лидером ↑интерналистского направления в историографии науки, объясняющего развитие науки интеллектуальными факторами – эволюцией философских идей и внутренней логикой научной мысли. После Второй мировой войны возглавлял фр. Центр исследований по истории науки. **К.** разработал ряд методологических принципов, определивших новый способ видения и интерпретации научного знания. Ему удалось поднять историю науки на теоретический уровень путем выявления глубинных устойчивых идеальных структур, определяющих условия возможности или невозможности возникновения и функционирования конкретных научных идей. Основополагающим в теории **К.** является принцип единства научной, философской и религиозной мысли. Другая его важная установка – требование представить ход научной мысли в ее творческой созидательной активности, для чего необходимо поместить изучаемые источники в интеллектуальный и духовный контекст эпохи, представив их в аутентичном значении и не пытаясь прояснить «темную и смутную» мысль наших предков путем перевода ее на совр. язык. Существенное значение, по **К.**, имеет также рассмотрение – в качестве значимого для историко-научного исследования – того способа, каким научная мысль определенной эпохи осознавала себя и противопоставляла себя тому, что ей предшествовало и сопутствовало. При этом он признавал необходимым изучать заблуждения и ошибки науки, поскольку они не менее поучительны, чем ее достижения. Одним из первых он выдвинул идею *некумулятивного развития науки* и вопреки позитивистской историографии сумел показать, что это развитие совершается в тесном единстве с философией, что великие научные революции всегда определялись переворотами или изменениями философских концепций. Наиболее важной в этом отношении он считал научную революцию 16–17 вв., которая нашла выражение в глубоком преобразовании нашей картины мира – в «разрушении старого Космоса» и утверждении принципиально иного понимания универсума. Основную линию становления новоевропейской науки **К.** видел в отказе от античного и средневекового понятия «космоса» и замене его понятием бесконечного и однородного пространства, а также в переходе от качественных и неточных понятий аристотелевской и средневековой физики к абстрактным идеализированным объектам математической физики Г. Галилея и Р. Декарта.

Соч.: Очерки истории философской мысли. М., 1985; От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001; Философия и национальная проблема в России XIX века. М., 2003; Études Galiléennes. V. 1–3. P., 1939; La Revolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli. P., 1961; Études Newtoniennes. P., 1968.

Коллингвуд (Collingwood) **Робин Джордж** (1889–1943) – брит. философ-неогегельянец и историк. Разработал своеобразную версию ↑историзма. В кн. «Зеркало духа, или карта знания» (1924) **К.** перерабатывает концепцию абсолютного духа Г.В.Ф. Гегеля, отказываясь от «мифологического элемента» – представления о вневременной и единосущей мировой основе, божественном Логосе. Мышление образует восходящую иерархию «форм духовной активности», которая основывается на воображении, символизации и абстракции. В отли-

чие от Г.В.Ф. Гегеля, в иерархии форм опыта (искусство – религия – наука – история – философия) **К.** отводит самостоятельное место историческому знанию как воплощению конкретного мышления, противопоставляя его науке, выделяющей на одном полюсе абстрактно всеобщий закон, а на другом – иррациональную единичность факта. В истории сам факт становится предметом знания, но прошлое все еще рассматривается как объективно сущее и внеположное духу. Устранение этой «ошибки» поднимает мысль на ступень абсолютного знания, которое есть вместе с тем адекватное осознание того важного обстоятельства, что всякий предмет знания – это собственное творение духа и что, следовательно, вне духа нет никакой реальности. Всякая внешняя по отношению к действующему субъекту реальность воображаема, т.е. содержит неосознаваемый – и тем самым неопределенный – интуитивный момент, в котором и заложена вся суть внеположности вообще. Художественный образ, религиозный символ, система природы ученого и, наконец, картина прошлого историка – вот, по **К.**, этапы прогрессирующего освобождения сознания от власти воображения и вместе с тем прогрессирующего понимания того, что функция интуиции – опредмечивание абстракции, превращение последней в самостоятельное сущее. **К.** утверждает, что победа над воображением и его двойником, абстракцией, кладет конец «феноменологии ошибок» и выявляет самосозидающий процесс мышления, в котором теоретическое познание есть одновременно и практическое созидание, поскольку в абсолютном духе все противоположности снимаются в высшем единстве. Он понимает абсолют как историческое целое, частью которого является индивидуальный дух. Абсолютная реальность – это само историческое сознание, опредмеченным моментом которого является историческое бытие. Этот подход породил центральную для концепции **К.** проблему согласования тезисов о непрерывной исторической изменчивости и об абсолютной природе философского знания. С одной стороны, если абсолютом является историческое сознание, то самостоятельно существующая теоретическая философия становится невозможной, поскольку всякое знание вовлекается в гераклитовский поток всеобщего становления, а философская рефлексия мыслителей определенной школы не может считаться полномочным представителем менталитета человечества; с другой стороны, без абсолютного предела, к которому стремится человеческое самосознание, невозможна и вся схема движения мысли, нуждающаяся в начале и конце как двух опорных точках, между которыми развертывается имманентно-необходимый диалектический процесс. Отталкиваясь от искусства, процесс самопознания необходимо заканчивается философией, но если философия растворяется в истории, то процесс уходит в бесконечность, и философская истина становится недостижимой. Эта дилемма обусловила постоянные колебания **К.** между догматизмом абсолютного идеализма и релятивизмом.

Временное примирение между ними достигнуто в «Очерке философского метода» (1933), где содержится его теория диалектики. **К.** синтезирует диалектику противоположностей Г.В.Ф. Гегеля и диалектику различий Б. Кроче. Структура диалектической системы (**К.** называет ее «шкалой форм») такова, что каждое звено в иерархии ее форм само по себе качественно специфично и тем самым отличается от остальных, являясь противоположностью по отношению к высшей и низшей формам. Напр., наука представляет собой особую форму знания, относительно независимую и отличную от всех остальных, и в то же время она противоположна религии как истина заблуждению и философии – как заблуждение истине.

Пафос поздних трудов **К.** составляет защита научной историографии, которую он противопоставляет двум основным фазам предыстории исторического знания – компилятивной и критической. Переход к научной историографии **К.** связывает с «бэконовской революцией» в истории посл. четв. 19 в., которая в значительной степени благодаря археологии освободила ученых от «плена» письменных источников. Впервые историк получил возможность самостоятельно ставить и решать проблемы посредством систематического мышления, проверяющего свои выводы фактическими данными и не зависящего абсолютно и слепо от сведений «авторитетов». Единственными авторитетами историка, как и любого другого ученого, становятся логика и фактическая подтверждаемость теоретических выводов. Сближая историю с естествознанием в логико-методологическом отношении, **К.** по-прежнему отстаивает ее эпистемологическую автономию как особой деятельности духа, основанной на априорном воображении. Он отвергает социологические обобщения, использующие исторический материал, поскольку считает это ↑натурализмом. Познаваемость исторического прошлого гарантируется, по **К.**, лишь поскольку вся история есть история мысли. Из этого тезиса вытекает его методологический индивидуализм как требование объяснять исторические события исключительно на основе целеполагающей активности людей.

В кн. «Очерк метафизики» (1940) **К.** разработал оригинальную концепцию ↑метафизики, трактующую последнюю как опирающийся на историческое познание и анализ *абсолютных предпосылок* научного мышления. Будучи абсолютными, эти предпосылки лежат в основании всех логических рассуждений и выводов, они не полагаются сознательно, а предполагаются неявно. Столь же неосознаваемым является процесс изменения этих предпосылок, и об их изменении можно узнать только *a posteriori*, на основе исторического анализа. Эта концепция абсолютных предпосылок повлияла на взгляды ↑С.Э. Тулмина и через него на историче-

скую школу ↑философии науки. Хотя до окончательного изменения абсолютных предпосылок их содержание невозможно осознать, можно все же констатировать определенные «напряжения» в системе предпосылок, образующих «динамическую логику цивилизации». Так, кризис совр. западной цивилизации, по К., есть следствие постепенного отказа от ее главной предпосылки – веры в разум как основу организации культуры и социальной жизни. Симптом этого отказа К. видит в философском иррационализме и его политическом следствии – фашизме, который, по его убеждению, представляет собой сознательный вызов цивилизации. Анализируя теоретические истоки фашизма, К. резко критикует гегельянский культ государства как вызов классической политике, которая, начиная с античности и вплоть до Дж. Локка, отстаивала идею политического консенсуса как принципа социального управления.

Идеи К., не столь популярные при его жизни, ныне играют определенную роль в движении западной философии по пути осторожного «возрождения метафизики».

Соч.: Идея истории. Автобиография. М., 1980; Идея искусства. М., 1998; Speculum mentis or the Map of Knowledge. Oxford, 1914; An Essay on Metaphysics. Oxford, 1940; The New Leviathan. Oxford, 1942; The Idea of Nature. Oxford, 1960.

Лит.: *Киссель М.А.* Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. СПб., 2002.

Корет (Coreth) **Эмерих** (1919–2006) – австр. философ и теолог, неотомист. Учился в ун-тах Пуллаха и Инсбрука, где получил в 1948 степень доктора теологии. С 1950 – доктор философии (Грегорианский ун-т). Член ордена иезуитов (с 1937), 1972–1977 – глава австрийского представительства этого ордена, проф. христианской философии. 1969–1971 – ректор Инсбрукского ун-та. В центре внимания К. стоит антропологическая проблематика. Он полагает, что все традиционные темы томистской метафизики и теории познания могут получить обоснование лишь через детальный анализ специфики человеческого существования. Сама же томистская антропология нуждается в модернизации на базе использования идей ↑М. Хайдеггера и ↑Г.-Г. Гадамера, а также ↑философской антропологии ↑М. Шелера, ↑А. Гелена и ↑Г. Плеснера. Стремясь снять традиционное для философской антропологии противопоставление познавательной и практической деятельности человека, К., вслед за Плеснером, утверждает ее подчиненность законам «природной искусственности», «опосредованной непосредственности» и «утопического стандарта». Используя инструментарий ↑герменевтики, К. трактует пребывание человека в мире как исходную априорную константу человеческого бытия. ↑«Мир» для него – совокупность феноменов сознания, обладающих социокультурным и индивидуальным содержанием. Через ↑горизонт мира, по К., человек подключается к целостности исторического опыта, запечатленного в языке, и обретает видение ↑бытия. Под слоем феноменов обнаруживается сущность человека как сложной духовно-материальной субстанции. В духовно-личностном начале он усматривает основу диалога индивида с другими людьми, его деятельности по созиданию культуры. Объясняя сущность культурно-исторического творчества, К. утверждает, что в «открытости» и «трансцендировании», «самопревосхождении» человека по отношению к Богу рождается история.

Соч.: Основы метафизики. Киев, 1994; Metaphysik. Eine metodish-systematische Grundlegung. Innsbruck, 1961; Grundfragen der Hermeneutik. Freiburg, 1969; Was ist der Mensch? Grunzüge eine philosophischen Anthropologie. Innsbruck, 1973.

Котарбиньский Т. – см. **Львовско-Варшавская школа**

Крафт (Kraft) **Виктор** (1880–1975) – австр. философ. Основная сфера интересов – ↑эпистемология и теория науки. Вся жизнь и деятельность К. прошли в Вене. В течение некоторого времени примыкал к ↑Венскому кружку, однако не разделял его крайние антиметафизические и физикалистские позиции. Значительное влияние на взгляды К. оказала традиция австрийской мысли (↑Э. Мах, Ф. Брентано, А. фон Мейнонг, Ф. Йодль). От первой крупной работы («*Weltbegriff und Erkenntnisbegriff*», 1912) и до последней («*Grundlagen der Erkenntnis und Moral*», 1968) творчество К. отличалось устойчивостью взглядов и содержательным единством. Он дистанцировался как от трансцендентального идеализма, так и от имманентной философии, доминировавших в ↑теории познания в начале века, и придерживался принципов эмпиризма и реализма конструктивистского толка (↑Конструктивизм). По К., имманентным сознанию является опыт, но сознание всегда предполагает мир. Поэтому теория познания имеет дело с различными способами конструирования мира, среди которых научное познание обладает наибольшей предсказательной силой. В решении психофизической проблемы К. критиковал ↑физикализм и редукционизм и придерживался дуализма, полагая, что основная проблема состоит не в том, существует ли этот дуализм, а в том, как он может быть адекватно понят. Основным мотивом философствования К. считал создание «системы мира», которая делала бы умопостигаемым мир как целое. С этой т. зр. он оценивал прошлые достижения философской мысли. Из историко-философских работ К. наиболее известна его книга о Венском кружке.

Соч.: Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. М., 2003; Philosophie und Geschichte der Philosophie. W., 1915; Grundformen der wissenschaftlichen Methoden. W., 1925.

Крипке (Kripke) **Сол Арон** (р. 1940) – амер. философ и логик. Получил широкую известность благодаря своим разработкам в области ↑семантики модальной логики, ↑философии языка, теории истины и интерпретации философии позднего ↑Л. Витгенштейна. В области философии языка **К.** (совместно с ↑Х. Патнэмом и К. Доннеланом) разработал каузальную теорию референции, или «новую теорию референции». Имена собственные являются жесткими десигнаторами, т.е. указывают на один и тот же объект во всех ↑возможных мирах. Имя дается объекту при помощи первоначального «крещения» или акта «называния», а затем передается по цепочке от одного носителя языка к другому. В отличие от традиционной дескриптивной теории референции в рамках каузальной теории можно объяснить, почему, если бы Аристотель умер в раннем детстве, он все равно оставался бы тем же самым Аристотелем, не будучи при этом «последним великим философом античности». Отношение тождества «Фосфор есть Геспер» (имена планеты Венера) является необходимым. Однако это отношение будет также апостериорным, т.е. устанавливаемым после определенного астрономического открытия. Этот вывод **К.** изменил традиционные представления о природе необходимости, согласно которым необходимое тождество может быть только априорным, не зависящим от опыта. Следуя общей установке в духе ↑У.В.О. Куайна, **К.** назвал свои исследования в области теории референции исследованиями по ↑метафизике, т.к. они касаются существования и необходимости. **К.** отнес понятия «необходимо» и «возможно» к области метафизики, в то время как понятия «априорно» и «апостериорно» к ↑эпистемологии, став, т.о., первым американским аналитическим философом, открыто заявившим о том, что он занимается исследованиями в области метафизики.

В работе «Загадка контекстов мнения» **К.** разрешает следующую проблему каузальной теории референции: «Лейн верит в то, что Супермен может летать, но не верит в то, что Кларк Кент может летать» (она не знает, что Кларк Кент и есть Супермен). Согласно каузальной теории, у имен нет других свойств, помимо референции, однако данную проблему можно разрешить, только допустив, что у имен имеются дополнительные семантические свойства. **К.** указывает на то, что кореференциальные имена в высказываниях о вере во ч.-л. могут вести себя по-разному не только в случае, если мы приписываем им различные семантические свойства, но и в случае, если эти свойства тождественны. Это иллюстрирует следующий пример. Пьер – француз и знает только французский язык. Он верит в то, что «*Londres est jolie*» («Лондон красив»). Пьер едет в Лондон, не зная того, что Londres = Лондон, и попадает в трущобы, где узнает, что место, где он живет, называется «Лондон». Теперь он одновременно верит в то, что «Лондон не красив» и в то, что «Лондон красив» («*Londres est jolie*»). Этот парадокс нельзя объяснить при помощи обращения к дополнительным семантическим свойствам имен.

Интерпретация **К.** работ позднего Л. Витгенштейна вызвала полемику в связи с чересчур вольной трактовкой идей последнего. Эта интерпретация получила насмешливое название «Крипкенштейн». В рамках данной интерпретации **К.** описал новый вид скептицизма, называемый «скептицизмом по поводу значения», согласно которому для отдельно взятого человека невозможно определить то, что он имеет в виду под своими словами. Ответ скептицизму, согласно **К.**, состоит в описании значения языковых единиц при помощи обращения к поведению целых сообществ, а не отдельных индивидов.

Соч.: Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск, 2005; Загадка контекстов мнения // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVIII. М., 1986; Семантическое рассмотрение модальной логики // Семантика модальных и интенсиональных логик. М., 1981; Теорема полноты в модальной логике // *Фейс Р.* Модальная логика. М., 1974; Неразрешимость одноместного модального исчисления предикатов // Там же; Семантический анализ модальной логики. Ч. I–II // Там же; Identity and Necessity // Munitz M. K. (Ed.) Identity and Individuation. N.Y., 1971; Speaker's Reference and Semantic Reference // Midwest Studies in Philosophy. 1975. V. 2; Naming and Necessity. Cambridge (MA), 1980.

Кристева (Cristeva) **Юлия** (р. 1941) – фр. исследовательница болгарского происхождения, занимается анализом литературного текста, лингвистикой, практикой психоанализа; ввела в научный язык термин «*интертекстуальность*». Ее работы отличает неизменный интерес к языку в его связи с материальными или телесными структурами означивания; в них сходятся критически воспринимаемый ↑структурализм, связанный с традицией, идущей от Ф. де Сосюра к ↑Р. Барту, и критика некоторых положений ↑психоанализа ↑З. Фрейда и ↑Ж. Лакана, также развиваются идеи М. Кляйн. В начале своей карьеры **К.** входила в группу «*Tel Quel*», занимавшуюся анализом языка как политически обусловленного; с некоторыми представителями группы **К.** совершила путешествие в Китай, описав свои впечатления в книге «О китайских женщинах» (1977). Диссертация («Революция поэтического языка», 1974) была посвящена рассмотрению поэтического текста. Уже здесь намечены контуры нового метода – «семанализа», долженствовавшего показать зависимость дискурсивного (↑Дискурс) от телесного (↑Тело), их схождение в точке, из которой и оказывается возможным говорение. Так, **К.** разводит понятия «семиотического» и «символического», утверждая, что из этих двух элементов складывается всякий процесс означивания. Семиотическим она называет телесную энергию, которая разряжается в процессе означивания; семиотическое связано с движением практик означивания, оно открывается не в

денотативном значении слов, а скорее в трещинах, просодии языка, в ритме, тоне (текста и речи), чьим первичным источником для каждого человеческого существа **К.** видит материнское тело. Символический же элемент ассоциируется с грамматикой и синтаксисом; это правила означивания, то, что делает референцию возможной. Слова имеют референциальное значение благодаря символической структуре языка. С другой стороны, в жизни они имеют значение из-за своего семиотического содержания. Поэтому в отсутствии символического означивание имело бы вид бормотания или бреда, а в отсутствии семиотического означивание не имело бы никакой ценности. Как телесное напряжение (прежде всего, смутный, неуловимый страх) находит форму своего разрешения/освобождения в процессе означивания, так и логика означивания представляется уже наличествующей в самой материальности тела.

Своеобразно дополняя аргументацию З. Фрейда и Ж. Лакана, **К.** много внимания уделяет функции матери в развитии субъективности и ее роли в открытии области культуры и языка. По ее мнению, в основе своей христианская западная культура не располагает адекватным представлением о материнском: оно сводится или к природному (наука видит женщину ответственной за продолжение рода), или к сакральному (в религии есть представление о чистой феминности, объединяющей в себе ипостаси матери, жены и дочери, исполненной одновременно и скорби, и тихой радости, смирения и мощи; расположенной на границе или даже за ней – исключенной, недостижимой). Навязывание одной из этих ролей женщине – это проявление насилия, стирающего различия. Сообщество женщин – это не бесформенная масса, инфантильность и истеричность которой не позволяют выговорить себя. Фактически, такой способ говорить о женском – это способ говорить о Другом, это возможность допустить различие.

В разработке темы материнского **К.** было важно показать, что субъективность формируется уже до «стадии зеркала», которую анализировал Ж. Лакан: собственно рождение есть материальное разделение, и оно регулируется правилами, которые предшествуют «закону отца». Иными словами, до того, как видение (Другого) становится возможным, прежде отличения себя от Другого, субъекта от объекта – есть некая неопределенность, неразличимость; прежде object есть *abject* (*отвратное, низкое*). Это означает, что есть [формы] существования, которые не поддерживают себя желанием, поскольку желание всегда направлено на объект. Этим термином **К.** обозначает то, что намечает условия для означивания и задает логику повторения. Это далекое, почти призрачное, почти недоступное, но материальное разделение с матерью позволяет **К.** также указать на разделение, различение, которые *уже* производят работу в рамках идентичности. Тот, благодаря которому существует низкое, т.о., представляет собой заброшенного, блуждает; пространство его никогда не является гомогенным, но принципиально делимым, свертываемым и взрывным: «Строитель территорий, языков, произведений, заброшенный безостановочно изменяет свою вселенную, подвижные границы которой – подвижные, поскольку они определяются отвратным, т.е. не-объектом – постоянно ставят под угрозу его основательность и заставляют его все начинать сначала». **К.**, всегда интересовавшаяся связью суждения и аффекта, нашла еще один фокус исследования ее проявлений – написание романов, которое она называет «транссубстантивацией»: это не просто род ментальной деятельности, это фактически присутствие всей персональности, сильнейшая связь плоти и фикции. Литература – один из способов приближения к глубинным слоям изменяющейся субъективности, почти физиологические проявления которой находят свое выражение в письме (**К.** исследовала их на примере романов Л.-Ф. Селина).

Соч.: Силы ужаса. Эссе об отвращении. М., 2003; Le feminin et le sacre (avec Catherine Clément). P., 1998; Le temps sensible: Proust et l'expérience littéraire. P., 1994; Les Nouvelles maladies de l'ame. P., 1993; Soleil noir: Depression et mélancolie. P., 1987; Au commencement c'etait l'amour. Psychanalyse et foi. P., 1985; Histoires d'amour. P., 1983; Polylogue. P., 1977.

Кронер Р. – см. **неогегельянство**

Кроче Б. – см. **неогегельянство**

Куайн (Quine) **Уиллард Ван Орман** (1908–2000) – амер. философ и логик, один из главных представителей экстенсионализма в логике и ↑натурализма в англо-амер. философии 20 в. Логическая позиция **К.** характеризуется сначала ↑номинализмом, а в последствии экстенсиональным платонизмом, критикой интенсиональных языков и скептическим отношением к модальной логике. Натуралистические взгляды **К.** выразились в его отрицании существования внутренней реальности, приватного языка и априорного знания. **К.** был сторонником холистского эмпиризма (↑Холизм) в науке, бихевиористского подхода в психологии и защитником прагматистской философии (↑Прагматизм). Влияние новаторских идей **К.** на совр. философию позволяют считать его одним из крупнейших амер. философов 20 столетия.

К. был студентом Оберлинского ун-та и аспирантом в Гарварде, где преподавали К.И. Льюис, Г. Шеффер и ↑А.Н. Уайтхед. Сильное влияние на него оказали лекции ↑Б. Рассела и ↑Дж. Дьюи, выступавших в Гарварде в 1930-е гг. В 1932 **К.** отправился на стажировку в Европу, где посетил Вену, Прагу и Варшаву и познакомился с основными представителями ↑Венского кружка и ↑Львовско-Варшавской школы, включая ↑Р. Карнапа, ↑А. Айера, ↑Ст. Лесьневского и ↑А. Тарского. Во время Второй мировой войны он служил офицером военно-

морского флота США. Вскоре после ее окончания стал профессором Гарвардского ун-та, коим и оставался до конца жизни. **К.** считали своим учителем такие известные философы, как ↑Д. Дэвидсон, ↑Т. Кун и ↑Д.К. Льюис.

В логических исследованиях **К.** центральное место занимает его определение логической истины. Понятие истины в целом **К.** толкует в духе А. Тарского. Логическую истину он рассматривает как суждение, истинностное значение которого зависит только от составляющих его логических операторов. Данное определение, восходящее к работам Б. Больцано и К. Айдукевича, позволяет **К.** избежать определения истинности в терминах необходимости и, следовательно, модальной логики. Это неслучайно, поскольку понятие необходимости оказывается частью теории смысла; для **К.** логика не является дисциплиной, имеющей дело только с языком, а теория смысла строго отделена от теории референции. Указание на некоторую реальность является неотъемлемой частью теории истинности, которая, в свою очередь, входит в теорию референции. Т.о., теория истинности делает логику в целом также ориентированной на реальность. Квантор существования, по его мнению, указывает на предметы, которые рассматриваются в соответствующем экзистенциальном суждении как реально существующие.

Сформулированный **К.** критерий существования гласит: существовать значит быть значением связанной переменной. Квантифицированные переменные выражают онтологические обязательства соответствующей теории, т.е. подобно именам непосредственно указывают на объекты, которые рассматриваются в этой теории как существующие. Поэтому для того, чтобы онтологические обязательства каждой теории были проявлены наглядно, необходимо все теории выражать в языке логики предикатов первого порядка. Данная каноническая запись демонстрирует те объекты, которые принимаются теорией за существующие. С требованием сведения языков всех теорий к канонической записи связан и куайновский запрет на квантификацию предикатных знаков: все, что существует, должно быть проявлено как значение связанной переменной в канонической записи. Квантификация предикатных знаков в логике предикатов первого порядка недопустима.

Исследование проблем логики оказало существенное влияние и на философские взгляды **К.**, что в первую очередь выразилось в разработке номиналистической философии, которую **К.** некоторое время осуществлял вместе с ↑Н. Гудменом. Основные позиции номиналистической философии **К.** сводятся (1) к разделению знаков на имена и синкатегорематические термины, а также (2) к переформулировке в канонической записи научных определений, выраженных в языке предикатов второго и более высоких порядков.

К., однако, вскоре отказался от номиналистской программы в пользу экстенсионального платонизма (допущение квантификации классов, но не свойств). Данная трансформация была обусловлена его критикой разделения высказываний на аналитические и синтетические и последующим сдвигом в сторону прагматизма. Со времен И. Канта аналитическими истинами считались суждения, в которых предикат содержался в понятии субъекта. Логики 20 в. считали аналитическими высказывания двух типов: (1) «А есть А» и (2) «Всякий холостяк неженат». Куайновская критика аналитических суждений была тесно связана с его критикой философии ↑логического позитивизма, в которой разделение высказываний на аналитические и синтетические занимало центральное место. Представители Венского кружка разрабатывали новую эмпирическую философию, опирающуюся на открытия в логике, сделанные ↑Г. Фреге, Б. Расселом и ↑Л. Витгенштейном. Главной трудностью классического эмпиризма, восходящего к работам Дж. Локка и Д. Юма, всегда считалось объяснение априорных необходимых истин, таких как истины логики и математики. Обоснование их на данных опыта затруднялось тем, что в таком случае они становились не необходимыми, а индуктивными и, следовательно, случайными. Логические позитивисты преодолевали данное затруднение, рассматривая необходимые истины как тавтологии и аналитические суждения типа (2), истинные на основании определений входящих в них терминов. Считалось, что истины обоих типов не имели, т.о., эмпирического значения и не могли считаться случайными. Их значимость заключалась в том, что они демонстрировали правила, существующие в конкретном языке.

К. критиковал не тавтологии (их логическая истинность согласовывалась с его определением логической истины), а аналитические суждения типа (2). В статье «Две догмы эмпиризма» он продемонстрировал, что синонимия терминов, входящих в такое аналитическое суждение, не может быть объяснена, как это пытались сделать логические позитивисты, ни общностью их смысла, ни определением этих терминов, ни их взаимозаменяемостью, ни апелляцией к семантическим правилам языка, ни позитивистской теорией ↑верификации. Рассмотрение высказывания «Холостяк – это неженатый мужчина» как аналитического являлось, по **К.**, догмой эмпиризма. Установление тождества между терминами «холостяк» и «неженатый мужчина», считает **К.**, требует обращения к опыту точно так же, как обращение к опыту было необходимо для отождествления терминов «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда». Поэтому данное высказывание на самом деле является синтетическим, равно как все аналитические высказывания второго типа. Еще одной догмой эмпиризма, тесно связанной с первой, **К.** считал возможность отделения языка от опыта. Его критика аналитических суждений была призвана показать, что язык неразрывно связан с концептуализированной в нем действитель-

ностью. Квантифицированные переменные являются именно тем звеном, которое обеспечивает эту связь. Т.о., отрицание К. классического разделения высказываний на аналитические и синтетические стало отправной точкой для всей его последующей прагматистски ориентированной философии.

Отдельного внимания заслуживают взгляды К. на проблему смысла и вопрос о неопределенности перевода. Критикуя теорию смысла, К. не ограничился указанием на невозможность объяснения синонимии с помощью этого понятия. Смысл, утверждал он, вообще не следует рассматривать как некоторую сущность, идеальный музейный экспонат, находящийся в некоем платоновском универсуме и обусловливающий перевод терминов одного языка в термины другого. Смыслы вообще не объекты. Теория смысла связана с такими понятиями, как синонимия, аналитичность, необходимость. То, что связано с объектами, истиной и обозначением, относится к теории референции. Известным примером, демонстрирующим отсутствие смысла как конкретной сущности, является случай лингвиста, приехавшего на далекий остров и изучающего неизвестный ему язык аборигенов с помощью одного из местных жителей. Когда тот видит мелькнувшего в кустах кролика, он говорит фразу «Гавагай». Все, на что может опираться лингвист, пытающийся перевести данную фразу, это наблюдение, общее для него и аборигена. Однако общность наблюдения, тем не менее, не указывает на один-единственный из вариантов перевода: «Гавагай» может быть переведен и как «кролик», и как «часть кролика» (т.е. та его часть, которая мелькнула в кустах и была обозрима для обоих). Вследствие подобных расхождений словарь одного работающего на острове лингвиста может отличаться от словаря другого лингвиста. Неопределенность перевода заключается именно в том, что два лингвиста могут создать словари, которые не будут идентичными, но при этом будут одинаково удовлетворительными. Если в одном из них «Гавагай» будет переведен как «кролик», а в другом как «часть кролика», и при этом оба эти варианта перевода одинаково успешно работают во всех возможных ситуациях применения, то критерия выбора одного из них как более правильного нет. И обусловлена эта неопределенность перевода тем, что смыслов как отдельных сущностей, отвечающих за единственно правильный вариант перевода, тоже нет.

В примере с неопределенностью перевода, помимо критики теории смысла, К. пытался продемонстрировать отстаиваемое им отсутствие эмпирического значения у отдельных высказываний. Если перевод возможен только для теории в целом (как это было видно на примере двух словарей), то следует признать, считает К., что именно теория в целом обладает эмпирическим значением. Перевод отдельных предложений возможен лишь в том случае, если он осуществляется в рамках общего перевода одной теории в другую. Семантический ↑холизм философии К. заключается именно в его утверждении о том, что эмпирическим значением могут обладать только теории или группы высказываний, а не отдельные высказывания. Иными словами, принятие некоторого утверждения или отказ от него ведет за собой принятие или отказ от целой группы связанных утверждений или всей теории в целом. Поскольку данную идею впервые в нач. 20 в. высказал французский физик ↑П. Дюэм, то она стала называться ↑тезисом Дюэма–Куайна. Холистское объяснение эмпирического значения приводит К. к утверждению о том, что эмпирическими следствиями может обладать только теория в целом. Научные теории – это способы концептуализации реальности, или, как пишет К., концептуальные мосты, которые мы строим с целью упорядочивания потока воспринимаемых нами стимулов и предсказания последующих. Поэтому именно теория в своей целостности подтверждается или отвергается опытом. При этом любая теория, утверждает К., недоопределена опытом. Это значит, что, если имеются две теории, работающие одинаково точно, то нет объективного критерия, по которому на одну из них можно указать как на более правильную. Единственный возможный в данной ситуации критерий – прагматический. Предпочтительна та теория, которая наиболее проста и удобна в употреблении и наилучшим образом согласуется с ранее известной информацией.

Важным онтологическим фактором, сопутствующим семантической проблеме неопределенности перевода, для К. является т.н. непостижимость референции. Опыт радикального перевода термина «Гавагай» показал не только невозможность выбора между «кроликом» и «частью кролика» как вариантами перевода (сфера смысла), но и между универсумами кроликов и частей кролика, задаваемых двумя созданными словарями (сфера референции). Куайновский принцип онтологической относительности гласит: референция осмыслена только относительно некоторой системы координат. Иными словами, о реальности можно говорить лишь относительно задающей ее концептуальной схемы. Референция безотносительно некоей концептуализации непостижима, поскольку никакого положения дел, относительно которого можно было бы верифицировать ту или иную теорию, не существует. Все онтологические вопросы, взятые в абсолюте (напр., вопросы типа «Какие вещи существуют?»), бессмысленны. При их обсуждении всегда возникает круг: на вопрос «Что такое А?» получают ответ «А – это В», который является удовлетворительным лишь относительно некритического принятия «В». Поэтому, согласно К., вопросы о том, чем являются объекты, следует интерпретировать как вопросы о том, как переводить язык одной теории на язык другой теории. Отрицание существования положения дел, т.о., приводит К. к отрицанию существования пер-

вого основного языка, в который могут быть переведены все высказывания науки. Это имеет серьезные эпистемологические следствия, поскольку главной задачей ↑эпистемологии **К.** считает обоснование научного знания. Термин ↑«натурализованная эпистемология», введенный им в одноименной статье, означает новое понимание эпистемологии, при котором в исследовании вопросов познания и природы научного знания допускается применение исследовательских методов естественных наук. С идеей натурализованной эпистемологии связан отказ от классического понимания эпистемологического проекта, восходящего к Р. Декарту и Д. Юму, где знание, с одной стороны, рассматривалось как нечто достоверное, безошибочное, а с другой стороны, как опирающееся на осознаваемые чувственные данные. **К.** считает, что знание о науке не должно быть лучше знания, которое мы получаем в самой науке. Поэтому связанный с проектом натурализованной эпистемологии аргумент о круге в обосновании (т.е. обосновании науки через составляющие ее научные дисциплины) не должен рассматриваться как непреодолимое препятствие. Эпистемология для **К.** не первая научная дисциплина. Первой научной дисциплины нет. Эпистемологию следует рассматривать как раздел эмпирической психологии и, соответственно, подраздел естественной науки. Естественная же наука, в свою очередь, является человеческой конструкцией и как таковая во всей своей целостности становится предметом исследования эпистемологии.

Соч.: На пути к конструктивному номинализму (совм. с Н. Гудменом) // *Гудмен Н.* Способы создания миров. М., 2001; С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков. Томск, 2003; Слово и объект. М., 2000; Натурализованная эпистемология // Слово и объект. М., 2000; Онтологическая относительность // Совр. философия науки. М., 1996; Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия. М., 1998; Еще раз о неопределенности перевода // Логос. 2005, № 2 (47); Ontological Relativity and Other Essays. N. Y., 1969; The Roots of Reference. La Salle, 1974; Theories and Things. Cambridge (MA), 1981; The Time of My Life. Cambridge (MA), 1985; The Pursuit of Truth. Cambridge (MA), 1990.

Кун (Kuhn) **Томас Сэмюэл** (1922–1996) – амер. историк науки и философ, один из лидеров историко-эволюционистского направления в ↑философии науки. Разработал концепцию исторической динамики научного знания, которая легла в основу теории научной рациональности, радикально отличающейся от логико-позитивистских и «критико-рационалистических» представлений о науке. **К.** выступил критиком индуктивистских и кумулятивистских моделей реконструкции истории науки, свойственных ↑логическому позитивизму. Наука, в его представлении, не есть постепенное накопление истин, обретаемых в «чистом» (т.е. не зависящем от теоретических предпосылок и гипотез) опыте. Рациональность науки не сводится к сумме логических правил образования и преобразования научных суждений, ценность которых удостоверяется в процессах ↑«верификации» (опытной проверки) и редукции к наблюдениям, результаты которых можно представить в виде «базисных» (↑протокольных) предложений. Историк, некритически воспринимающий позитивистские ориентации, полагал **К.**, обречен на искажение действительной истории науки, более того, на непонимание, что является содержанием и сутью научной деятельности. **К.** отверг логико-позитивистское решение проблемы «демаркации» (↑Демаркации проблема), т.е. проведение жесткой разграничительной линии между наукой и не-наукой, сводившееся к применению логических и «верификационных» критериев к анализу языка научных теорий.

К. выступил и против фальсификационистских (↑Фальсификационизм) критериев «демаркации», предлагавшихся ↑«критическими рационалистами» во главе с ↑К. Поппером. Суть их подхода заключалась в требовании: границы науки должны совпадать с границами рациональной критики. Последняя основывается на логике и методологическом императиве: выдвигать «смелые» (т.е. охватывающие объяснением максимальный круг известных явлений) гипотезы и подвергать их самым жестким опытным проверкам; опровергнутые гипотезы отбрасывать как ложные и выдвигать им на смену новые. Этот процесс бесконечен, и в нем реализуется направленность познания к истине. Деятельность, не отвечающая этим требованиям, не может считаться научной в строгом смысле и не является вполне рациональной. То, что ученые не всегда соблюдают требования научной рациональности, объясняется психологией научного творчества или к.-л. «вненаучными» факторами, но это не имеет отношения к теории научной рациональности, на основе которой строится нормативная модель развития науки.

К. не отрицал значимости проблемы «демаркации», но искал для нее иное решение. Главное отличие науки от прочих сфер духовной и интеллектуальной деятельности, по **К.**, в том, что только в науке существуют рациональные процедуры проверки опытных суждений, причем рациональность этих процедур принимается как нечто бесспорное и не подлежащее сомнению. Критика и рациональность образуют единство в рамках того, что не подлежит критике, – принятых образцов научной деятельности. Когда же критика обращается на сами эти образцы, она порывает с принятыми критериями рациональности и вынуждена искать новую опору. Пока такой опоры нет, рациональная критика невозможна. Однако в истории науки практически не бывает периодов критериального вакуума. В тех ситуациях, когда единство критики и рациональности поставлено под сомнение, основания выбора тех или иных

образцов могут быть не только «когнитивными», но и напрямую зависеть от убеждений, авторитетов, социально-психологической атмосферы и традиций «научных сообществ», а также от иных социо-культурных воздействий. Такие ситуации **К.** назвал «экстраординарной», или «революционной», наукой. В них наука не только не обнаруживает *differentia specifica*, а, наоборот, становится похожей на другие сферы умственной активности, напр., на споры философов или ценителей искусства, астрологов или психоаналитиков. Только в периоды «нормальной» научной деятельности можно строго отличить науку от того, что наукой не является.

К. различал два рода критики. Рациональная критика опирается на принятые критерии рациональности. Нерациональная критика возникает в периоды кризисов, когда сами критерии рациональности проблематизируются. Т.о., рациональность науки ставится в зависимость от решений «эзотерического» круга лидеров, авторитетов, экспертов, которые навязывают свое понимание рационального – через систему обучения и профессиональной подготовки – другим участникам научного сообщества.

Цель деятельности ученого – не истина (этот термин оказывается излишним при описании научной деятельности), а решение концептуальных или инструментальных «головоломок». Успех вознаграждается признанием соответствующего научного сообщества; мнение людей, не включенных в это сообщество, вообще игнорируется или учитывается в незначительной мере. Поэтому, с одной стороны, научное сообщество крайне консервативно в своих оценках собственной рациональности (эта консервативность – условие единства и общности), с другой стороны – оно настроено почти всегда на полное отрицание «иной» рациональности, претендующей на решение тех же «головоломок».

Понятие прогресса науки, основанное на представлении о возрастающей истинности научных суждений, по **К.**, исключается из философско-методологической рефлексии. Основания наиболее важных решений (напр., связанных с выбором фундаментальной научной теории), принимаемых учеными, в первую очередь, следует искать в социологических и психологических обстоятельствах их деятельности, в особенности тогда, когда на роль инструментов объяснения претендуют сразу несколько научных теорий. Логический анализ ситуаций выбора может оказаться совершенно бесполезным, поскольку ↑«парадигмы» (господствующие образцы решения научных проблем – «головоломок») задают свою собственную логику, и у разных парадигм могут быть разные логики. Значения научных терминов определяются только в целостном контексте (семантический ↑холизм), отсюда тезис о «несоизмеримости» научных парадигм.

Психология и социология (а не «логика научного исследования») призваны объяснить, почему в «нормальные» периоды ученые упорно держатся за принятые ими теоретические основания, при этом часто игнорируя объяснительный потенциал конкурирующих «парадигм», иногда даже не обращая внимания на противоречия между опытом и объяснениями, получаемыми в рамках «своей парадигмы», либо пытаясь устранить эти противоречия за счет гипотез *ad hoc*, а в периоды «кризисов» мучительно ищут возможности «гештальт-переключений» (это можно сравнить с тем, как человек, увидевший в рисунке психологического теста утку, с большим трудом заставляет себя увидеть в том же рисунке кролика).

Концепция **К.** испытала влияние идей ↑Л. Витгенштейна, гештальт-психологии, концепций лингвистической и ↑онтологической относительности (↑Сепира–Уорфа гипотеза, ↑Дюэма–Куайна тезис и др.), схем реконструкции истории науки, предложенных в трудах ↑А. Койре, ↑Э. Мейерсона, Э. Метцжер, Л. Флека, А. Майера. Несомненное воздействие на нее оказали беседы с выдающимися учеными (В. Гейзенбергом, П. Дираком и др.), участниками и интерпретаторами радикальных изменений научной картины мира и оснований методологии в сер. 20 в.

Научный процесс, как он понимается в этой концепции, осуществляется не в «чистом мире идей и проблем», существующем независимо от того, воздействует ли на этот мир ч.-л. человеческое сознание, участвует ли оно в истории этого мира. Решения научных сообществ принимаются в условиях конкурентной борьбы между ними, а также под влиянием всей социально-культурной жизни общества, в которой научные коллективы составляют небольшую часть. Отсюда социально-культурная (в первую очередь – социально-психологическая и социологическая) обусловленность критериев рациональности, которые, по **К.**, суть реальные продукты мыслительных процессов, подверженных историческим изменениям. Образ науки, предложенный **К.**, – это попытка уместить научную рациональность в контексте конкретных культурных эпох. Рациональность наполняется прагматическим смыслом: человек вынужден постоянно доказывать свою рациональность не ссылками на «истинный разум», а успехами своей деятельности. Поэтому, достигая успеха, он вправе называть свою деятельность разумной, отстаивая этот взгляд перед лицом конкурирующих воззрений о разумности и успешности действий. Каждое «научное сообщество» само судит о своей рациональности. Но свобода и рациональность отдельного индивида ограничена коллективным действием и умом «сообщества»; в этом **К.** продолжает традицию социологии знания и социологии науки (↑Э. Дюркгейм, ↑М. Шелер).

К. был ориентирован на поиск более гибкого и приближенного к «реальности» рационализма. В основании этого поиска – как и иных совр. ревизий рационализма – разочарование в безусловных ориентирах

культурной истории и склонность к мозаическому, калейдоскопическому и плюралистическому видению мира и места человека в нем. Концепция **К.** может быть поставлена в ряд мыслительных опытов, соответствующих социокультурной критике, которой была подвергнута «философия субъекта», восходящая к классическому европейскому ↑трансцендентализму. В ряде моментов эта концепция перекликается с идеями постмодернистской философии (↑Постмодернизм).

Соч.: Структура научных революций. М., 1975; Объективность, ценностные суждения и выбор теории // Совр. философия науки. М., 1994; Copernical revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thouhgt. N. Y., 1957; The essential tension. Selected Studies in scientific Tradition and Change. Chicago, L., 1977; Black-body Theory and the quantum Discontinuity. 1894–1912. Oxford, 1978.

Лакан (Lacan) **Жак** (1901–1981) – фр. психоаналитик, один из наиболее влиятельных мыслителей 20 в. В течение ряда десятилетий сочетал клиническую, теоретическую и педагогическую активность. В 1932 защитил диссертацию «О паранойяльном психозе в его отношении к личности», в которой объединил психиатрический дискурс с ↑психоаналитическим и философским. В 1930-х гг. увлекся ↑К. Ясперсом и ↑Э. Гуссерлем, размышлял над возможностью феноменологического описания психоаналитического опыта; впоследствии, однако, отношение **Л.** к ↑феноменологии сменилось на критическое. В 1951 **Л.** провозгласил «возврат к Фрейду» – проект, призванный радикализовать фрейдовский дискурс в борьбе с ↑неопозитивистскими течениями в психоанализе, в первую очередь – американском. В течение всей жизни **Л.** настаивал на психоаналитическом дискурсе и клиническом измерении своей мысли; однако в англо-саксонском мире, а через него и в российском, его зачастую воспринимают как философа. Возврат к ↑З. Фрейду сопровождается у **Л.** обращением к различным дисциплинам – кибернетике, этнологии, топологии, философии. Отношения **Л.** с философией амбивалентны. Вслед за З. Фрейдом, он противопоставляет психоанализ тотальным философским системам и говорит о встроенности отношений ↑власти в дискурс философии (теорию четырех дискурсов **Л.** формулирует в 1969–1970-е гг. по ходу XVII семинара). В то же время **Л.** постоянно сопоставляет психоаналитический метод с диалогами Сократа, настойчиво обращается к философским размышлениям от досократиков и Б. Спинозы до ↑Ж.-П. Сартра и ↑М. Мерло-Понти. Теории **Л.** нередко причисляют к т.н. структурному психоанализу, хотя сам он подчеркивает, что уже рассуждения З. Фрейда носят структуралистский (↑Структурализм) характер. С одной стороны, на **Л.** действительно оказали влияние структурные концепции Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, ↑К. Леви-Стросса; он действительно говорит о трех возможных структурах психики (невротической, психотической, перверсивной) и создает еще одну, третью после двух фрейдовских, топологическую модель психического аппарата (символическое, воображаемое, реальное). Однако структуралистские концепции и философские системы при психоаналитическом их осмыслении претерпевают существенные преобразования. Уже у З. Фрейда в статье о влечениях (1915) фундаментальные бинарные оппозиции (субъект–объект; внешнее–внутреннее; активное–пассивное) подвергаются деконструкции; **Л.** продолжает движение по этой траектории. Так, если Ф. де Соссюр устанавливает связь, даже если и произвольную, между означаемым и означающим, то **Л.** в своем программном выступлении 1957 г. «Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда» делает акцент на черте между двумя сторонами знака. Означающее не имеет открытого доступа к означаемому. Означающее указывает не на означаемое, а на другие означающие в последовательности. Так, означающее субъекта представляет его другому означающему; оно возникает вместе с исчезновением доступа к означаемому; значение возникает не в пределах знака, а в синтаксисе между означающими. Откуда и сравнение работы психоаналитика с писцом, расставляющим в речи анализанта знаки препинания. Такая логика **Л.** предполагает невозможность совпадения означающего и означаемого, неосуществимость тождества *cogito* и *sum* в картезианской формуле. Поскольку субъект входит в бытие в качестве представленного в языке, в момент своего рождения в качестве желающего и говорящего он незамедлительно исчезает под означающими. В качестве говорящего субъект не может совпасть с самим собой. Он говорит о себе, превращая себя в *объект* своей речи. Зазор между субъектом и объектом речи и есть основание субъекта; его фундамент – пробел в цепи означающих. Такого рода диспозиция позволяет **Л.** по-новому толковать клинический материал: истина субъекта заключена не в таинственном означаемом, не в амнезии прошлого, а в истории субъекта как череде означающих. Истина субъекта – в инстанции буквы. *Cogito* раскрывается у истоков иллюзии: *я мыслю там, где я не есть*, и, значит, *я есть там, где я не мыслю*. Концепция субъекта у **Л.** предстает одновременно и картезианской (в движении от сомнения к уверенности), и ниспровергающей картезианский субъект науки. Психоаналитическая концепция децентрированного или эксцентричного, как его называет **Л.**, субъекта, возникающего в последействии, стала одним из оснований различных постструктуралистских (↑Постструктурализм) теорий – ↑Ж. Деррида, ↑Ф. Гваттари, ↑Ж. Делеза, ↑Ж.-Ф. Лиотара. Субъект отчужден от своего бытия и в воображаемом регистре (история субъекта начинается с никогда не завершающегося присвоения собственного проективного образа на *стадии зеркала*), и в регистре *символическом* (где субъект обнаруживает се-

бя в семиотическом поле, ему гетерогенном и предсуществующем, где бессознательное – дискурс Другого). Если своим бытием субъект обязан признанию Другого, то его судьба – вновь и вновь присваивать свое собственное отчужденное бытие. В борьбе за признание со стороны Другого проявляются *желание*, сознание, самосознание, ↑страх, ↑отчуждение субъекта. **Л.** развивает гегелевскую диалектику (в интерпретации ↑А. Кожева): не только мое существование зависит от Другого, но и мое желание также рождается в Другом. Субъект вынужден не только вновь и вновь присваивать свой собственный проективный образ, но и свое желание как желание Другого, равно как и свою истину на языке Другого. Последнее становится буквально очевидным при психозе, основной вопрос которого – «кто говорит?» (III семинар, 1955–1956). Положение субъекта в языке Другого делает высказывание в анализе пустым или полным. **Л.** опирается на различие, которое ↑М. Хайдеггер проводит между речью (*Rede*) и болтовней (*Gerede*). Полная речь формулирует *символическое* измерение языка, пустая – *воображаемое*. Полная речь наполнена смыслом. **Л.** называет ее истинной, поскольку она ближе всего подходит к высказыванию желания. В пустой речи субъект от своего желания отчужден. Задача психоанализа – создать условия проявления полной речи, позволяющей субъекту символизировать травмы отчуждения, обнаруживать себя в качестве субъекта высказывания (*je*) в *символическом*, выбираться из бесконечного заблуждения в *воображаемых* удвоениях собственного я (*moi*). Психоанализ становится этикой желающего субъекта. В ходе VII семинара (1959–1960) и в статье «Кант и Сад» (1962) **Л.** обращается к категорическому императиву И. Канта, чтобы прояснить фрейдовское понятие сверх-Я и утвердить формулу: субъект, не сдавайся в своем желании, обнаруживающем истину в символическом! Теорию символического **Л.** строит вокруг понятия «повторение», осмысляемого с позиций С. Кьеркегора и З. Фрейда. Повторение обращено не столько в прошлое, сколько в будущее; оно не только нацелено на символизацию несимволизируемой травмы, Вещи, но и содержит непреложное измерение новизны. Так, новой и неповторимой оказывается каждая последующая партия *игры*. Повторение предписано символическим. Навязчивое возвращение означающих вызвано травмой утраты в процессе означения Вещи. В ходе XI семинара (1964) **Л.** обращается к понятиям из «Физики» Аристотеля – «*automaton*» (самопроизвольность, спонтанность) и «tuche» (случай, случайность). Это обращение позволяет ему описать грань символического и реального. «*Automaton*» действует в сети означающих, «tuche» – пропущенная встреча с реальным. «*Automaton*» обозначает движение означающих, принцип действия символической цепи; «*tuche*» лежит в основании возникновения повторения, по ту сторону принципа удовольствия, по ту сторону навязывающихся знаков бытия. Психоанализ нацелен на ядро реального, на ту случайную встречу, которая неизбежна только по ту сторону *automaton*'а. Именно там повторение производится как случайность. Эта случайная встреча возможна как столкновение с тем, что не поддается присвоению, – с травмой. Память соотносится не с тем, что вспоминается, а с тем невспоминаемым, с тем реальным травмы, которое обусловливает воспоминание чего-то еще, иного, восполняющего утрату. Воспоминание – эффект того, что остается в качестве невспоминаемого осадка реального. Повторение связывает символическое с реальным. Автоматизм повторения сопряжен со случаем: «то, что повторяется, обязательно возникает снова и снова как бы случайно». Повторение предписано случаем (*tuche*) несостоявшейся встречи с реальным, несимволизируемым, травматичным. Реальное всегда оказывается по ту сторону *automaton*'а. Повторение удваивает реальное, точнее, производит его в удвоении. Повторение предначертано повторяемостью означающего – имени собственного, числа, буквы. Повторение предписано структурой желания. Если З. Фрейд выводит повторение за пределы принципа удовольствия, то **Л.** выводит за эти пределы объект повторения, связанный с tuche, травмой. Если в 1930–1940-е гг. **Л.** был сосредоточен на концептуализации топики воображаемого, а в 1950-х гг. – на осмыслении символического порядка, то в 1960–1970-е гг. – на топологии, матеме реального. Идеи **Л.** продолжают свое развитие в начале 21 в. как в психоанализе, где действует множество различных лакановских школ (особенно во Франции и Латинской Америке), так и в гуманитарных науках и философии.

Соч.: Семинары. Кн. 1. М., 1998; Семинары. Кн. 2. М., 1999; Семинары. Кн. 5. М., 2002; Семинары. Кн. 7. М., 2006; Семинары. Кн. 11. М., 2004; Семинары. Кн. 17. М., 2008. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995; Телевидение. М., 2000; Имена-отца. М., 2006.

Лит.: *Бенвенуто С.* Мечта Лакана. СПб., 2006; *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999; *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. СПб., 2005; *Nancy J.-L., Lacoue-Labarthe Ph.* Le titre de la letter. P., 1973; *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophie of Psychoanalysis. L., 1986; *Juranville A.* Lacan et la philosophie. P., 1984; *Macey D.* Lacan in Context. L., N. Y., 1988; *Samuels R.* Between Philosophy and Psychoanalysis. Lacan's Reconstruction of Freud. L., N. Y., 1993.

Лакатос (Lakatos) **Имре** (1922–1974) – брит. философ и историк науки. Родился в Венгрии. Во время Второй мировой войны участвовал в антифашистском Сопротивлении. Свою настоящую фамилию (Липшиц) в период фашистской диктатуры Хорти сменил на Мольнар (мельник), а после прихода к власти коммунистов – на более «пролетарскую» Лакатош (слесарь). В Московском ун-те под руководством проф. С.А. Яновской работал

над кандидатской диссертацией по философии математики. В к. 1940–х гг. был обвинен в «ревизионизме» и более трех лет провел в заключении. После подавления восстания в Будапеште в 1956 был вынужден эмигрировать в Австрию, затем уехал в Великобританию. С 1960 преподавал в Лондонской школе экономики, стал учеником и последователем ↑К. Поппера. Внес крупный вклад в развитие философии и эпистемологии науки, методологии ↑критического рационализма.

В своих ранних работах **Л.** предложил оригинальный вариант логики догадок и опровержений, применив ее в качестве рациональной реконструкции роста научного знания в математике 17–19 вв. Он предположил, что в этот период «математика не развивается как монотонное возрастание количества несомненно доказанных теорем, но только через непрерывное улучшение догадок при помощи размышления и критики, при помощи логики доказательств и опровержений». Позднее **Л.** пришел к выводу, что эта рациональная реконструкция может быть переработана с учетом ее возможного применения к другим областям научного знания, в частности к исследованию роста теоретической физики. Частично пересмотрев свои исходные эпистемологические и методологические представления, **Л.** разработал универсальную концепцию развития науки, основанную на идее конкурирующих ↑научно-исследовательских программ.

Методология **Л.** рассматривает рост «зрелой» теоретической науки как смену исследовательских программ, представляющих собой непрерывно связанную последовательность (серию) теорий. Каждая теория программы (за исключением исходной) возникает как результат добавления вспомогательных гипотез к предыдущей теории. Непрерывность программы обусловлена особыми нормативными правилами. Некоторые из этих правил предписывают, какими путями следовать в ходе дальнейших исследований («положительная эвристика»), другие говорят, каких путей здесь следует избегать («отрицательная эвристика»). Важным структурным элементом исследовательских программ является «жесткое ядро», объединяющее условно не опровергаемые, специфические для данной программы фундаментальные допущения. «Отрицательная эвристика» запрещает в процессе проверки исследовательских программ направлять логическое правило modus tollens на это «жесткое ядро» при столкновении с аномалиями и контрпримерами. Вместо этого она предлагает изобретать вспомогательные гипотезы, образующие «предохранительный пояс» вокруг «жесткого ядра» исследовательской программы. Этот защитный пояс может модифицироваться или даже полностью заменяться при столкновении с противоречащими программе фактами. Со своей стороны, «положительная эвристика» включает в себя идеи и предположения, касающиеся того, как видоизменять или развивать теорию, которая не выдерживает эмпирической проверки, каким образом модифицировать или уточнять «предохранительный пояс», какие новые модели необходимо разработать для расширения области применения программы.

Согласно **Л.**, в развитии исследовательских программ можно выделить две основные стадии – прогрессивную и вырожденную. Программа прогрессирует до тех пор, пока сохраняется возможность модифицировать и видоизменять к.-л. входящую в нее теорию, пока ее «положительная эвристика» способна генерировать выдвижение вспомогательных гипотез, расширяющих эмпирическое и теоретическое содержание программы. Однако в дальнейшем, достигнув «пункта насыщения», рост исследовательской программы приостанавливается. Возрастает число ad hoc-гипотез, несовместимых фактов, в ее концептуальной структуре появляются логические противоречия, парадоксы и т.д. Тем не менее наличие подобного рода кризисных симптомов еще не может служить объективным основанием для отказа от исследовательской программы. Такое основание, по мнению **Л.**, появляется только с момента возникновения соперничающей исследовательской программы, которая способна объяснить эмпирический успех своей предшественницы, а также теоретически предсказывать неизвестные ранее факты, которые получают эмпирическое подтверждение.

Особое значение для создания моделей роста научно-теоретического знания **Л.** придавал историко-научным исследованиям. Его известный афоризм гласит: «Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа». Методологический анализ, проводимый в целях выявления научности той или иной исследовательской программы, распадается, по его мнению, на следующие этапы: выдвижение рациональной реконструкции; сравнение этой рациональной реконструкции с историко-научными данными о том или ином периоде развития соответствующей науки; критика рациональной реконструкции за отсутствие историчности и действительной истории – за отсутствие рациональности. В своих последних работах Лакатос предложил «нормативно-историографический вариант» методологии научных исследовательских программ в качестве общей теории сравнения конкурирующих логик научного исследования, где «реальная» история науки может рассматриваться как «пробный камень» ее рациональных реконструкций.

Хотя **Л.** в конечном итоге так и не удалось в должной мере согласовать логико-нормативный характер своей реконструкции с реальным многообразием процессов роста научного знания, его методология исследовательских программ представляет собой одно из самых ярких достижений философии и эпистемологии науки вт. пол. 20 в. Оставаясь всегда последовательным сторонником философского рационализма, он отстаивал позиции этого направления в интенсивной полеми-

ке 1960–1970-х гг. с ↑Т. Куном, ↑П. К. Фейерабендом и рядом других философов науки.

Соч.: Доказательства и опровержения. М., 1967; История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978; Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995; Changes in the problem of inductive logic. Amsterdam, 1968; The Changing Logic of Scientific Discovery. L., 1973.

Лакруа (Lacroix) **Жан** (1900–1986) – фр. философ и историк философии, один из ведущих представителей французского ↑персонализма; вместе с ↑Э. Мунье стоял у истоков этого философского течения. Преподавал философию в лицеях Дижона и Лиона, с 1968 – почетный проф. философии; с 1945 руководил философской серией всемирно известного издательства «*Presses Universitaires de France*» и философской рубрикой ежедневной парижской газеты «*Le Monde*». В 1932–1957 – активный корреспондент персоналистского журнала «*Esprit*»; здесь он опубликовал свои работы по философии права, проблемам личности, социализма, молодежи, семьи, атеизма.

Для **Л.** персонализм не только течение в философии, но и фундаментальный проект человеческой цивилизации. Истоки личностной позиции в философии он находит у Сократа, Августина, Платона, Рабле, М. Монтеня, Ф. Ницше, ↑Г. Башляра. Наряду с персонализмом совр. философскими концепциями, наиболее одухотворенными личностными идеями, являются, по **Л.**, ↑экзистенциализм и марксизм. В центре внимания экзистенциализма внутренний мир человека; сторонников марксизма интересует «внешний мир» человека, его обусловленность социально-экономическими, политическими и т.п. условиями; в соединении этих позиций и их переработке в персоналистском плане **Л.** видит путь к построению подлинно совр. учения о человеке. Последнее не должно ориентироваться ни на науку, ни на ↑идеологию, ни даже на философию, коль скоро все они тяготеют к систематизации и схематизму; персонализм – это вдохновение, предмет которого человечество в целом, «универсальное в человеке и человечестве»; оно проявляет себя во всех сферах человеческой жизни – от искусства и религии до политики и экономики. Разделяя мысль Э. Мунье о «необходимой революции», **Л.** сосредоточивает внимание на духовном преобразовании человека, в конечном итоге – на религиозном обращении, на переориентации его внутреннего мира на трансцендентные цели – истину, красоту, ↑благо.

Соч.: Избранное: Персонализм. М., 2004; Le sens de l'athéisme moderne. P., 1958; Kant et kantisme. P., 1966; Personne et amour. P., 1961; Le désire et les désires. P., 1975.

Лаку-Лабарт Ф. – см. **постмодернизм, постструктурализм**

Ландгребе Л. – см. **феноменология**

Леви (Lévy) **Бернар-Анри** (р. 1948) – фр. философ, журналист, писатель; один из лидеров движения «новых философов»; преподавал философию в ун-те Страсбурга и в Высшей педагогической школе в Париже; редактор теоретической серии изд-ва «*Grasset*», в которой публикуются «новые философы». **Л.** испытал влияние Ф. Ницше, ↑А. Камю, ↑структурализма (главным образом ↑М. Фуко, ↑Ж. Лакана, ↑Р. Барта). Он стремится создать «новую онтологию власти», где ↑власть и социальная действительность фактически совпадают, а ↑онтология выступает в качестве теории, исследующей политические структуры мира; познание приобретает черты политической ↑эпистемологии, а философия принимает формы и образы политики. Центральный онтологический вопрос: «Что есть бытие?» заменяется вопросами: «Что есть власть и чем она отличается от всего прочего?». Власть превращается в некий нематериальный принцип, в «ничто», в ирреальность – она закладывает основы общества, упорядочивает его, руководит им, заполняя собой весь мир; не может существовать никакой контр-власти, а следовательно, и никакой реальной борьбы с властью. Бытие власти сходно с бытием языка, который в процессе своего развития все больше приближается к властной функции, и тот, кто владеет языком во всех его возможных смыслах и способах существования, является властителем. Структуры власти, запечатлеваемые в языке, требуют полной нивелировки индивидуально-личностного начала и ведут к нескончаемому увеличению отчуждения и зла. Согласно **Л.**, только ценности иудейско-христианской традиции способны противостоять всепроникающей «патологии власти». Он делает ставку на интеллигенцию, на ее искусство мыслить: необходимо восстановить престиж интеллектуала, чья задача заключается в описании катастрофы, каковой с незапамятных времен является развертывание человеческой истории.

Соч.: La barbarie à visage humain. P., 1977; Le testament de Dieu. P., 1979. Idéologie française. P., 1981.Questions de principe. P., 1983. Eloge des intellectuels. P., 1987; Réflexions sur la Guerre, le Mal et la fin de l'Histoire. P., 2001; Ce grand cadavre à la renverse. P., 2007.

Леви-Стросс (Lévi-Strauss) **Клод** (р. 1908) – фр. этнолог, антрополог, культуролог; агреже философии, доктор филолог. наук, лиценциат права, проф. Коллеж де Франс (с 1959), член Французской академии (с 1972), создатель и ведущий представитель структурной антропологии, теоретик ↑структурализма в гуманитарных науках. Воспитанник французской социологической школы (↑Э. Дюркгейм, М. Мосс), **Л.-С.** испытал влияние американской школы культурной антропологии (Ф. Боас, А.Л. Кребер), К. Маркса, ↑К.Г. Юнга, лингвистического структурализма (Н. Трубецкой, Р. Якобсон).

К. Леви-Стросс

Основная исследовательская задача **Л.-С.** – раскрытие дорефлексивных – коллективно-бессознательных – мыслительных структур, регулирующих поведение индивидов независимо от их воли. Именно потому, что эти структурные механизмы не осознаются субъектами и не даны в непосредственном наблюдении, они подлежат обнаружению с помощью теоретических моделей, позволяющих перейти с эмпирического на латентный уровень изучаемых объектов.

Наиболее известными антропологическими моделями, предложенными **Л.-С.**, являются его интерпретация первобытного запрета на инцест, с одной стороны, и концепция опосредствующей функции ↑мифа – с другой. Запрет на инцест, по **Л.-С.**, знаменует собой фундаментальный акт в жизни «примитивного» человека – переход от природы к культуре, причем биологическая составляющая этого запрета обеспечивает ему «универсальность», а социальная вносит принцип «порядка» (нормы, ограничения и правила поведения). Тем самым запрет на инцест, представляя собой трансформацию биологических союзов, основанных на единокровности, в брачные союзы, предполагающие обмен женщинами между разными группами, оказывается источником позитивной социальной организации, обеспечивающей власть культуры над природой.

Мифологическое мышление **Л.-С.** рассматривает как бессознательно-логический инструмент, позволяющий разрешать противоречия с помощью механизма «медиации» – постепенной замены несовместимых противоположностей (жизнь–смерть) более мягкими оппозициями (животное–растительное, сырое–вареное) вплоть до введения в качестве культурных героев таких персонажей, как ворон, питающийся падалью. В синтагматическом плане **Л.-С.** дает каноническую формулу развертывания мифического повествования: от негативной ситуации (нарушение космического и социального равновесия) – через медиативный процесс – к ликвидации негативности.

В методологическом отношении, полемизируя с представлениями Л. Леви-Брюля о дологическом характере первобытного мышления, **Л.-С.** показал, что последнее обладает собственной – ассоциативно-метафорической – логикой. В отличие от науки Нового времени, выделяющей в качестве своего предмета абстрактно-понятийный уровень реальности, предметом «мифологики» является мир в его чувственной конкретности; при этом мифологическое знание, где понятийная система растворена в образах, представляет собой, с одной стороны, не низший, по сравнению с рационально-дискурсивным, но параллельный ему способ познания действительности, образующий своего рода «универсальный субстрат» человеческой цивилизации и воплощающий «единство человеческого разума», а с другой – содержит в себе конечный набор потенциальных возможностей, выбор и актуализация которых приводит к возникновению всего многообразия культурно-исторического мира.

Вместе с тем, скептически относясь к идее взаимозависимости и взаимодействия разнородных культур, **Л.-С.**, напротив, склонен подчеркивать их неспособность передавать друг другу основы своей самобытности, их несоизмеримость и взаимную несводимость; культуры связаны, по **Л.-С.**, не столько динамической связью взаимоизменений, сколько статической связью «сосуществования»: «Мировая цивилизация не может быть в мировом масштабе ничем иным, кроме как коалицией культур, каждая из которых сохраняет свою самобытность». Направленный против любых форм этно- и социоцентризма, этот тезис вместе с тем изымает культуры из единого процесса исторического становления, что ставит под вопрос наличие самого этого процесса.

Ориентированная на модель естественнонаучного знания (точность, достоверность, объективность), направленная против любой – от Р. Декарта до ↑Ж.-П. Сартра – «философии субъекта» (задача науки, по **Л.-С.**, «постичь бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к Я»), позиция **Л.-С.** основана на жестком противопоставлении синхронии и диахронии – устойчивых структур, с одной стороны, и подверженной случайностям истории – с другой. Поскольку история, во-первых, является идиографической дисциплиной, имеющей дело с непериодическими феноменами и, следовательно, неспособной устанавливать законы; поскольку, во-вторых, она всегда представляет собой субъективную интерпретацию событий тем или иным историком (который конструирует исторические «факты» исходя из собственного «кода», представляющего собой «автономную референциальную систему» и потому не совпадающего, а зачастую и несовместимого с «кодами» других историков), постольку **Л.-С.** считает историографию не наукой, но таким дискурсом, который не способен искоренить в себе «природу мифа». Отсюда следует, что надежда на построение «всеобщей истории» («тотальной» и «непрерывной») иллюзорна: научному описанию поддаются только структурно-организованные исторические «срезы», а не динамика перехода между ними.

Позиция **Л.-С.** вызвала в начале 1960-х гг. острую полемическую реакцию со стороны Ж.-П. Сартра. Для **Л.-С.** лишь синхронные методы позволяют изучать социальные институты как систему; для Ж.-П. Сартра же, положившего в основу своей философии идею «фундаментального проекта», направленного в будущее и являющегося движущей силой всякого праксиса, сами эти институты суть воплощения «практико-инертного поля»; овеществляя человека (↑Овеществление), они служат средством ↑отчуждения его свободы. Если, согласно Ж.-П. Сартру, неподвижные структуры могут и должны стать предметом научной объективации, то именно затем, чтобы постоянно преодолеваться человеком, творящим себя в истории (по Ж.-П. Сартру, су-

щественно не то, чт структуры «делают» с человеком, а то «что делает человек из того, что с ним сделали»); **Л.-С.**, напротив, подчеркивая онтологическую первичность «бессознательной природы коллективных феноменов», намеренно выносит «за скобки» осознанные действия личности и, соответственно, событийно-историческое начало человеческой жизни.

Л.-С. считается единственным до конца последовательным представителем структурализма в гуманитарных науках, установка которого на детерминизм, неограниченную объективацию человеческого мышления и поведения чревата перерастанием в философскую методологию ↑сциентизма, о чем, в частности, свидетельствует его программный тезис: «Конечная цель наук о человеке не в том, чтобы конституировать человека, но в том, чтобы растворить его – реинтегрировать культуру в природу и, в конечном счете, жизнь – в совокупность физико-химических состояний».

Соч.: Колдун и его магия // Природа. 1974, № 8; Деяния Асдиваля. Как умирают мифы // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985; В травяной лавке мифов // От мифа к литературе. М., 1993; Первобытное мышление. М., 1994; Печальные тропики. М., 1999; Мифологики. Т. 1–3. СПб., 2000; Путь масок. М., 2000; Структура и форма: Размышления об одной работе Владимира Проппа. «Кошки» Шарля Бодлера (совм. с Р. Якобсоном) // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму. М., 2000; Структурная антропология. М., 2001; Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949; Race et histoire. P., 1952; Le totémisme aujourd'hui. P., 1963; Mythologiques. V. 1–4. P., 1964–1971; Anthropologie structurale: deux. P., 1973; La voie des masques. V. 1–2. Genève, 1975; Le regard éloigné. P., 1983; Paroles données. P., 1984; La potière jalouse. P., 1985; Des symboles et leurs doubles. P., 1989; Histoire de Lynx. P., 1991; Regarder, écouter, lire. P., 1993; Le père Noël supplicié. P., 1994.

Левинас (Levinas) **Эмманюэль** (1905–1995) – фр. философ литовского происхождения; философию изучал в ун-те Страсбурга (1923–1930). В 1928–1929 гг. стажировался во Фрейбурге, где слушал лекции ↑Э. Гуссерля и ↑М. Хайдеггера. В 1947 назначается директором Еврейской педагогической школы восточных исследований. С 1957 регулярно участвует в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно дает уроки по изучению Талмуда. В 1961, после защиты диссертации, **Л.** получает должность профессора в ун-те Пуатье; с 1967 – проф. в ун-те Нантера, с 1973 – в Сорбонне. Глубинным мотивом левинасовской философии стал личный протест против тоталитарной системы фашизма, ужасы которой мыслитель испытал на себе в качестве узника нацистского концлагеря.

Л. – автор этического варианта ↑феноменологии. Ему близки идеи Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ф. Достоевского, ↑М. Шелера, ↑А. Бергсона, Ж. Валя, В. Янкелевича. Концепция **Л.** созвучна также «диалогической философии» ↑М. Бубера, трактовкам ↑интерсубъективности у Ф. Розенцвейга, ↑Г. Марселя. Изучая концепции Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, **Л.** отдает предпочтение хайдеггеровскому движению к конкретному человеку, к существующему; однако впоследствии он подвергнет критике ↑онтологию М. Хайдеггера, где, по его словам, драма существования определяется диалектикой бытия и небытия. Этой диалектике он противопоставляет напряженное отношение между анонимным безличностным существованием имманентно-замкнутого «я» и личностным способом бытия; последний заключается в признании Другого. От существования к существующему, а от существующего к Другому – таким видит **Л.** путь феноменологического исследования. Феноменологию **Л.** трактует прежде всего как дисциплину этическую, где обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека. ↑Этика для **Л.** есть первая философия. Здесь **Л.** опирается на идеи позднего Э. Гуссерля – его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственная практическая жизнь человека, зафиксированная в понятиях ↑«жизненный мир», ↑«интерсубъективность» и др., а также на ↑экзистенциализм, чью заслугу он видит в том, что ему удалось вывести философское мышление за пределы субъект-объектных отношений, поставив вопрос о «транзитивности» существования, о чем говорят слова: «я есть мое страдание», «я есть мое прошлое», «я есть мой мир». Благодаря экзистенциализму акт существования стал пониматься как интенция, более того – как трансценденция, т.е. как нескончаемое стремление человека к преодолению того, что дано, определено, достигнуто. Вот почему наиболее перспективной с т. зр. философского анализа **Л.** считает феноменологическую идею ↑интенциональности. При изучении духовно-эмоциональной жизни индивида **Л.**, вслед за М. Шелером и М. Хайдеггером, использует интенциональный анализ, считая такие внутренние переживания человека, как забота, беспокойство, тревога, суверенной сферой феноменологии. Развивая экзистенциалистскую трактовку интенциональности (трансцендирования) и связывая ее с понятием смысла, **Л.** ищет новый, по сравнению с прошлой философией, предел трансцендирующей активности субъекта и находит его в опыте общения с другим человеком, в конечном итоге – с Богом. **Л.** делает акцент на отношении «лицом-к-лицу», заимствуя его из библейской традиции и осовременивая с помощью феноменологии и экзистенциализма.

Человеческое общение **Л.** определяет как «близость ближнего», как непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, рождающееся естественным образом и предшествующее вовлечению. Близость не только не сводится к сознанию, но вписывается в него

как чуждое ему свойство; чувство близости – это метаонтологическая и металогическая страсть, которой сознание захвачено до того, как стало образным и понятийным, и постигается оно без к.-л. априори. В изначальном опыте близости различие между Я и Другим конституируется как отношение «один-для-другого»; из этого опыта **Л.** выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. «Один-для-другого» – так формулирует философ проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности. Другой есть в то же время указание на бесконечность. **Л.** ссылается на Р. Декарта, в философии которого мыслящее Я соотносится с бесконечным, т.е. с радикально иным, нежели оно само. Заменяя «я» мыслящее (закономерно превращающееся в «я потребляю», «я властвую») на Я желающее, он говорит о метафизическом характере желания, которое не может быть удовлетворено: Другой как цель желания не только не удовлетворяет его, а держит в состоянии неудовлетворенности, бесконечно усиливая его и раскрывая перед ним все новые и новые возможности. Другой у **Л.** – это искомый феноменологией феномен, сбросивший с себя пластическую форму и выступающий за явлением. Другой – это ближний, имеющий прямой, непосредственный смысл; общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи, оно осуществляется в виде чистой коммуникации; отношение к ближнему со стороны Я есть одержимость и ответственность.

Идея ответственности, по признанию самого философа, во многом подсказана ему русской классической литературой (А. Пушкин, Н. Гоголь, Л. Толстой, Ф. Достоевский). Зарождение чувства ответственности философ считает началом собственно человеческого существования. В ответственности совершается отделение «я» от самого себя: ответственность – это «истечение бытия», «приращение бытия», «обморок бытия», его «впадение в человечность». Ответственность есть незыблемый долг, превосходящий силы бытия, долг, который не спрашивает согласия «я», а безначально и болезненно овладевает им; опыт предстояния перед Другим и уважения Другого есть опыт par excellence, фундаментальный опыт человека. Обостренное чувство ответственности за другого **Л.** связывает с конечностью человека, с его смертностью. В лице другого проступает подверженность †смерти, которая затрагивает Я, ставит его под вопрос, взывает к нему и тем самым превращает в ближнего. При этом отношение ответственности «несимметрично»: человек, по **Л.**, является подлинно моральным субъектом только в той мере, в какой он не надеется на взаимность: «я ответствен за другого, не ожидая взаимности; здесь все держится на мне». В этой связи **Л.** критикует буберовское понимание отношения Я – Ты, которое, являясь взаимным и симметричным, осуществляет насилие над отделенностью человека и его таинством, оно в равной мере способно объединить человека как с другим человеком, так и с вещью.

В отличие от М. Хайдеггера, у которого существование возможно лишь как экстаз, устремленный «к концу», к смерти, **Л.** говорит о триумфе бытия: отношение к Другому предполагает «бытие-за-пределами-моей-смерти», нацеленность на мир «без меня», на время, протекающее за горизонтом «моего времени». Это – эсхатология без надежды, освобождение «я» от собственного времени в пользу времени Другого. Смерть не сводится к концу бытия, она говорит о «невозможности возможного», она есть путь к потомкам. В этой связи **Л.** обращается к греческому слову «литургия», означающему несение службы не только бескорыстное, но и «себе в убыток». Он вступает в спор с историографией, для которой смерть есть конец, точка, где отдельное бытие включается в тотальность, где умереть означает остаться в прошлом.

Характеризуя отношение Я – Другой, **Л.** подчеркивает такую его специфическую черту: оно строится не по принципу подчинения части целому, без угнетения и насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка; это – «отношение без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства и где царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида. Отношение Я – Другой **Л.** формулирует в виде своеобразной парадигмы межчеловеческого общения, в которое включены не только два субъекта, но множество субъектов, где множественность выступает в качестве самой структуры бытия. Человечество рисуется **Л.** как мир коммуникации разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъектном общении, а культура обретает миссию всеобщего человеческого общения. Для **Л.** безусловно то, что именно изначальная общность людей с ее принципом «человек-для-человека», «один-для-другого» должна ориентировать конкретно-исторические формы бытия, а политика – контролироваться и подвергаться критике исходя из этики. Фр. философ отождествляет проповедуемую им этику с религией, утверждая при этом, что этическое отношение не готовит к религиозной жизни и не вытекает из нее, а есть сама эта жизнь. Прямой путь к установлению гуманистических отношений в мире проходит, по **Л.**, через религиозное обращение. Вместе с тем он поднимает мораль до уровня Абсолюта и считает, что без знаний, почерпнутых из этики, теологические понятия остаются пустыми и формальными.

Соч.: Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998; Избранное: Тотальность и бесконечное. СПб., 2000; Избранное: Трудная свобода. М., 2004; Autrement qu'être ou au delà de l'essence. P., 1974; Noms propres. P., 1976; Entre nous. P., 1991; De Dieu qui vient à l'idée. P., 1992; Hors sujet. P., 1997; Ethique comme philosophie première. P., 1998.

Левит (Lowith) **Карл** (1897–1973) – нем. философ. Начал академическую деятельность в 1928, выполнив работу на тему «Индивидуум в роли ближнего». В 1934, в связи с приходом к власти национал-социалистов, эмигрирует в Италию, затем в Японию, позднее в Америку. В 1952 возвращается в Германию и продолжает научную и преподавательскую деятельность. Испытал влияние ↑феноменологии позднего ↑Э. Гуссерля, антропологии ↑М. Шелера и экзистенциальной философии (↑Экзистенциализм). Основными понятиями совр. философии **Л.** считает «жизнь» и «экзистенцию», открытые и разработанные Ф. Ницше и С. Кьеркегором. Точкой пересечения обоих мыслителей была, по **Л.**, проблема «нигилизма». Постоянный импульс размышлений **Л.** – переживание физической и метафизической бездомности совр. человека внутри мира. Поиски выхода из этой ситуации **Л.** ведет на путях ↑историзма и ↑философии религии. Христианский Бог, по **Л.**, обнаружил себя не в небесном теле или сакральном животном, а в человечестве и тем самым – в истории. Наша чрезвычайная озабоченность историческим миром как единственной сценой человеческой судьбы есть результат нашей отчужденности от античной космологии, естественной теологии и сверхъестественной теологии христианства. Человек оказался потерянным в универсуме совр. естественной науки. Наш мир – мир «самости» и внутричеловеческих отношений в анонимном массовом обществе. Если в античной и христианской традициях космос или мир трансцендируют в понятие природы, то мир совр. человека – это мир без природы. Мир должен быть понят во всеохватывающем смысле: как небесное тело, земля, пространство и т.п. Человек не может быть помыслен без мира. Мы входим в мир и выходим из мира, не мир принадлежит нам, а мы принадлежим миру. Этот мир не есть только космологическая «идея» (И. Кант), или «чистый» тотальный ↑горизонт (Э. Гуссерль), или мир-«набросок» (М. Хайдеггер), он есть «самость», Абсолют. Однако человек, будучи природным существом, вовлечен и в исторический процесс. Для 20 в. историзм – настоятельная, универсальная, серьезная проблема. Это обусловлено тем, что в 20 в. технология – и прежде всего военная (ядерное оружие) – радикально изменила человеческие отношения. Перед лицом технического прогресса мы живем в смешении изумления и тревоги, ↑надежды и ↑страха. Разрешение проблем, стоящих перед сегодняшним человечеством возможно лишь при условии ясного осмысления триады «Бог–мир–человек», где мир должен пониматься как природный, космический и социальный, а человек – как природное и трансцендирующее существо.

Соч.: От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб., 2002; Kierkegaard und Nietzsche. Oder philosophische und theologische überwindung des Nihilismus. Fr./M., 1933; Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen, 1967; Sämtliche Schriften. Bd. 1–9. Stuttgart, 1981; Lutz B. (Hg.) Der Mensch inmitten der Geschichte: Philos. Bilanz des 20 Jr. Stuttgard, 1990; Reisetagebuch 1936 und 1941: Von Rom nach Sendai. Von Japan nach Amerika. Marbach, 2001.

Лесьневский Ст. – см. **Львовско-Варшавская школа**

Лефор (Lefort) **Клод** (р. 1924) – фр. философ, наряду с ↑Х. Арендт один из важнейших теоретиков ↑тоталитаризма. В 1948, разочаровавшись в политике Коммунистической партии и III Интернационала, вместе с Корнелиусом Касториадисом основывает во Франции группу «Социализм или варварство». Помощь в организации группе оказывал ↑М. Мерло-Понти, некоторое время ее членом был также ↑Ж.-Ф. Лиотар. Группа, печатным органом которой был одноименный журнал, просуществовала до 1966. **Л.** довольно рано осознал необходимость обновления ↑политической философии, и в особенности теории демократии, неразрывно связанной с теорией тоталитаризма. Демократию, по **Л.**, отличают от тоталитаризма два основных признака, образующие «демократический диспозитив»: разведение сфер ↑власти, права и знания, с одной стороны, и неснимаемое деление «общественного тела». Последнее проявляет себя в двух отношениях. Во-первых, производство общества осуществляется посредством деления на собственно общество и внешнюю ему инстанцию власти. Во-вторых, в силу различия интересов его членов имеет место также внутреннее подразделение общества. В отличие от классической теории общества инстанция власти выступает у **Л.** не как внутренний стержень общества, а как конституирующее его внешнее. Для исторического обоснования своего тезиса об «изобретении демократии» **Л.** обращается к введенному Эрнстом Канторовичем различению между двумя «телами короля». В Средние века тело короля воспринималось одновременно в двух образах: как бессмертное и смертное, как трансцендентное и земное, как индивидуальное и коллективное. Земное тело есть инкарнация трансцендентной силы. Французская революция и последующее обезглавливание Людовика XVI привели к «декорпорации» власти, уже более не символизируемой через трансцендентное тело короля. Отныне место власти оказывается принципиально пустым, а основание легитимности власти секуляризуется. Индивиды, не имея права притязать на инкарнацию трансцендентного принципа, могут занимать это место лишь временно и только при соблюдении определенных процедурных условий. Если же предпринимается попытка оккупировать место власти, если выдвигается притязание на долгосрочное, не ограниченное во времени обладание властью, то налицо предпосылки тоталитаризма. Тоталитарность здесь означает, что власть уже более не счи-

тается внешней по отношению к обществу. Наличие такого внешнего полностью отрицается: тоталитарное представление об обществе как о гомогенном и самопрозрачном отрицает разделение на сферу власти и сферу гражданского общества. Дело в том, что общество, которое утратило свою центральную организующую инстанцию, общество, в котором инстанция власти существует отдельно от права и знания, и, следовательно, от опыта, переживает это как неконтролируемость и страдает от радикальной неопределенности. Тоталитаризм же пытается залатать имеющуюся дыру, оперируя представлением об управляемости, самопрозрачности общества и гомогенизации через единство народа. Тоталитаризм, т.о., противостоит демократии не в качестве ее непосредственной противоположности, а как ответ на неопределенность, сущностно связанную с демократическим диспозитивом. Декорпорация общества, сопровождающая декорпорацию земного тела монарха, создает пространство для таких представлений о тождестве, которые уже более не замыкаются в границах гомогенного тела и его инкарнаций. На этом месте возникают права человека (в защиту которых **Л.** выступает чрезвычайно активно: причем открыто против критиков консервативного и марксистского толка, а имплицитно – против ↑М. Фуко). Отныне право вообще и права человека в частности неотъемлемы от власти. Право и власть образуют ту универсальную, но все же абстрактную инстанцию, к которой могут взывать отныне все индивиды. Поэтому применительно к тоталитаризму Л. говорит, что он «утверждается на обломках прав человека». Общество отделяет себя не только по отношению к своему конститутивному внешнему, но имеет также деления внутри себя самого. Конфликт – классовый в том числе – представляет собой не угрозу единства общности, а вторую институирующую эту общность инстанцию, поскольку спор, возникающий из фундаментальной противоположности интересов, будучи различием, дифференцией, как раз и осуществляет связь антагонистов. Через общественный конфликт противостоящие друг другу индивиды и группы утверждаются в общем для них мире, что порождает отношение принадлежности. Если истину «коллективного дела» следует искать только в спорах, то смысл его надо искать только в пространстве «между» антагонистами. Последнее подразумевает, что смысл общества должен оставаться нелокализованным, и никто не вправе становиться его господином. Принципиальной отличительной чертой тоталитаризма является, соответственно, утверждение общественного единства и тождества. Тоталитаризм коммунистического типа отказывается от принципа общественного антагонизма, утверждая, что уничтожение частной собственности на средства производства приведет к устранению причины антагонизма между капиталистами и рабочими. Однако тоталитаризм утверждает не только общественное единство посредством устранения основы существования классов, но также и тождество государства и общества, государства и народа. Прежнее деление, тем не менее, продолжает существовать в иной форме: теперь само государство через свою управленческую бюрократию осуществляет эксплуататорские функции. Конфликтный характер общества отрицается и в фашистском дискурсе, провозглашающем тождество интересов труда и капитала. Демократическое общество, напротив, не тешит себя иллюзией единой народной воли. Опыт тоталитарных государств 20 в. показывает, а крушение системы «реального социализма» подтверждает, что всякое голое декретирование общественного единства неминуемо обречено на провал.

Соч.: Политические очерки (XIX–XX вв.). М., 2000; Формы истории. Очерки политической антропологии. СПб., 2007; Elements d'une critique de la bureaucratie. P., 1971; Le travail de l'oevre: Machiavel. P., 1972; Un homme en trop, Essai sur «l'Archipel du Gulag». P., 1975; Sur une colonne absente, ecrits autour de Merleau-Ponty. P., 1978; L'invention democratique, Les limites de la domination totalitaire.R, 1981 ; Essais sur le politique. P., 1986; Écrire à l'épreuve du politique. P., 1992; La Complication. P., 1999; Les Formes de l'histoire, Essais d'anthropologie politique. P., 2000; Le Temps present. Écrits 1945–2005. Belin, 2007.

Лит.: *Flynn B.* The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political. Evanston, IL, 2005.

Лиотар (Льотар) (Lyotard) **Жан-Франсуа** (1924–1998) – фр. философ. Выпускник Сорбонны, где изучал литературу и философию. Добровольцем участвует в освобождении Парижа в 1944. В 1950 начал преподавать философию в мужском лицее в Константине (Алжир). В 1954 публикует свою первую, и на ближайшие 15 лет единственную, книгу «Феноменология». В том же году вступает в организацию «Социализм или варварство», объединение интеллектуалов со всего света, порвавших в конце Второй мировой войны с IV Интернационалом («Мы выступали с критикой всех известных вариантов социализма и классовой борьбы: реформаторских, анархистских, троцкистских, сталинистских»), где останется до 1964, когда уйдет в отколовшуюся группу «Рабочая сила». В те же годы (1959–1966) **Л.** – старший преподаватель в Сорбонне, затем переходит на философский факультет ун-та Париж-X Нантер. Марксизм, которым **Л.** увлекся еще в Алжире («Феноменология» написана с марксистских позиций), окончательно разочаровывает его в 1966 (опять же в связи с ситуацией в Алжире – из-за неоправдавшихся надежд на социалистическую революцию в этой стране). С этих пор он отворачивается от тотализирующих теорий («макронарративов», как он обозначит их чуть позже) и всецело посвящает себя философии, хотя и принимает участие в событиях 1968. В 1968–1970-х гг. **Л.** – сотрудник Национального центра науч. исследований, в нач. 1970-х гг. переходит

в ун-т Париж-VIII Венсенн/Сен-Дени, с которым надолго свяжет свою академическую карьеру.

Книга «Дискурс, фигура» (1971), за которую Л. получил докторскую степень, посвящена критике ↑структурализма, как он реализован в ↑психоанализе ↑Ж. Лакана, чьи семинары Л. посещал в сер. 1960-х гг. В первой части он пользуется ↑феноменологией по версии ↑М. Мерло-Понти для подрыва структурализма, во второй – фрейдовским психоанализом для подрыва как лаканизма, так и некоторых аспектов феноменологии. В своих последующих работах – «Отклоняясь от Маркса и Фрейда» (1973), «Диспозитивы влечения» (1973), «Либидинальная экономия» (1974) – Л. разрабатывает собственную концепцию, опираясь прежде всего на ↑З. Фрейда – используя энергию либидо как «теоретический вымысел» для описания социальной (и не только) реальности. Ткань реальности сплетается из алеаторных, непредсказуемых «событий», которые объясняются всегда лишь отчасти: никакая ↑интерпретация не может быть исчерпывающей и не должна претендовать на гегемонию. С позиций «либидинальной экономии» эти события обозначаются как «аффекты» или «интенсивности», отсылая к фрейдовским «первичным процессам». Речь идет о чувствах и ↑желаниях, однако понимаемых в безличном регистре. Интенсивностью может быть звук, цвет, улыбка, ласка – все, что способно волновать, рождать чувства и желания. Аффекты структурируются и интерпретируются в системах либидинальных «диспозитивов»-устройств или диспозиций либидо, эксплуатирующих энергию «событий»: множество таких (конкурирующих) диспозитивов составляют общество. «Либидинальная экономия» по духу и жанру стоит в одном ряду с такими «экспериментальными» работами, как «Анти-Эдип» ↑Ж. Делеза и ↑Ф. Гваттари (1972) и «*Glas*» ↑Ж. Деррида (1974). Важно отметить: Л. не предлагает принять сторону аффектов, интенсивностей, либидинальной энергии против систем, структур, теорий и репрезентации – потому что нет никакого «потустороньего» репрезентации, и либидинальные энергии могут существовать только внутри сковывающих их структур. Но эти структуры не должны воспринимать себя как единственно истинные структуры реальности (к чему они всегда стремятся), ограничивая тем самым возможность перемен, сковывая движение жизни, отрицая возможность иных диспозитивов, иных интерпретаций.

Во вт. пол. 1970-х гг. либидинальная экономия трансформируется в «язычество»: в центре внимания Л. по-прежнему «события» и границы репрезентации, однако место либидинальных энергий занимают ↑языковые игры (почерпнутые у ↑Л. Витгенштейна) и добавляется новый акцент на ↑справедливость, правосудие, суждение. «Язычество» – это уважение к множественности, разнообразию, неповторимости. В книгах «Языческие наставления», «Трепетные рассказы», «Языческие рудименты» (все 1977) Л. предлагает рассматривать всякий ↑дискурс как ↑нарратив: знание, политика, право – все это преподносится как набор рассказов или историй. В книге «По справедливости» (в соавт. с Ж.-Л. Тебо; 1979) исследуется агонистическая реальность «языковых игр», в которой господствующие нарративы стремятся подмять под себя все прочие, устанавливая всеобщие критерии справедливости и суждения. Подавленные нарративы при этом ущемляются, терпят несправедливость. Язычество отвергает такую всеобщность – но не необходимость суждения. Как же выносить справедливые (в каждом конкретном случае) суждения без критериев? Ответ на этот вопрос Л. ищет у И. Канта и Ф. Ницше: критерии должны изобретаться, возможность суждения обеспечивается «конститутивным воображением» (И. Кант) и волей к власти (Ф. Ницше). В 1980-е гг. Л. еще не раз вернется к И. Канту, особенно к 3-й Критике (в книгах «Энтузиазм: Кантовская критика истории», 1986, «Лекции по аналитике возвышенного», 1991 и др.).

Мировую известность Л. принесла книга «Состояние постмодерна: Доклад о знании» (1979). Начиная с этой работы «язычество» в терминологии Л. уступает место «постмодерну» (постсовременности). Основная черта постсовременности – утрата макро- или метанарративами «современности» своей легитимирующей силы: мы потеряли веру в такие «рассказы», как диалектика Духа, герменевтика смысла, освобождение человечества и т.д. «Спекулятивной современностью», вобравшей в себя все просвещенческие метанарративы (поступательное расширение свободы, развитие разума, освобождение труда, прогресс капиталистической технонауки и т.п.), Л. называет философию Г.В.Ф. Гегеля. Все эти нарративы, как некогда мифы, имеют целью обеспечить легитимацией определенные общественные институты, социально-политические практики, законодательства, нормы морали, способы мышления. Гегелевской установке на реализацию всеобщности, «построение социокультурного единства, в лоне которого все элементы повседневной жизни и мышления найдут себе место как в некоем органич. целом», Л. предпочитает кантовский подход – наведение мостов между разнородными «языковыми играми» (знания, этики, политики и т.д.) с уважением к их разнородности (вместо того чтобы свалить все в одну кучу, похоронив их разнородность и оплатив похороны тотальным террором – террором тотальности). По Л., проект современности не был «незавершен» (как считал ↑Ю. Хабермас) – он был раздавлен: это событие, открывающее постсовременность, Л. обозначает словом-символом «Освенцим». После Освенцима вера в метанарративы невозможна. В качестве альтернативы метанарративам Л. предлагает легитимацию путем «паралогии» – творческого перепева языковых игр, справедливого к их принципиальной разнородности.

В «Распре» (1983), которую Л. считал своей главной книгой, от нарративов он поворачивается к языковой

практике как таковой, вырабатывает новую терминологию. Вместо языковых игр он говорит теперь о «режимах предложений», т.е. наборах правил, по которым те строятся (размышление, повествование, доказательство, приказание и т.д.), и «жанрах дискурса» – наборах правил, по которым гетерогенные предложения выстраиваются в цепочку для достижения тех или иных целей (познать, обучить, соблазнить, приговорить и т.д.). Два предложения гетерогенных режимов непереводимы друг в друга, но могут быть выстроены в цепочку, если тот или иной жанр дискурса поставит перед ними определенную цель. Напр., ведение диалога «нанизывает» на вопрос описание или показ, согласуя две гетерогенные части единым смыслом того или иного референта. В книге получает дальнейшую разработку теория языковой агонистики. Конфликт между режимами предложений возникает в момент, когда некоторое предложение произнесено – «случается» (*arrive*) в смысле «события» – и надлежит избрать продолжение. Отдавая предпочтение тому или иному режиму (в рамках одного и того же жанра или переходя в другой жанр), неизбежно совершают несправедливость по отношению к иным, нереализованным, возможностям дальнейшего сцепления фраз. Конфликт между разными режимами внутри одного и того же жанра разрешим путем судебной процедуры – «тяжбы». Распря же между различными жанрами дискурса неразрешима в принципе: для них нет и не может быть никакого единого метаправила. Т.о., нет никакого языка вообще, языка как такового – лишь разнородная стихия конфликтующих языковых практик. Распрей (différend) **Л.** называет ситуацию, когда один из участников языковой игры оказывается лишен слова, когда отсутствует оговоренная процедура для того, чтобы представить предмет розни (будь то идея, эстетический принцип или иск) в конкретной области дискурса. Как избежать несправедливости? Отказ от выбора продолжения не выход: молчание – тоже продолжение. **Л.** предлагает следующую «философскую политику»: свидетельствовать о распре, не позволять низводить ее до заурядной тяжбы (несправедливость в этом случае удваивается, поскольку выдается за справедливое, правосудное решение), не допускать возникновения непреодолимого разрыва между жанрами дискурса, когда становится невозможно найти ни одной общей идиомы, чтобы, по крайней мере, рассмотреть непоправимый «ущерб», наносимый одним из жанров другому, в качестве (возместимого) «урона», ибо в случае такого разрыва до распри, о которой следовало бы свидетельствовать, дело даже не доходит: происходит безоговорочное истребление – Освенцим. Потерпевший превращается в жертву, когда лишен возможности сформулировать свои претензии и притязания (типичный пример – животное). Философ обязан помочь найти свою идиому тому, кого господствующий жанр дискурса обрекает на молчание. Он обязан бороться против попыток одного жанра подчинить все прочие и замять распри, против любых тотализирующих и тоталитаристских тенденций: «война тотальному, будем свидетельствовать о непредставимом, бередить распри, спасать честь имени». Зазоры между предложениями, разрывы в языковом континууме **Л.** мыслит как место «события» (с оттенком хайдеггеровского *Ereignis*). Свидетельство о распре, т.о., оказывается свидетельством о событии, которое **Л.** называет «Arrive-t-il?» (вопросительным знаком подчеркивая его проблематичность) и связывает с кантовской темой «возвышенного» –представления непредставимого. (Здесь «представление» означает не традиционную отражательную, репродуцирующую репрезентацию, а творческую, продуктивную презентацию.)

В 1980-е гг. **Л.** много пишет об искусстве авангарда, с которым связывает эстетику возвышенного, – о своих современниках (Ж. Монори, В. Адами, С. Аракава, Д. Бьюрен и др.), но также о художниках, традиционно причисляемых к модернизму (П. Сезанн, М. Дюшан, Б. Ньюмен). Постмодерн (↑Постмодернизм) в искусстве (представление непредставимого), по **Л.**, одушевляет и модернистский авангард: единственная разница в том, что художники Модерна (с оттенком ностальгии) демонстрируют сам факт того, что есть нечто непредставимое, а постмодернисты действительно пытаются его представить. В любом случае понимание **Л.** постмодернистского искусства идет вразрез с расхожими теориями, которые отождествляют постмодернизм, напр., с гиперреализмом (так, **Л.** едва ли причислил бы к постмодерну Дж. Кунса – зато причисляет М. Монтеня). **Л.** участвует в подготовке многочисленных выставок, особенно известна выставка в Центре Помпиду под названием «Бестелесные сущности» (1985). Две более поздние книги **Л.** посвящает писателю и политическому деятелю А. Мальро («Подписано Мальро: Биография», 1996, и «Глухая камера: Антиэстетика Мальро», 1998), которого он записывает в традицию Л.-Ф. Селина, ↑Ж. Батая, А. Арто и ↑А. Камю.

В 1980-е гг., на пике своей карьеры, **Л.** «перелетным профессором» кочует по ун-там всего мира (Ирвайн, Эмори, Ун-т Джона Хопкинса, Беркли, Сан-Диего, Миннесота, Монреаль, Зиген, Сан-Паулу). У себя на родине становится почетным профессором в Венсенне (1987) и вторым (после Ж. Деррида) директором основанного в 1983 Международного философского колледжа. В эти же годы и в нач. 1990-х изданы: «Гробница интеллектуала и другие статьи» (1984), «Постмодерн для детей: Переписка 1982–1985» (1986), «Нечеловеческое: беседы о времени» (1988), автобиографическая книга «Странствия: Закон, форма, событие» (1988, 1-е англояз. изд.), «Хайдеггер и "евреи"» (1988), «Война алжирцев: Работы 1956–1963» (1989), «Чтения детства» (1991), «Постсовр. морали» (1993) и др. «Исповедь Августина» (1998), где **Л.** фокусирует внимание на августиновской концепции времени (связывая ее с теориями Э. Гуссерля, М. Хайдег-

гера и ↑Ж.-П. Сартра) осталась незаконченной: в ночь на 21 апреля 1998 **Л.** скончался от лейкемии. В 2000 вдова **Л.** Долорес Лиотар издала сборник «Нищета философии».

Соч.: Состояние постмодерна. М.–СПб., 1998; Хайдеггер и «евреи». СПб., 2001; Постмодерн в изложении для детей: Письма 1982–1985. М., 2008; La Phénoménologie. P., 1954; Discours, figure. P., 1971; Dérive à partir de Marx et Freud. P., 1973; Des dispositifs pulsionnels. P., 1973; Economie libidinale. P., 1974; Instructions païennes. P., 1977; Rudiments païens: Genre dissertatif. P., 1977; Les Transformateurs Duchamp. P., 1977; Au juste: conversations (avec Jean–Loup Thébaud). P., 1979; Le Différend.P., 1983; Tombeau de l'intellectuel et autres papiers. P., 1985; L'Enthousiasme: la critique kantienne de l'histoire P., 1986; La Guerre des Algériens: Écrits 1956–1963. P., 1989; Pérégrinations: Loi, forme, événement. P., 1990; Moralités postmodernes. P., 1993; Signé Malraux: biographie. P., 1996; La Chambre sourde: L'Antiésthetique de Malraux. P., 1998; La Confession d'Augustin. P., 1998; Misère de la philosophie. P., 2000.

Лоренц (Lorenz) **Конрад** (1903–1989) – австр. биолог и философ, один из основателей эволюционной ↑эпистемологии. Лауреат Нобелевской премии 1973 по физиологии и медицине. Заложил теоретический фундамент совр. этологии, науки о поведении животных. Свою эпистемологическую концепцию **Л.** назвал «эволюционистской теорией знания». В 1941 он опубликовал статью «Кантовская доктрина *a priori* в свете совр. биологии», в которой доказывал, что природу и генезис основополагающих структур опыта, соответствующих *a priori* И. Канта, можно объяснить на основе биологической эволюции. Под давлением естественного отбора в течение миллионов лет наши органы чувств и мыслительный аппарат формировались так, чтобы обеспечить функционально адекватное представление о реальности. Так, напр., **Л.** доказывал, что в самой структуре, биохимическом составе и динамике глаза отражены оптические характеристики окружающей среды, закодированы законы оптики. Если бы это было не так, то люди просто не выжили бы как биологический вид. Когнитивные структуры познавательного аппарата априорны в смысле независимости их от личного опыта, однако они перестают быть таковыми, если рассматривать их развитие в процессе эволюции. Для человека как родового существа они являются апостериорными.

Теорию познания **Л.** и его последователей еще называют *биоэпистемологией,* поскольку сама жизнь характеризуется ими как познавательный процесс, как «когногенез». Биоэпистемология, по **Л.**, способна объяснить генезис наших когнитивных структур от уровня инстинктов и чувственного восприятия до уровня повседневного здравого смысла. При столкновениях с областями реальности, недоступными нашему обычному (повседневному) опыту (напр., области микромира), наш врожденный когнитивный аппарат начинает давать сбои и обнаруживает свои границы, поскольку эволюционно он приспособлен лишь к обычной окружающей среде.

В своем понимании природы и методов научного познания **Л.** исходил из того, что истинная естественная наука является индуктивной. Следуя позиции В. Виндельбанда, он полагал, что познание проходит через три стадии: описания, систематизации и номотетическую стадию. Понимание в индуктивной науке – это сведение специальных законов данного уровня к более общим законам, действующим на следующем уровне реальности. При этом недопустимо «прыгать» через уровни. В то же время **Л.** считал, что для объяснения определенного уровня реальности нет необходимости знать законы вышестоящего уровня. Стратегию объяснения без описания структуры он называл «атомизмом». По его мнению, описательный, «натуралистический» подход не менее важен, чем количественный. Методологической ошибкой он считал «объяснительный монизм» – объяснение сложной системы, исходящее из свойств одного-двух ее элементов. Под «органической целостностью» он понимал систему двусторонних причинных связей, образующих сложную сеть. Понять отдельные части такой системы можно только одновременно. Для этого необходим метод «широкого фронта», когда сначала описываются самые общие характеристики системы, а затем описание детализируется. С конца 1950-х гг. **Л.** занимался социокультурными и общегуманистическими проблемами, связанными с опасностями, которые несет западная техническая цивилизация. Среди них в качестве главных он выделял этические проблемы.

Соч.: Агрессия: так называемое зло. М., 1994; Оборотная сторона зеркала. М., 1998; Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. W., 1963; Die Acht Todsynden der zivilisierten Menschheit. München, 1971; Der Abbau des Menschlichen. München, Zürich, 1983.

Лукасевич Я. – см. **Львовско-Варшавская школа**

Лукач (Lukács) **Дьердь** (Георг) (1885–1971) – выдающийся венг. философ и эстетик, публицист и художественный критик, общественный и политический деятель. Родившись в богатой семье, **Л.** с раннего возраста тяготел к нонконформистским воззрениям. Свое философское образование получил в Германии, где испытал сильное влияние со стороны ↑Г. Зиммеля, а также ↑М. Вебера и его гейдельбергских учеников. Ранние работы **Л.** отмечены противоречивым влиянием конкретного социологизма в духе Г. Зиммеля и М. Вебера; экзистенциального трагизма в стиле С. Кьеркегора и Ф. Ницше; мессианства, внушенного поэзией Э. Ади и революционным синдикализмом Э. Сабо и др.

Одновременно Л. питал большой интерес к русской литературе и этике русских террористов, о чем свидетельствуют заметки к задуманной им в 1915, но не написанной книге о Ф. Достоевском, а также диалог «О нищете духа» (1912). Другие наиболее известные ранние работы Л.: сборник эссе «Душа и формы» (1910), «История развития совр. драмы» (1911), «Теория романа» (1916). Сильное морально-политическое влияние на воззрения молодого Л., формировавшиеся под влиянием ↑неокантианства и ↑философии жизни, оказали события Первой мировой войны, русской революции и острого социально-политического кризиса в Австро-Венгрии. Свое вступление в венгерскую компартию в конце 1918 Л. объяснял «моральными соображениями». В период советской Венгерской Народной Республики Л. занимал пост заместителя наркома просвещения, а после падения республики активно работал в среде венской эмиграции и в коммунистическом подполье в хортистской Венгрии. Одновременно Л. глубоко изучал наследие Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса, что нашло отражение в самом известном его труде – «История и классовое сознание» (1923). В ортодоксально-коммунистической печати эта книга была признана «ревизионистской», а для «западного марксизма» (прежде всего, ↑Франкфуртской школы) она стала одним из самых авторитетных источников. Желая возродить – через обращение к гегелевским корням марксизма – философский интерес к диалектическому методу К. Маркса, Л. осуществляет оригинальный синтез гегелевских и марксовых воззрений с категориями веберовской и зиммелевской социологии, а также с рядом других совр. ему идей. Это выражается, прежде всего, в его теории капиталистического ↑овеществления, охватывающего весь предметный и духовный мир «совр. капитализма», превращающего человека в часть механизированной (рационализированной) системы полностью «товаризованного» общества. Особый интерес представляет развернутая в книге Л. критика овеществленного (созерцательного) мышления западной философии и науки, утраты ими ↑«бытия» и «целостности» предмета. Л. развивает в своей книге мессианское понимание пролетарского классового сознания, осуществляющего прорыв в «царство свободы» из тотально овеществленного мира. Условием этого прорыва выступает коммунистический способ партийной организации, идеализированный Л. в духе этики братства. В нач. 1920-х гг. Л. находился под влиянием мессианского романтического коммунизма, делавшего ставку на победу мировой пролетарской революции, обвинялся в «левом сектантстве» идеологами Коминтерна. Осознание изменившейся ситуации и новой роли советской России в мире отразилось в его работе «Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей» (1924). В к. 1920-х гг. Л. пытается в «Тезисах Блюма» (1928) безуспешно отстоять в венгерской компартии идею политического союза всех демократических сил против фашизации политической жизни. Обвиненный в «правом уклонизме», Л. в дальнейшем отказывается от политической карьеры, сосредотачиваясь на теоретических проектах. В 1929 он эмигрирует в СССР, где – за исключением работы в Берлине в 1931–1933 – остается до конца войны. Был сотрудником Коммунистической академии, позже – Института философии АН СССР. Активно писал для журналов «Литературный критик» и «Литературное обозрение», участвовал в дискуссиях по проблемам художественного реализма. Талант Л. как литературного критика и эссеиста нашел яркое выражение в таких крупных работах московского периода, как «Исторический роман» (1937–1938); «Литературные теории XIX века и марксизм» (1937); «К истории реализма» (1939). Самым значительным философским сочинением Л. этого периода стала написанная в 1938 докторская диссертация «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества». В 1945 Л. возвращается в Венгрию и возглавляет кафедру эстетики и философии культуры Будапештского ун-та. Послевоенная сталинизация Венгрии обернулась для Л. обвинениями в «правом ревизионизме» (1949–1950), хотя его крупная работа этого периода «Разрушение разума» (1954) написана в духе воинствующего материализма и бескомпромиссной защиты рационализма и гуманизма в философии. В октябре 1956 Л. занял пост министра культуры в правительстве И. Надя, из-за чего после свержения правительства на долгое время лишился членства в венгерской компартии. После 1957 Л. активно работает над системой эстетики. Первая попытка Л. такого рода – «Гейдельбергская философия искусства (1912–1914)» (1974) – была прервана мировой войной; вторая – «Гейдельбергская эстетика (1916–1918)» (1974) – революцией и активной политической деятельностью. В 1963 выходит в свет четырехтомный труд Л. «Своеобразие эстетического». Написанная в марксистской парадигме, эстетика Л. обнаруживает преемственность с его предшествующим творчеством. Важное место в ней занимает принцип отражения и реализма в искусстве, его дефетишизирующая миссия. Много оригинальных идей содержит трактовка повседневности и проблем мимесиса, а также гипотеза о третьей (промежуточной) сигнальной системе. Работа над системой марксистской эстетики привела Л. к убеждению, что в ее основе, как и в основе марксистской этики, лежит материалистическая онтология общественного бытия, к экспликации которой философ приступил в последние годы своей жизни. Этот замысел остался незавершенным, однако Л. успел подготовить «Пролегомены» к своему исследованию, которые вместе с полным текстом рукописи были изданы в 1984–1986 под названием «К онтологии общественного бытия». В центре данного исследования стоят категории труда и практики, в которых акцентируется аспект целеполагания. Особое внимание уделяется проблеме воспроизводства общества как тотально-

сти, проблеме идеологического сознания, а также разнообразным аспектам и формам ↑отчуждения. В своих поздних статьях и выступлениях **Л.** не делал антикоммунистических выводов из критики сталинизма. В написанной под впечатлениями от «пражской весны», но впервые опубликованной в 1985 книге «Демократизация сегодня и завтра» **Л.** противопоставляет буржуазной «манипулятивной демократии» советскую систему «демократического саморегулирования».

Соч.: Исторический роман. М., 1936; К истории реализма. М., 1939; Своеобразие эстетического. Т. 1–4. М., 1985–1986; Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987; Ленин. М., 1990; К онтологии общественного бытия. Пролегомены. М., 1991; История и классовое сознание. М., 2003; Душа и формы. Эссе. М., 2006; Политические тексты. М., 2006; Werke. Bd. 1–17. B., 1962-; Demokratisierung heute und morgen. Budapest, 1985; Tagebuch, 1910–1911. B., 1991; Dostojewski. Notizen und Entwürfe. Budapest, 1985; Briefwechsel, 1902–1917. Budapest, 1982.

Лит.: *Стыкалин А.С.* Дьердь Лукач – мыслитель и политик. М., 2001; *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.). СПб., 2004; *Hermann I.* Georg Lukács. Sein Leben und Wirken. W., Köln, Graz, 1985; Dannemann R. (Hg.) Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie. Fr./M., 1986.

Луман (Luhmann) **Никлас** (1927–1998) – нем. социолог. Закончил юридический факультет Фрейбургского ун-та, в 1950-е гг. работал в земельных органах государственного управления. В 1960–1961 стажировался в Гарвардском ун-те у Т. Парсонса, затем работал в Высшей школе наук управления в Шпейере, возглавлял отдел Центра социальных исследований в Дортмунде. В 1968–1993 – проф. общей социологии и социологии права Билефельдского ун-та.

Л. известен как автор одной из самых оригинальных версий системного подхода в социологии. Его концепция, претерпевшая на протяжении более чем трех десятилетий значительную эволюцию, была с самого начала нацелена на универсальность и до сих пор сохраняет ряд исходных принципиальных установок. Важнейшая среди них – отказ от ↑онтологии и онтологической метафизики. Утверждение о том, что «бытие есть, небытия же нет», **Л.** в разные периоды своего творчества атакует по-разному, но всегда радикально. Не тождество, но различие, не самостояние ↑бытия, но то, что могло бы быть и другим, контингенция (не-необходимость) оказываются в центре внимания. Отсюда следует отказ от понятия причины и причинного ↑объяснения в пользу более широкого понятия функции и функционального объяснения. Однако и функция понимается не как род телеологической причинности, но как смысловая схема, организующая поле возможных сравнений и соотнесений контингентного. Изучаемые социологом структуры оказываются тогда лишь одним из возможных (функционально эквивалентным другим возможностям) способов решения проблем, а исполняемые ими функции – лишь одним из возможных исходов их действия. Так обосновывается «функциональный структурализм», переворачивающий традиционное структурно-функциональное соотнесение структуры и функции.

Радикализация функционализма ведет к построению своеобразной версии системного подхода. Социология для **Л.** – теория социальных систем, а эти последние он трактует, с одной стороны, опираясь на кибернетические концепции и общую теорию систем, а с другой – обогащая свое видение проблемы сугубо философской постановкой вопроса. Своеобразное совмещение кибернетики с ↑феноменологией ↑Э. Гуссерля и (в менее явной форме) немецкой ↑философской антропологией дополняется (также не всегда явно) «операциональной диалектикой» Г. Гюнтера. В 1960–1970-е гг. **Л.** пишет ряд теоретических работ, концептуальное ядро которых можно изложить следующим образом. Системы – это некоторое стабилизированное различение внутреннего и внешнего, но системы не «сущности» и не «целое, которое больше своих частей». Поэтому у них нет основной цели, которая в откровенно организмических и холистских (↑Холизм) концепциях понимается как поддержание существования системы. Вместо этого **Л.** предлагает говорить о «редукции комплексности». Комплексность не есть некое состояние мира. Перепад комплексности означает отношение между системой и миром. Мир всегда сложнее системы, потому что он не может быть только проекцией ее собственной организации («окружающим миром»), но содержит в себе также и другие системы. Большая, чем у системы, сложность мира вызывает необходимость тем или иным способом справляться с ней. Это и есть редукция комплексности, относительно которой устанавливается функциональная эквивалентность. Однако сложность – не просто заранее данное свойство мира. Сама система в ходе функционирования вносит вклад в повышение сложности. Мир не детерминирует ее действий. У нее есть возможность выбора. Выбирая то или иное действие, она упрощает ситуацию, но упрощение оборачивается усложнением: каждое действие влечет за собой множество следствий, которые не поддаются учету. Редукция комплексности означает повышение комплексности. Чтобы реагировать на усложнившийся мир, система умножает число состояний, совместимых с ее структурой, т.е. усложняется, а это еще более усложняет результаты ее функционирования. Ей становится все сложнее реагировать даже на себя самое. Т.о. образуются внутренний и внешний горизонты как области, в пределах которых может совершаться отбор информации и выбор способов совершения действий. В особенности это относится к системам, конституирующим смысл, – к психическим

и социальным. Смысл постоянно отсылает к иным возможностям переживания и ↑действия и контролирует доступ к этим иным возможностям. При смысловой форме редукции комплексности нет необратимого выбора: отвергнутые возможности сохраняются именно как возможности. Горизонты суть смысловые горизонты. Смысл имеет три измерения: предметное, временное и социальное. Первое из них означает тождественность ч.-л. в отличие от иного. Временное фиксирует тождественность настоящего в горизонтах прошлого и будущего. В социальном измерении согласие существует на фоне возможного разногласия. В этих измерениях профилируются и проблемы системы, и способы решения проблем. В эту общую схему встраиваются затем все социологические категории, такие как «действие», «норма», «ожидание», «роль», «институт» и т.д.

Теоретические позиции **Л.** окончательно оформляются в конце 1960-х гг. и получают концентрированное выражение в его речи «Социологическое просвещение», название которой затем перешло на регулярно выходящие сборники статей (с 1970 вышло 6 томов), а также в известных работах «Понятие цели и рациональность системы» и «Легитимация через процедуру». Именно с этих позиций **Л.** вступает в полемику с ↑Ю. Хабермасом, давшую начало одной из самых продолжительных дискуссий по теоретической социологии в ФРГ (она документирована в совместном труде Ю. Хабермаса и **Л.** «Теория общества или социальная технология: что дает теория систем?» и трех дополнительных томах, выходивших в 1971–1975 гг.).

Со вт. пол. 1970-х гг. **Л.** пересматривает ряд важных основоположений своей концепции. Он отказывается от универсальных притязаний теории систем, но только в том смысле, что на ее место приходят три несводимых одна к другой «супертеории»: теория систем, теория ↑коммуникации и теория эволюции. Каждая из супертеорий вводит некоторые ограничения, комбинация которых есть условие конкретности той теории, которая опирается на супертеории. Одновременно **Л.** весьма сильно меняет свой концептуальный аппарат. В логике он опирается на т.н. «исчисление форм» Дж. Спенсера-Брауна. В биологии – на концепцию ↑«аутопойэсиса», разработанную У. Матураной и Ф. Варелой. В кибернетике – на «кибернетику второго порядка» Х. фон Ферстера. Место «радикального функционализма» занимает «радикальный конструктивизм» (↑Конструктивизм). Окончательное оформление эта концепция получает в работе «Социальные системы: очерк общей теории» (1984).

Социальные системы возникают благодаря взаимодействию людей, но люди не являются составляющими систем и не рассматриваются в качестве субъектов – носителей систем. Теоретизирование начинается с наблюдения, а наблюдение, согласно логике Спенсера-Брауна, предполагает двуединую операцию: различение и указание. Указывать на наблюдаемое значит проводить различение. Указание на то, что «имеются системы», – основополагающее различение системной теории. Системы, т.о., – не аналитические приспособления, не способ избирательной организации «данных», но нечто реальное. Вместе с тем это утверждение не должно пониматься и в духе старой онтологии, поскольку оно сопряжено с характером нашего наблюдения. Различающее наблюдение – это «наблюдение первого порядка». «Наблюдение второго порядка» – это наблюдение наблюдателя. Смысловые системы не только реагируют на окружающий мир, реальность которого становится для них тем, что она есть, лишь благодаря использованию соответствующих различений. Они также способны наблюдать свои различения, хотя и не в том же самом акте, в каком эти различения совершаются. Наконец, они способны к наблюдению различений, используемых другой системой. Любое наблюдение является вместе с тем и операцией данной системы. Самонаблюдение повышает гибкость системы в ее отношении к окружающему миру, однако любое различение остается невидимым как таковое в момент его применения. Система не просто не может видеть того, что не различается при помощи данного различения, но она не способна увидеть свое «слепое пятно», невидимость невидимого. Различение не различает самое себя (так, в рамках различения истинного и ложного невозможно поставить вопрос об истинности самого этого различения), т.к. то единство, в котором совершается различение, не может быть отличено от чего-то иного тем же способом. Наблюдение второго порядка, не сопряженное с функционированием системы, – это внешнее наблюдение. Система ориентирована на собственные различения, а потому каждая ее операция, хотя и отлична от другой ее операции, отсылает к операциям той же самой системы. Т.о., системы самореферентны. Даже отсылка к иному («инореференция») совершается лишь на основе собственных системных различений. Различение внутреннего и внешнего вводится внутри самой системы и оказывается не «объективным» отличием системы от мира, а ее собственной операцией. Но совершение одной операции, поскольку оно возможно лишь с отсылкой к другой операции, означает, что система полностью производит самое себя. Она есть аутопойэтическая (самопроизводящая) система. Аутопойэсис не означает независимости от окружающего мира и творения из ничего. Он возможен лишь при наличии структурной пары, связки системы и окружающего мира. Мир, коррелятивный системе, есть условие возможности ее самопроизводства, аутопойэсис же означает, что внутри системы нет ничего, что не было бы элементом системы, а элементы системы могут быть произведены лишь ею самой. Элементы системы темпоральны, они суть события, локализованные во времени, в горизонтах прошлого и будущего. Все действительные события совершаются настоящим, и в этом смысле они одно-

временны. В социальных системах события суть коммуникации. Коммуникация представляет собой единство различения сообщения (от кого-то к кому-то), информации (заключенной в сообщении) и понимания (как информации, так и сообщения тем, кому они адресованы). Системы коммуникации наблюдаются как системы действия. Самая обширная система коммуникаций – это общество. Общество есть не что иное, как совокупность всех коммуникаций. Поэтому совр. общество есть мировое общество. Оно уже не может пониматься ни как самая совершенная форма человеческого общения (в смысле перфекционизма «древнеевропейских», как их называет **Л.**, заимствуя этот термин у И. Риттера, концепций политики и государства), ни, в противоположность государству, как «гражданское общество». Оно представляет собой самую обширную социальную систему, охватывающую все остальные как горизонт всех возможных коммуникаций. Коммуникации подсоединяются только к коммуникациям, те – к другим коммуникациям и т.д. Поэтому общество как мировое общество есть имплицированная в каждой коммуникации возможность бесконечного продления этого ряда, ограниченного лишь тем, что за пределы коммуникаций в коммуникации выйти нельзя. Общество не поддается радикальному отрицанию: все преобразования могут быть совершены лишь внутри общества; все упования, нормы, все идеи трансцендентного сопряжены с определенной структурой общества, его самонаблюдением и самоописанием. Аутопойэсис общества реализуется через общественные системы разного типа и разного уровня. **Л.** называет три уровня образования систем: интеракцию (простые социальные системы, непосредственное взаимодействие присутствующих), организацию (границы которой определяются правилами членства) и собственно общество. Поскольку общество охватывает все виды коммуникаций, интеракции и организации включены в общество, однако они отличаются от общества внутри общества. Общественные системы дифференцированы сообразно функциям. Они по-разному бинарно кодируют информацию и, соответственно, используют разные символически обобщенные средства коммуникации. Бинарное кодирование означает, что каждый из кодов предполагает возможность позитивного и негативного значения, которое производится и контролируется в самой системе. «Ложное» – это не то, что вне науки, но то, что в самой науке квалифицируется как ложное. Неправовое – то, что квалифицируется как таковое в рамках права. Невыгодные сделки, отсутствие собственности – экономические квалификации. Совр. общество отличается, с одной стороны, универсализацией кодов, а с другой – их более специальным применением. Напр., все, что рассматривается с т. зр. Хозяйственного использования, редуцируется к денежному выражению, рассматривается в монетарной форме. Но при этом за деньги теперь нельзя купить многое из того, что покупалось в прежние времена (друзей, спасение души, политическое влияние). Коды во все большей мере становятся чистыми кодами, системы общества дифференцируются относительно друг друга и замыкаются. Политика, хозяйство, искусство, наука, право, религия аутопойэтичны и автореферентны, над ними нет высшего, объемлющего единства. Единство общества не реализуется через какую-то специальную систему.

Концепция **Л.** на протяжении последних десятилетий является постоянной темой дискуссий в ФРГ. С 1980-х гг. интерес к ней растет также и за рубежом, переводы сочинений **Л.** появляются в Италии, Японии, Англии, США, Бразилии и России.

Соч.: Тавтология и парадокс в самоописаниях совр. общества // Социо-Логос. Вып. 1. М., 1991; Понятие риска // THESIS. 1994, № 5; Власть. М., 2001; Общество как социальная система. М., 2004; Медиа коммуникации. М., 2005; Реальность массмедиа. М., 2005; Эволюция. М., 2005; Дифференциация. М., 2006; Введение в системную теорию. М., 2007; Социальные системы. Очерк общей теории. СПб., 2008; Soziologische Aufklärung. Bd. 1–6. Opladen, 1970–1995; Zweckbegriff und Systemrationalität. Neudruck. Fr./M., 1973; Legitimation durch Verfahren. B., 1975 (2 Aufl.); Funktion der Religion. Fr./M., 1977; Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie. Fr./M., 1984; Liebe als Passion. Fr./M., 1981; Die Wirtschaft der Gesellschaft. Fr./M., 1988; Die Wissenschaft der Gesellschaft. Fr./M., 1991; Beobachtungen der Moderne. Opladen, 1992; Die Kunst der Gesellschaft. Fr./M., 1997.

Льюис (Lewis) **Дэвид Келлог** (1941–2001) – амер. философ, известный своими исследованиями в области метафизики модальностей, ↑онтологии, ↑эпистемологии, философии логики и ↑философии сознания. Основой мировоззрения **Л.** является ↑онтология «научного материализма»: все, что находится в мире, является физическими объектами, которые описываются естественными науками, а картина мира, ими предлагаемая, является полной. В силу этого в конечном итоге естественные науки описывают весь универсум. С другой стороны, **Л.** является автором теории «модального реализма», в рамках которой, чтобы избежать трудностей, возникающих перед эмпиризмом, утверждается буквальное существование ↑возможных миров. Базовыми в онтологии **Л.** являются объекты – точки четырехмерного пространства-времени, из которых в конечном итоге конструируются объекты обыденного опыта. Для того чтобы объекты были такими, какими мы их знаем, **Л.** вводит помимо пространственно-временного отношения, мереологическое отношение часть/целое. Два объекта *пересекаются*, если они обладают общими частями, *объединение* некоторых объектов есть объект, все части которого пересекаются по крайней мере с одним из соседних объектов. Рука является частью чело-

века, биосферы, солнечной системы, галактики. Звено самолетов является частью эскадрильи, полка, военно-воздушных сил и т.д. В отношении проблемы существования объектов во времени **Л.** также придерживается разновидности реалистической т. зр. В каждый момент времени объект представляет собой часть общего объекта, его временной срез, из которого мы, руководствуясь здравым смыслом, формируем некое протяженное во времени целое

По **Л.**, объясняя каузальную связь между различными ↑ментальными состояниями или ментальными и физическими состояниями, мы создаем теорию о том, что значат эти связи. Если ментальные состояния каузально могут влиять на физические (я смотрю на красное и не перехожу дорогу – «красным» является знак светофора), то они должны объясняться в терминах, которыми объясняются физические состояния. А если так, то они являются физическими состояниями. **Л.** использует процедуру, получившую название «метод Рамсея–Льюиса». Он заключается в сведении сложной теории психического к более простой, где все термины, обозначающие психические явления, заменяются на термины, обозначающие физические явления.

В области философии логики **Л.** принадлежат разработки по анализу контрфактических высказываний и сведению модальностей к экстенсиональному языку теории «двойников».

Соч.: Convention: A Philosophical Study. Cambridge, 1969; Counterfactuals. Cambridge(MA), Harvard, 1973; Philosophical Papers. V. I. Oxford, 1983; On the Plurality of Worlds. L., 1986; Philosophical Papers. V. II. Oxford, 1986; Parts of Classes. L., 1991; Papers in Philosophical Logic. Cambridge, 1998; Papers in Metaphysics and Epistemology. Cambridge, 1999; Papers in Ethics and Social Philosophy. Cambridge, 2000.

Макинтайр (MacIntyre) **Аласдер** (р. 1929) – англ.-амер. философ, специалист в области моральной и ↑политической философии. Родился в Глазго, учился в Лондонском и Манчестерском ун-тах. Преподавал в ряде унтов Англии и США, в наст. время – проф. ун-та Нотр-Дам (США). Круг философских интересов **М.** необычайно широк: его перу принадлежит около десятка монографий и значительное число статей по проблемам теории и истории морали, философской теологии, социальной и политической философии, истории философии, методологии социальных наук. При всей тематической многоплановости интересы **М.** вращались вокруг идеи о необходимости поместить моральную философию в конкретный социальный и исторический контекст, чтобы она могла дать ответ на ключевые дилеммы современности. С этих позиций **М.** в работе «Краткая история этики» (1966) подвергает критике неисторический и оторванный от контекста подход к постановке и разработке проблем моральной философии, характерный для многих представителей ↑аналитической философии 1950–1960-х гг. В своей получившей широкий резонанс книге «После добродетели» (1981) **М.** рассматривает процесс деградации и распада моральной теории и практики в совр. мире под воздействием либерального индивидуализма Просвещения, в основе которого лежит проект обоснования совр. морали и общества на всеобщих, не зависящих от локальных традиций принципах при помощи разума, претендующего на универсальное значение. Согласно **М.**, провал проекта Просвещения, направленного на рациональное обоснование универсальной морали, послужил главной причиной того, что совр. споры по вопросам морали по большей части представляют собой буквальную бессмыслицу. Рационально неразрешимый характер этих споров обусловлен тем, что в них используется большое количество понятий, доставшихся нам в наследство от отживших или отживающих свой век традиций метафизического и морально-практического мышления. Будучи концептуально несоизмеримыми друг с другом, эти традиции включают в себя аргументы, использование которых приводит к нескончаемым и неразрешимым спорам. Выход из сложившегося положения **М.** видит в возрождении аристотелевской ↑этики добродетелей; однако сам этот выход должен осуществляться с учетом совр. состояния философского и социально-научного знания. В центре подобной этики находится вопрос о достойной человеческой жизни и о добродетелях, способствующих ее достижению. Решение этой задачи **М.** ищет на пути построения новой системы координат для нормативной теории добродетелей, основанной на использовании понятий практики, нарративного единства человеческой жизни и традиции как социального контекста проявления добродетелей.

Эти идеи получают развитие в работе «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988), в которой **М.**, на примере этической мысли Древней Греции, Средних веков и шотландского Просвещения, показывает неправомерность притязаний совр. моральных теоретиков на создание универсальных концепций справедливости и рациональности. Исследование различных несоизмеримых концепций рациональности является также главной темой работы **М.** «Три конкурирующие версии морального исследования: энциклопедия, генеалогия и традиция» (1990), в которой он, помимо утверждения тезиса о контекстуальном и относительном характере критериев рациональности, приходит к выводу, что аристотелевско-томистская традиция является наиболее конкурентоспособной моделью исследования моральных вопросов прошлого и современности.

Соч.: После добродетели: Исследования по теории морали. М., 2000; Бессознательное: Понятийный анализ // Логос. 2006, № 1; Secularization and Moral Change. Oxford, 1967; Marxism and Christianity. N.Y., 1968; Against the Self-Images of the Age. L., 1971; Whose Justice? Which

Rationality? Notre Dame, 1988; Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition. Notre Dame, 1990; Dependent Rational Animals. Notre Dame, 1999; Selected Essays. V. 1: Philosophy and History. Cambridge, 2006; Selected Essays. V. 2: Ethics and Politics. Cambridge, 2006.

Малкей М. – см. **социология знания**

Малькольм Н. – см. **философия сознания**

Мангейм (Манхейм) (Mannheim) **Карл** (1893–1947) – нем. социолог, считающийся наряду с ↑М. Шелером одним из основателей ↑социологии знания. Родился в Будапеште. Учился в Будапеште (где был близок к кругу молодого ↑Д. Лукача), Берлине, Париже и Фрейбурге. После падения Венгерской Республики перебрался в Германию, где сблизился с А. Вебером. В 1925 становится приват-доцентом Гейдельбергского ун-та. В 1929 получает пост профессора социологии Франкфуртского ун-та. В 1933 переезжает в Англию, где читает лекции в Лондонской школе экономики и становится профессором ом Лондонского ун-та. Ранние работы **М.** написаны под влиянием ↑«философии жизни» и ↑неокантианства. В них он пытается выявить связь «феноменов духовной жизни» с их социально-историческим контекстом, сохранив при этом их своеобразие и не скатившись в социально-экономический релятивизм. Первой попыткой конкретного эмпирического приложения собственной философско-социологической методологии **М.** становится его докторская диссертация 1925, посвященная немецкому консерватизму, в которой он попытался выявить связь специфического «стиля мышления» с его социально-историческим контекстом.

Систематическое изложение основных теоретических положений социологии знания было предпринято **М.** в его наиболее известной работе «Идеология и утопия» (1929). Приняв марксистское положение о зависимости общественного сознания от общественного бытия, **М.**, тем не менее, не считал, что «экзистенциальная обусловленность знания» сводится исключительно к социально-экономическим отношениям производства, составляющим базис общества. Каждая эпоха в процессе своего исторического бытия порождает собственные детерминанты, которые могут носить не только экономический, но также религиозный, культурный или военный характер, поэтому их точное изучение является делом конкретных эмпирических исследований. Согласно **М.**, человеческое знание укоренено в существовании конкурирующих общественных групп, каждая из которых, в зависимости от своего положения в социальной иерархии, порождает два типа реакции на окружающую действительность: идеологию либо утопию. При этом идеология понимается им не просто как форма «ложного сознания», но как инструмент, используемый доминирующими социальными группами для укрепления и сохранения своего господства. Утопии (↑Утопия и антиутопия), напротив, являются формой сознания подчиненных групп и направлены на разрушение существующего социального порядка и замену его на порядок, с т. зр. этих групп более справедливый. В ответ на вполне обоснованные обвинения в релятивизме, **М.** возражал, что как раз предложенная им открытая «реляционная» социологическая перспектива, соотносящая формы знания с социальным положением их производителей, позволяет выйти за рамки частичных, всегда исторически и социально относительных точек зрения и синтезировать общую теорию социально-исторического познания. Субъектом, способным выполнить подобную роль, **М.** считал т.н. «свободно парящую интеллигенцию», чьи интеллектуальные ресурсы позволяют ей занимать относительно незаинтересованную позицию в историческом процессе. Свободными от связи с социально-историческим контекстом **М.** полагал только точные и естественные науки.

С переездом в Англию работа **М.** приобретает более прагматический характер, что находит свое отражение в таких книгах, как «Человек и общество в эпоху преобразований» (1935) и «Диагноз нашего времени» (1943). Он занимается проблемами демократизации культуры в массовом обществе, социологией образования и разработкой технологий социального планирования, которые смогут избавить совр. либеральную демократию от деформирующих ее общественных конфликтов. Деятельность **М.** внесла большой вклад в становление английской социологии как самостоятельной научной дисциплины.

Соч.: Структурный анализ эпистемологии. М., 1992; Диагноз нашего времени. М., 1994; Избранное: Социология культуры. М.–СПб., 2000; Essays on the Sociology of Knowledge. N. Y., 1952; Systematic Sociology. L., 1959; Freedom, Power and Democratic Planning. L., 1965.

Марголис Дж. – см. **философия сознания**

Маритен (Maritain) **Жак** (1882–1973) – фр. философ-неотомист. Первоначально воззрения **М.** формировались под влиянием ↑А. Бергсона, но после принятия католичества в 1906 он стал приверженцем Фомы Аквинского. С 1914 – проф. Католического института в Париже. Был тесно связан с Институтом средневековых исследований в Торонто (Канада). В 1940–1945 жил в США, работал проф. Принстонского и Колумбийского ун-тов. В 1945–1948 – посол Франции в Ватикане. В 1948–1960 гг. – проф. Принстонского ун-та. **М.** критиковал учение М. Лютера и философию Нового времени, полагая, что ее представители и прежде всего Р. Декарт и Ж.-Ж. Руссо повинны в разрушении ценностного фундамента средневековой культуры. Анализируя совр. ему философию и отмечая ее недостатки, **М.**, тем не менее, по-

лагал возможным ассимилировать в рамках томистской традиции многие положения А. Бергсона, ↑З. Фрейда, ↑экзистенциализма, ↑неопозитивизма и ↑неорационализма. Для него свойственно экзистенциальное прочтение томистского учения о бытии: «мистическое фонтанирование» акта существования, исходящего от Бога, является основой мира природы и истории. В области ↑теории познания он придерживался платформы умеренного реализма. Это роднит его взгляды с учением ↑Э. Жильсона, хотя последний и усматривал в них излишнюю дозу кантианства. Исторический процесс, согласно **М.**, подчинен божественному провидению, но одновременно в нем имеется и гуманистический смысл, который постоянно совершенствуется. Единение «града земного» и церковного сообщества – «града Божия», на его взгляд, должно способствовать воплощению в общественной жизни христианско-либерального идеала «интегрального гуманизма». Социокультурный идеал **М.** получил официальное признание католической церкви после II Ватиканского собора (1962–1965).

Соч.: Краткий очерк о существовании и существующем // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Знание и мудрость. М., 1999; Человек и государство. М., 2000; Избранное: Величие и нищета метафизики. М., 2004; Творческая интуиция в искусстве и поэзии. М., 2004; От Бергсона к Фоме Аквинскому: очерки метафизики и этики. М., 2006; Distinguer pour unir ou les Degrés du savoir. P., 1932; Humanisme integral. P., 1936; Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947.

Маркузе (Marcuse) **Герберт** (1898–1979) – нем. философ, один из ведущих представителей ↑Франкфуртской школы. Близкий к социал-демократическому движению еще со времен Первой мировой войны, Маркузе в статьях к. 1920-х гг. («К феноменологии исторического материализма», «О конкретной философии») пытался соединить экзистенциальную философию (↑Экзистенциализм) ↑М. Хайдеггера, ассистентом которого он был, с гегельянским марксизмом ↑Д. Лукача и К. Корша. **М.** одним из первых обратил внимание на значимость опубликованных в 1932 «Экономическо-философских рукописей» молодого Маркса для нового понимания социальной философии марксизма в свете проблематики ↑отчуждения. С 1933 работает во Франкфуртском институте социальных исследований в эмиграции; в отличие от ↑Т. Адорно и ↑М. Хоркхаймера, **М.** остается после окончания Второй мировой войны в США. Уже в статьях вт. пол. 1930-х гг. («Об аффирмативном характере культуры» и др.) **М.** сформулировал основные идеи «критики культуры» как легитимирующей наличный порядок социальной инстанции, вместе с тем отмечая в художественной практике авангарда (особенно сюрреализма) содержательный потенциал отрицания и воображения. В книге «Разум и революция» (1941) **М.** подчеркивает преемственность идей Г.В.Ф. Гегеля по отношению к совр. социальной теории и марксизму, противопоставляя глубоко революционную роль его философии позднейшему позитивизму О. Конта и его последователей.

В книге «Эрос и цивилизация» (1955) **М.** предлагает социально-критическую интерпретацию основных посылок ↑психоанализа ↑З. Фрейда и его тезиса о «неудобствах культуры», описывает подавление нынешней «репрессивной цивилизацией» чувственной и витальной стороны человеческого существования (**М.** при этом оспаривал фрейдомарскистские установки, критикуя ↑Эриха Фромма за наивную ревизию З. Фрейда в конформистском и примирительном духе). Его работа «Советский марксизм» (1958) была посвящена критическому анализу сталинского «диамата». Самым известным сочинением **М.** стала книга «Одномерный человек» (1964), где раскрывается дегуманизирующий характер совр. индустриального общества. В нем человеку уготована лишь функционально-технологическая роль, а возникающие напряжения заранее снимаются воспитанием ложных потребностей, удовлетворять которые призваны механизмы культурной индустрии (более тонкие и эффективные, чем институты тоталитарного общества). Безальтернативности существующей всеохватывающей социальной системы **М.** противопоставляет позицию тотального «великого отказа»; роль действенного социального субъекта преодоления господствующих порядков в результате переходит от интегрированного рабочего класса к маргинальным слоям: безработным, эмигрантам и гражданам «третьего мира», студентам и т.д. В отличие от других членов Франкфуртской школы, **М.** открыто поддерживал студенческие движения протеста в США и Европе в 1968–1969 гг. и по праву считался их вдохновителем и даже идеологом; в то же время его позиция относительно возможностей и пределов социального эксперимента в рамках господствующих капиталистических порядков была достаточно трезвой и взвешенной («Эссе об освобождении», 1969; «Контрреволюция и бунт», 1972); особую роль при этом он отводил освободительной миссии искусства («Эстетическое измерение», 1978).

Соч.: Одномерный человек. К., 1994; Эрос и цивилизация. К., 1995; Разум и революция. Гегель и становление совр. социальной теории. СПб., 2001; Schriften. Bd. 1–9. Fr./M., 1978–1989; Nachgelassene Schriften. Bd. 1–6. Lüneburg, 1998–2005 (паралл. выходит и англ. изд.).

Лит.: *Kellner D.* Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism. Berkeley, 1984; Bokina J., Timothy J. Lukes (Ed.) Marcuse: New Perspectives. Lawrence, 1994.

Марсель (Marcel) **Габриель** (1889–1973) – фр. философ, драматург и критик, основоположник католического ↑экзистенциализма. **М.** продолжил традицию философствования, идущую от Августина. На формирование его взглядов оказали влияние идеи Ф.В.Й. Шеллинга, С. Кьеркегора, ↑А. Бергсона, ↑У. Джеймса. В 1929 при-

нял католичество. После осуждения папской энцикликой экзистенциализма (1950) **М.** называл свою философию «неосократизмом» и «христианским сократизмом». Философия **М.** подчеркнуто антисистемна. Подход к действительности, предлагаемый наукой, по **М.**, абстрактен и не может служить основанием философского осмысления мира. В своем философствовании, которое он называет «конкретным», **М.** опирается на описание опыта религиозных переживаний личности. Антропология **М.** строится на пути «внутреннего христианства», которое, вслед за Августином, отстаивали Б. Паскаль и С. Кьеркегор. Человек, по **М.**, представляет собой единство духа и ↑тела, или «воплощенное бытие». Фиксация конкретного единства духовно-телесных феноменов – отправной пункт теоретизирования **М.** Одновременно он констатировал «сопричастность» личности тотальности божественного ↑бытия, данной через «озарение». Познать творческую субъективность человека означает понять его бытие как «тайну», а не как «проблему». Если проблемное рассмотрение действительности выливается в объектно-вещный подход, то познание «тайны» предполагает интимную погруженность личности в тотальность бытия. Первичная рефлексия высвечивает оппозицию субъекта внешнему миру, тогда как вторичная рефлексия, нацеленная на «тайну», раскрывает примат человеческого существования по отношению к наличным обстоятельствам. **М.** полагал, что выявление им «подлинных» и «неподлинных» способов существования человека должно стимулировать его раскрепощение, вести к снятию ↑отчуждения. Противопоставляя «бытие» и «обладание» как два радикально различных способа существования, **М.** приписывал первому состояние озарения «божественной истиной», в то время как во втором видел деградацию устремлений личности в погоне за мирскими благами. Человеческое бытие немыслимо вне общения с другими людьми, вне «коммуникации». «Неподлинность» межчеловеческих отношений – не продукт социальных обстоятельств, а результат забвения религиозно-нравственного измерения существования личности. Источник творческой активности человека, «подлинности» его бытия – в постоянном самопревосхождении, ведущем к Богу, в трансценденции. В 1950–1970-е гг. **М.** уделял большое внимание проблематике ↑философии истории и, в частности, обосновывал необходимость синтеза христианства и гуманизма. Критиковал культуру Нового времени и современности, предлагая предотвратить возрастающую дегуманизацию, пользуясь рецептами «трагической мудрости» античности и Средневековья.

Соч.: К трагической мудрости и за ее пределы // Проблема человека в западной философии. М., 1988; Быть и иметь. Новочеркасск, 1994; Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М., 1995; Пьесы. М., 2002; Опыт конкретной философии. М., 2004; Метафизический дневник. СПб., 2005; Le mystere de l'Etre. P., 1951; Les hommes contre l'humain. P., 1951; Le declin de la sagesse. P., 1954; Pour une sagesse tragique et son au–delà. P., 1968.

Мах (Mach) **Эрнст** (1828–1916) – австр. физик, физиолог, историк науки, философ. В 1860 окончил Венский ун-т, защитив докторскую диссертацию по физике. С 1861 по 1864 – приват-доцент Венского ун-та, затем проф. математики в ун-те в Граце. С 1865 по 1895 – проф. экспериментальной физики Карлова ун-та в Праге, ректор того же ун-та в 1879–1980 и 1883–1984 гг. С 1895 по 1901 возглавлял кафедру теории и истории индуктивных наук Венского ун-та.

М. – один из самых известных европейских мыслителей к. 19 – нач. 20 в. Несмотря на широкое признание в качестве философа, он писал, что «не существует *никакой* философии Маха», а есть лишь его «естественнонаучная методология и психология познания». Свою задачу видел в освобождении науки от мешающей росту познания ↑метафизики, называя метафизическими представления, происхождение которых в ходе развития науки оказалось забыто.

М. предпринял масштабное историко-критическое исследование фундаментальных принципов механики, теории теплоты и оптики, составлявших основу физики 19 в. Он обратил внимание на то, что принципы любой науки, даже «простейшие с виду принципы механики основаны на незавершенном и даже недоступном завершению опыте». Более того, существующая форма той или иной науки «отчасти дело *условное* и *случайное*». Напр., механика могла иметь иную структуру, если бы развитие науки пошло по линии Х. Гюйгенса, а не по линии И. Ньютона. В то же время принципы механики, независимо от формы своего представления, всегда будут опираться на некоторые общие положения, справедливость которых «чувствовалась» задолго до возникновения механики, и в этом смысле можно говорить об их «немеханическом» происхождении. Такие общие положения **М.** называл инстинктивными знаниями. К последним он относил, напр., правило рычага, правило сложения сил, знание о том, что тяжелые тела не поднимаются самопроизвольно вверх и др.

Изучая работы великих предшественников, **М.** выявил методический прием, используемый ими для обоснования своих суждений. Он первым дал ему название «мысленного эксперимента» (*Gedankenexperiment*), суть которого состоит в «вариации фактов в мыслях». Позднее ↑Л. Витгенштейн уточнил, что то, о чем говорил **М.**, не является собственно экспериментом, а есть «грамматическое исследование». В мысленных экспериментах разыгрывается ситуация своего рода исчерпания языка, когда за перебором вариантов и ситуаций из-за строительных лесов описания проступает непосредственный жест инстинктивного знания в качестве структурирующего основания. Инстинктивные знания, которые вы-

являются в результате мысленных экспериментов, не носят предметного характера, не поддерживают систему последующих рассуждений наподобие фундамента, а обнаруживают себя в качестве необходимого элемента всей системы рассуждения в целом: «они представляются нам как нечто свободное от субъективности, чуждое нам, но находящееся всегда под рукой и более для нас очевидное, чем отдельные факты природы». Инстинктивное знание приводит нас к принципу, «которым оно само объясняется и который в существовании этого знания опять находит подтверждение».

Необходимым условием овладения научными знаниями и передачи их другим выступает для **М.** требование наиболее экономного описания максимально широкого круга явлений. На основании этого **М.** ввел представление о принципе «экономии мышления»: «Методы науки являются по своей природе экономическими». При этом **М.** подчеркивал, что «мы экономим не для того, чтобы экономить... Цель научной экономии состоит в предоставлении нам как можно более полной картины мира – связной, единой, уравновешенной и не меняющейся существенно в новых обстоятельствах: одним словом, картины мира как можно более стабильной».

В постоянном «внимании к целому при изучении единичного» **М.** усматривал «истинный философский метод», присущий великим естествоиспытателям. «Если мы говорим, что тело сохраняет свое направление и скорость в пространстве, то в этом заключается краткое указание на то, что принимается во внимание *весь мир*». Эта связь локального и глобального лежит в основании сформулированного позднее А. Эйнштейном «принципа Маха», сыгравшего фундаментальную роль в становлении общей теории относительности.

Наряду с представлением о привычном, подручном, устойчивом мире, у **М.** звучит и другая тема – о возможности размыкания подобной устойчивости, этого «дара природы и культуры». Эта тема развивается главным образом в работе «Анализ ощущений» (1907). «Исходная фаза моего естественного взгляда на мир, из которого я писал «Анализ ощущений», – разъясняет **М.** в одном из писем к В. Адлеру, – была другой, примитивной. Я искусственно перенес себя вновь в состояние ребенка, который только начинает выделять свое тело (*Leib*) из окружающей среды (*Umgebung*)... Уже известны элементы, но нет никакого основания различать элементы, которые принадлежат мне от других». В письме к Г. Рабелю он уточняет: «Мы не знали тогда ни материи, ни души, ни физического, ни психического, ни объекта, ни субъекта, ни раздражения (*Reiz*), ни ощущения (*Empfindung*). Все состоит из однородных составных частей, которые не являются ни физическими, ни психическими, но нейтральными, безразличными. Физическими или психическими они становятся только через особого рода зависимость, которую мы принимаем во внимание». При этом **М.** вводит достаточно сильные ограничения на область применения своей концепции. Опасаясь «близости метафизических глубин», он признается, что не готов «продвигаться от элементов вплоть до т. зр. наивного человека». В то же время, по мнению **М.**, теория элементов открывает возможность преодолеть «великую пропасть» между физическими и психологическими исследованиями, которую он считает порождением стереотипов мышления.

Идеи **М.** оказали влияние на создание теории относительности, на становление идей ↑Венского кружка, на формирование критики языка Ф. Маутнера, гештальттеории Х. фон Эренфельса, тектологии А. А. Богданова и многих др. концепций.

Соч.: Принцип сохранения работы. История и корень его. СПб., 1909; Популярно-научные очерки. СПб., 1909; Механика. Историко-критический очерк ее развития. Ижевск, 2000; Познание и заблуждение. М., 2003; Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 2005; Die Prinzipien der Wärmelehre, historish-kritisch entwickellt. Leipzig, 1896; Kultur und Mechanik. Stuttgart, 1915; Die Prinzipien der phyzikalischen Optik. Leipzig, 1921.

Мейерсон Э. – см. **Философия науки**

Мейнонг А. фон – см. **Феноменология**

Мерло-Понти (Merleau–Ponty) **Морис** (1908–1961) – фр. философ феноменологическо-экзистенциалистского направления. Выпускник Высшей педагогической школы; преподавал философию в Лионском ун-те (1945–1949), в Сорбонне, в Высшей педагогической школе и в Коллеж де Франс (с 1952 – ректор Коллежа). В 1945 совместно с ↑Ж.-П. Сартром создает журнал «*Les Temps modernes*» (в 1953 между **М.-П.** и Ж.-П. Сартром произошел разрыв по политическим соображениям). Философские воззрения **М.-П.** сложились под влиянием ↑Э. Гуссерля и ↑М. Хайдеггера, М. Монтеня, Мен де Бирана, ↑А. Бергсона; он опирается также на исследования гештальт-психологии, бихевиоризма и ↑психоанализа. Основные темы исследования (в работах «Феноменология восприятия» (1945), «Знаки» (1960) и др.): обоснование уникального отношения человека и мира, человека и человека; природа языка; история как порождение и пространство человеческой деятельности.

Позиция **М.-П.** с самого начала складывалась как движение к ↑онтологии, раскрывающейся через описание человека в его существовании. Пользуясь методом ↑феноменологической редукции и углубляя последнюю, **М.-П.**, вслед за Э. Гуссерлем, стремится выявить самый естественный и в то же время целостный исходный контакт человека с миром, намеревается отыскать феномен «по ту сторону от мира объектов» как первичное открытие мира: цель философии – повествование о начале, ей надлежит выразить зарождение «жизненного опыта»,

изначальный контакт с миром, который предшествует любой мысли о мире. Феноменологическая редукция в таком случае означает выдвижение на первый план смысловой связи субъекта и мира, а интенция предстает формулой поведения перед лицом другого человека, природы, времени, ↑смерти, словом, как особый способ «оформления» мира. Феномен у **М.-П.** есть первичное восприятие, субъектом которого является человеческое ↑тело, «собственное тело», «феноменальное тело», этот «проводник бытия в мир», якорь, закрепляющий человека в мире. Будучи продолжением мира, тело, вместе с тем, выступает универсальным измерителем, поддерживающим гармонию в мире; благодаря телу спонтанное восприятие обретает целостность; первичное восприятие является основой, на которой вырастают все человеческие смыслы и значения.

В последние годы жизни в работе «Видимое и невидимое» (*не окончена, опубликована в 1964*) **М.-П.** делает попытку углубить феноменологический (↑Феноменология) подход и прояснить онтологические допущения внутри своей философии; он ищет онтологические основания вне различения между воспринимающим и воспринимаемым, стремясь исходить из первозданного, «дикого» ↑бытия. Эта тенденция уже намечалась в предшествующих работах мыслителя. Феноменология, по мысли философа, должна начинаться с непредвзятого поиска близости с тем, что человек переживает, с переживаемым, до того как в дело вступят другие методы исследования. Центральными понятиями у **М.-П.** становятся: плоть, хиазм, приятие. Понятие плоти призвано отобразить единство тела и ↑мира как манифестаций бытия; оно позволяет мыслить тело и мир, не обращаясь к противопоставлению субъект–объект; речь идет о родственности «я» и мира. Понятие плоти относится не только к человеку как воплощенному бытию, но и к миру в целом. **М.-П.** обращается к старинному термину «элемент», который использовался в античности, когда говорилось о воде, воздухе, земле, огне; плоть – это вещь вообще, своего рода воплощенный принцип, привносящий стиль бытия всюду, где обнаруживается даже самая малая его толика. Плоть – это тело до тела, бытие до бытия, плоть всегда уже есть, всегда бытийствует. Тело-субъект и мир включены друг в друга, переплетены друг с другом (хиазм), взаимообратимы. Эту взаимообратимость **М.-П.** называет перцептивной верой, которая предшествует опыту, а следовательно, и традиционно понимаемому восприятию. До любой философии перцептивная вера имеет дело со смутной целостностью, где все существует вместе. Методы познания и доказательства, изобретаемые мышлением, уже присутствуют в этой целостности. Собственное тело не принадлежит полностью «я» – оно в равной мере принадлежит и внешнему миру; тело – это пробел в плоти мира, но не разрывающий бытийную ткань, а скрепляющий ее. Изначальный контакт человека с миром есть одновременное приятие мира человеком и человека миром; этот слой опыта не логико-гносеологический, а бытийный, онтологический. В точке «разрыва–соединения» между плотью мира и плотью человеческого тела возникает вертикальное бытие, где «я» предстает как трансценденция, содержащая в себе опыт пред-мира и задающая ему вертикальное направление.

В работах семантического (↑Семантика) содержания («Проза мира», 1969) **М.-П.** обосновывает причастность человека бытию через язык, речь, а их появление и оформление связывает с особой функцией человеческого тела. Главная цель здесь – понять, каким образом из первичного восприятия и жеста, сопровождающего это восприятие, возникает языковое поведение, какой смысл имеет этот опыт для становления человеческого субъекта. Лингвистический опыт – это высшее достижение человека, показатель его историчности и способности к трансцендированию, благодаря которым совершается развитие человеческой культуры. Поэтому, считает **М.-П.**, анализируя язык, лингвистический опыт в целом, можно прийти к подлинно онтологической позиции, с одной стороны, выявляя перцептивное родство человекам с миром, с другой – создавая «конкретную теорию духа». Для **М.-П.** собственно человеческий (культурный) мир возникает в тот момент, когда складывается система «Я–Другой», когда между телом Я и его сознанием и телом и сознанием Другого появляется внутреннее отношение, когда Другой выступает не как фрагмент мира, а как видение мира и носитель поведения. В этой связи основным показателем человеческого **М.-П.** считает выражение, самовыражение индивида; в лингвистическом опыте, как и в опыте перцептивном, человек не просто переводит в символический (↑Символ) план вырастающие на основе первичного восприятия результаты, а делает это с целью сообщить их Другому. Особое значение в выражении играет индивидуальность субъекта, или, как пишет философ, его стиль. Различие индивидуальных стилей лежит в основе создания смыслов.

Искомый **М.-П.** феномен во многих аспектах сродни произведению искусства. Художник в своем творчестве исходит из первичного отношения к миру, на основе которого только и возможно обладать целостным мироощущением; в художественном творчестве потребность человека в самовыражении и общении с другими проявляется со всей очевидностью. Наиболее соответствующими философскому (феноменологическому) освоению мира **М.-П.** признает художественную литературу (Ф. Стендаль, О. де Бальзак, А. Сент-Экзюпери, С. де Бовуар, Ж.-П. Сартр и др.) и живопись (П. Сезанн, П. Клее, П. О. Ренуар, В. Ван Гог и др.).

Свою историческую концепцию **М.-П.** обосновывает, исходя из дообъективного восприятия времени, первичного по отношению к упорядочивающему сознанию времени. Источником, из которого проистека-

ет поток времени и где сохраняется одновременность и непрерывность исторического бытия и единство мира, является плоть. Дообъективное время присутствует в любом опыте времени и, делая его возможным, воспринимается с необходимостью. Феноменологический подход к истории, по **М.-П.**, требует выявления первофеномена, лежащего в основании фактов, событий, представлений. В основании феноменологии истории лежит нетематизируемый смысл, осуществляющийся в исторической плоти, изначальная историчность. Бытие обладает внутренней ↑интенциональностью, своего рода имманентной телеологией, готовящей человека к социально-историческому бытию. Самим фактом нашего существования мы находимся в контакте с социальным, с ним мы связаны до всякой объективации, оно существует до познания как «глухой вызов». Социальное обретает свое значение на почве человеческого сосуществования Я и Другого, в интерсубъективном (↑Интерсубъективность) мире. Смысл истории является результатом значений, которые исторические субъективности проектируют в недрах сосуществования. В историческом действии случайное выступает в качестве структурирующего начала, а структура рождается в сфере случайного. **М.-П.** подвергает критике гегелевское понимание истории, которую тот отождествляет с философией, представляя философию как размышление об историческом опыте, а историю – как становление философии, этого абсолютного знания, следовательно, как «мертвую» историю. Историческое существование **М.-П.** считал трагедией, в ходе которой человек вступает в схватку с внешними силами, коим он сам причастен. История предлагает человеку «ряды фактов», которые надлежит продолжить в будущее, но не определяет главного из них. Однако это вовсе не означает, что люди могут делать все, что им вздумается, но что бы они ни делали, они всегда идут на риск. Для **М.-П.** главное в истории – чтобы не прерывалась связь времен. Отсюда его глубокое недоверие ко всякого рода революциям, отказывающимся от уже достигнутого.

Соч.: Око и дух. М., 1992.; В защиту философии. М., 1996; Феноменология восприятия. СПб, 1999; Знаки. М., 2001; Видимое и невидимое. Минск, 2006; Structure du comportement. P., 1942; Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste. P., 1947; Les Aventures de la dialectique. P., 1955; Sens et non-sens. P., 1966; La prose du monde. P. 1969; Resumé de cours. P., 1968; L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Main de Biran et Bergson. P., 1978.

Мертон Р.К. – см. **социология знания**

Мид (Mead) **Джордж Герберт** (1863–1931) – амер. философ и социолог, наряду с ↑Ч. Пирсом, ↑У. Джеймсом и ↑Дж. Дьюи классик амер. ↑прагматизма. Изучал философию и психологию в Оберлинском колледже, в Гарвардском ун-те (1887–1888), где его учителями были Дж. Ройс и У. Джеймс, в 1888–1891 гг. – в ун-тах Лейпцига и Берлина. Начал преподавательскую деятельность в ун-те Мичигана, затем был приглашен Дж. Дьюи во вновь организуемый ун-т в Чикаго, где работал до конца жизни. **М.** опубликовал относительно мало работ, причем значительная их часть представляет собой незаконченные рукописи и заметки. Однако его лекции, особенно по социальной психологии, пользовались большой популярностью, а влияние на амер. философию и социальную мысль было весьма велико.

Основная тематика его работ относится к проблемам социального объяснения природы мышления и «Я» человека («Разум, самость и общество с т. зр. социального бихевиориста», 1934), к интерпретации в духе прагматизма генезиса научных понятий («Философия действия», 1938) и к весьма своеобразной («презентистской») концепции реальности, согласно которой реальность, данная человеку, всегда конституируется и существует только в настоящем времени («Философия настоящего», 1932). Заметное влияние на взгляды **М.** оказал дарвинизм, он придерживался установок ↑натурализма. **М.** был также согласен с бихевиоризмом в том, что трактовка отношения между организмом и средой в терминах «стимул» и «реакция» открывает путь к объективным формам познания. Однако собственную концепцию **М.** часто называл «социальным бихевиоризмом», поскольку использовал в ней понятие интроспекции (значимость которой отрицалась основателями бихевиоризма) и считал, что понятия «стимул» и «реакция» применительно к человеку становятся осмысленными только тогда, когда они рассматриваются как аспекты коммуникативных (↑Коммуникация) действий и изучаются не в отрыве от социальных процессов, в контексте которых осуществляются эти действия. В анализе социальных действий **М.** отдавал приоритет социальному над индивидуальным. Поведение приобретает определенный смысл, когда оно связано с исполнением социальных ролей. Его концепция дала начало «символическому интеракционизму», поскольку подчеркивала роль символических и коммуникативных элементов в социальных взаимодействиях.

Соч.: От жеста к символу. Интернализованные другие и самость. Аз и Я. Психология пунитивного правосудия // Американская социологическая мысль. М., 1994; The Philosophy of the Present. Chicago, 1932; Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago, 1934; The Philosophy of the Act. Chicago, 1938.

Мунье (Mousnier) **Эмманюэль** (1905–1950) – основатель и ведущий теоретик фр. ↑персонализма, создатель журнала «*Esprit*» (1932). Философское образование получил в ун-те Гренобля и в Сорбонне.

В основе учения **М.** лежит признание абсолютной ценности личности, находящейся в постоянном твор-

ческом самоосуществлении; личность первична по отношению к любым социальным системам, материальной и экономической необходимости. Непосредственное влияние на формирование взглядов **М.** оказала кризисная ситуация в период между двумя войнами, которую он расценил как общий кризис человека и цивилизации – одновременно экономический и духовный – и выход из которого видел в преобразовании мира на личностных началах. Опираясь на традицию философии субъективности, идущую от Сократа и Августина, и впитывая в себя антропологические идеи Г.В. Лейбница, И. Канта, К. Маркса, †М. Шелера, †А. Бергсона, Н. Бердяева, католик **М.** стремился создать общецивилизационное миропонимание, в центре которого находится человек, «вовлеченный» в судьбу мира, т.е. осмысленно и ответственно присутствующий в мире, и в то же время трансцендирующий – постоянно преодолевающий себя и мир в движении к абсолютному началу (Богу), несоизмеримому с человеком и вместе с тем задающему подлинные жизненные ориентиры. Путем коренного изменения цивилизации **М.** признает революцию – одновременно социально-экономическую и духовную, при этом более всего он полагается на «внутреннюю революцию» человека – на преобразование им своего внутреннего мира через усвоение христианских ценностей. Идеи персонализма **М.** получили широкое распространение в мире. Персоналистски ориентированные философские концепции существуют во многих странах: Италии, Швейцарии, Польше, Венгрии, в Скандинавском регионе, Латинской Америке. Идеи **М.** стали теоретической основой различных направлений теологически ориентированной социальной мысли: «теологии труда», «теологии личности», «теологии революции», «теологии освобождения».

Соч.: Что такое персонализм? М., 1994; Надежда отчаявшихся. М., 1995; Манифест персонализма. М., 1999; Oeuvres. V. 1–4. P., 1961–1962.

Мур (Mooge) **Джордж Эдуард** (1873–1958) – брит. философ, один из основоположников †аналитической философии, неореализма и метаэтических исследований. Преподавал философию в Кембридже (1911–1939) и в ун-тах США (1940–1944). Главный редактор журнала «*Mind*» (1921–1947). Учился у Ф.Г. Брэдли и Дж. Э. МакТаггарта, однако не принял их †абсолютного идеализма и развивал свои взгляды в направлении неореализма. Он отстаивал плюралистическую †онтологию (в противоположность идеалистическому монизму), тезис о независимом существовании реальности и ее познаваемости, антипсихологизм в логике и †эпистемологии. По **М.**, понятие не является ни состоянием, ни частью, ни содержанием сознания, оно не есть также результат абстрагирующей активности сознания. Понятие – независимый и неизменяющийся объект мышления, последняя реальность. Истина суждения не зависит от его отношения к реальности, подобно тому, как истинность суждений математики не зависит от существования ее предметов. Истина – простое понятие, характеризующее отношение понятий в суждении; это свойство не поддается анализу и постигается интуитивно. Суждения о существовании отличаются лишь тем, что включают в себя понятие существования. «Обращение к фактам бесполезно» – это высказывание **М.** является и основанием, и результатом его позиции «концептуального реализма», развитой впоследствии †Б. Расселом и †Л. Витгенштейном в концепции «логического атомизма». Следующий этап эволюции его взглядов – реализм «здравого смысла» как результат понимания того, что объект ложного убеждения (и соответствующее суждение) не существует как факт, иначе это убеждение было бы истинным. Если же ложное убеждение не соотнесено с суждением, то приходится распространить это и на истинное убеждение. **М.** согласен с тем, что истина должна состоять в соответствии суждения с фактом, и дело философии – проанализировать природу этого соответствия.

В области философии морали **М.** занимал позицию †интуитивизма и «негедонистического утилитаризма». Стремясь построить †этику как научное исследование, **М.** обсуждал не только определение «добра», но и логическую правомерность способов *этической аргументации:* «добру как таковому» и «добру как средству» должны соответствовать и разные аргументы. «Добро как таковое» есть простое и неопределимое, интуитивно постигаемое понятие. Любая попытка его определить приводит к †натуралистической ошибке (ее проявления – гедонизм, «метафизическая» этика, этический натурализм и утилитаризм). Определение «добра как средства» основано на интуитивном представлении о «добре как таковом» и на знании причинных зависимостей между поступком и его результатом. Из отождествления ценности и долга с «пользой» следует, согласно **М.**, что утверждение «я морально обязан совершить этот поступок» тождественно утверждению «этот поступок обеспечит наибольшую возможную сумму добра в универсуме». Предположения о существовании Бога и бессмертии души **М.** считает недостаточно обоснованными, поэтому они отсутствуют в его обосновании морали.

Помимо критики отдельных аргументов идеалистов (в частности, Ф.Г. Брэдли) **М.** стремится опровергнуть фундаментальное положение всех идеалистических построений, доказывая необоснованность тезиса о духовной природе реальности. Рассматривая ощущение и восприятие как «знание о» или «осведомленность о» чем-то, он обосновывает отличие ощущений от их предмета. Он утверждает, что логика сознания одинакова в отношении всех его объектов, и существование материальных предметов засвидетельствовано не в меньшей степени, чем существование ощущений: и те и другие непосредственно представлены в сознании. **М.**

исходит из достоверности убеждений «здравого смысла», считая знание о существовании материальных предметов и ↑ «других сознаний» абсолютно достоверным.

М. не построил собственной философской системы и не стремился к этому. Вместе с тем он внес существенный вклад в становление и развитие методов аналитической философии. В его работах можно найти разные формы анализа; заимствованные и критически переосмысленные Л. Витгенштейном, Дж. Уиздомом, Н. Малколмом и др., они во многом определили стиль этого направления в философии.

Соч.: Принципы этики. М., 1984; Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М., 1987; Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993; Природа моральной философии. М., 1999; Principia Ethica. L., 1903; Ethics. L., 1912; Philosophical Studies. L., 1922; Some Main Problems of Philosophy. L., 1953; Philosophical Papers. L., 1959.

Нагель (Nagel) **Эрнст** (1901–1985) – амер. философ, один из ведущих представителей ↑философии науки 20 в. Проф. Колумбийского ун-та (1931–1970). В своей трактовке научного знания **Н.** близок к логическим эмпиристам, разделяя с ними убеждение в том, что логико-математические принципы выражают лингвистические правила, а осмысленность эмпирических высказываний связана с их подтверждаемостью на опыте. Вместе с тем **Н.** выступает против характерного для логического эмпиризма принижения роли теоретических понятий в научном познании и не склонен считать чувственные данные тем фундаментом, на котором можно возвести структуру знания. Выдвигая концепцию «логики без онтологии», **Н.** критикует тех, кто подводит онтологические основания под необходимый характер логических законов, ибо для него это означает игнорирование их нормативной природы. В своей наиболее известной книге «Структура науки» (1961) **Н.** анализирует широкий круг вопросов о природе ↑объяснения, логике научного исследования, структуре научного знания, детерминизме, способах редукции одной теории к другой и т.п. Он детально разрабатывает гипотетико-дедуктивную модель объяснения как единую структуру объяснения для всех наук. В целом свою философскую позицию **Н.** определяет как ↑натурализм, признавая единственным и всеобъемлющим объектом познания природу, которая вмещает в себя локализованные в пространстве и времени физические тела и в которой нет места таинственным оккультным силам и бестелесным духам. Психические явления трактуются им как определенный аспект телесной организации человека, а появление человечества – как «случайное событие» в развитии космоса, однако открыть причинную детерминированность психических, равно как и социальных, процессов предстоит, по мнению **Н.**, в ходе будущих эмпирических исследований.

Соч.: An Introduction to Logic and Scientific Method. N. Y., 1934 (with Cohen M. R.); Principles of the Theory of Probability. Chicago, 1939; Sovereign Reason. Glencoe, 1954; Logic Without Metaphysics. Glencoe, 1956; The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation. N. Y., 1961.

Нанси (Nancy) **Жан-Люк** (р. 1940) – фр. философ, проф. ун-та гуманитарных наук в Страсбурге, бывший директор исследовательского центра «Философия, науки о языке и коммуникация», преподаватель Калифорнийского ун-та (США), содиректор парижского Центра философских исследований политики, один из руководителей Международного философского колледжа в Париже, а также (совм. с ↑Ж. Деррида, Ф. Лаку-Лабартом и Сарой Кофман) проекта книжной серии «Философия в действии». Определяющее философское влияние на **Н.** оказали И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, ↑М. Хайдеггер и Ж. Деррида, что обусловило его устойчивый интерес к «философии на пределе» – к таким ситуациям в философии, когда она ставит под вопрос свою собственную возможность. Первое крупное сочинение **Н.**, «Спекулятивная ремарка» (1973), посвящено «пределу» гегелевской диалектики, а в двух других произведениях первого периода, «*Ego sum*» (1979) и «Категорический императив» (1983), исследуется «предельная ситуация», в какой оказалось картезианское понятие «субъект» и кантовское «закон» в 20 в. После публикации работы о ↑Ж. Лакане «Заголовок письма» (1973) **Н.** занимается исследованием взаимоотношений философии и литературы (см. сочинения «Логодедалус» и «Литературный абсолют», совм. с Ф. Лаку-Лабартом). Работы второго периода творчества **Н.** посвящены феномену «сообщества» (*communauté*), понимаемому не как организованная тотальность или всеобщность, а как сеть ↑сингулярностей, каждая из которых выставляет другие на грань существования, заставляет обнажить их собственный предел. Этот период открывается исследованием «Разделение голосов» (1982), в котором критикуется ↑герменевтика и утверждается изначальная плюральность смысла. Критический анализ «смысла» как чего-то противоположного означиванию, сигнификации, продолжается в работе «Забвение философии» (1986). В книге «Непроизводящее сообщество», ставшей самой известной работой **Н.**, предпринимается анализ сообщества, не совершающего определенной «работы» и в этом смысле далекого от завершенности «произведения». Члены этого сообщества, по **Н.**, реализуют себя через причастность этой, в том числе институциональной, открытости. Это же исследование продолжается в «Опыте свободы» (1988), но уже в онтологическом плане. В последнее время **Н.** работает над проблемами «конца искусства», а также другими аспектами темы «мысли на пределе». Специального упоминания заслуживает интерес **Н.** к таким теоретическим и в то же время политически за-

ряженным проблемам, как «мондиализация», христианство, демократия. **Н.** продолжает развивать свою оригинальную философию «бытия-в-месте» («*être-en-commun*»), опираясь на самый разнообразный материал.

Соч.: О событии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991; Сегодня // Ad Marginem'93. М., 1994; Corpus. M., 1999; Очевидность фильма, Аббас Киаростами // Синий диван. 2004, № 4; Бытие, единичное, множественное. Минск, 2004; Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле // Синий диван. 2006, № 9; La remarque spéculative. P., 1973; Logodaedalus. P., 1975; Le partage des voix. P., 1982; La communauté désoeuvrée. P., 1983; Des lieux divins. P., 1987; L'experience de la liberté. P., 1988; The Birth to Presence. Stanford, 1992; Le sens du monde. P., 1993; Les Muses. P., 1994; Hegel. L'inquiétude du négatif, 1997; La pensée dérobée. P., 2001; La création du monde ou la mondialisation. P., 2002; La déclosion (Déconstruction du christianisme, 1). P., 2005; Vérité de la démocratie. P., 2008.

Лит.: *Рыклин М.* Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М., 2002.

Наторп П. – см. **неокантианство**

Нейрат (Neurath) **Отто** (1882–1945) – австр. философ и социолог; видный представитель ↑логического позитивизма. Изучал политическую экономию, математику, историю и философию в ун-тах Вены и Берлина. **Н.** отличался энциклопедической широтой интересов, его работы посвящены социологии и истории, экономике и социальному планированию, ↑философии науки и философии образования. По своим политическим взглядам **Н.** был независимым социалистом. В 1919 руководил отделом планирования в социал-демократическом правительстве Баварии, а затем и кратковременной Баварской Советской Республики. Хотя **Н.** формально не был членом партии, после падения коммунистического правительства на некоторое время он был заключен в тюрьму, после чего в 1920 вернулся в Вену. Принимал активное участие в создании и работе ↑Венского кружка, являясь, по словам ↑Р. Карнапа, его «локомотивом». Вместе с Г. Ганом и Р. Карнапом написал в 1929 манифест «Научное миропонимание: Венский кружок», он также был одним из основателей Общества ↑Эрнста Маха, популяризировавшего идеи Венского кружка. Ключевыми для **Н.** были идеи физикализма и унифицированной науки. В основу универсального языка науки должен быть положен язык физики как лидирующей научной дисциплины. ↑Физикализм также соответствовал его эмпирицистской установке и концепции ↑протокольных предложений, о природе которых между ним и Р. Карнапом шел принципиальный спор. **Н.** даже убеждал коллег по Венскому кружку отказаться от слова ↑«позитивизм» и заменить его физикализмом. Этим он, как социалист, надеялся отвести от новой научной философии Венского кружка критику марксистами позитивизма как «буржуазной философии». **Н.** полагал, что физикализм в ряде важных моментов близок к материализму и вместе с тем не страдает характерными для последнего догматическими допущениями. Любопытно, что с этими идеями он совершил поездку в Советский Союз, надеясь убедить Сталина и его идеологов принять физикализм в качестве официальной пролетарской философии. Разумеется, из этой затеи ничего не вышло. В 1930-е гг. **Н.** выдвинул проект издания международной энциклопедии унифицированной науки, включающей разделы: основоположения унифицированной науки, систематизация наук, интеграция наук, образцы применения этого учения. В проекте подчеркивался интерсубъективно-значимый, коллективный характер работы над проектом. С этим были связаны поиски **Н.** единого арсенала понятий, «символики, очищенной от шлаков исторического языка». Деятельность по созданию оснований унифицированной науки он считал главной задачей философии, ориентирующейся на рациональность научного типа и выполняющей роль философии и логики науки. В составе унифицированного языка науки – «универсального сленга» (Universalslang) – не должно быть места метафизическим (↑Метафизика) понятиям, не имеющим эмпирического содержания или логического эквивалента. Неточные понятия должны «очищаться», причем это может быть длительным процессом, выполняемым несколькими поколениями людей. Со временем этот универсальный язык должен войти в жизнь и стать естественным языком.

Теоретические работы **Н.** были тесно связаны с его философией образования и социал-реформистской позицией. Он много преподавал в Венском ун-те для рабочих, считал, что нужно сделать науку доступной широким массам, а пролетариат – «носителем науки без метафизики». **Н.** принадлежат оригинальные разработки по визуальному представлению экономико-статистических данных и визуальной педагогике. В 1934 он эмигрировал в Голландию, где основал «Фонд визуального обучения» и Институт единой науки. В 1940 перебрался в Англию, где преподавал в Оксфорде.

Соч.: История античного хозяйства. Харьков, 1924; Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. М., 2006 (избр. статьи и библ.); Empirische Sociologie. W., 1931; Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus. Fr./M., 1979; Gesammelte philosophische und methodologische Schriften. W., 1981; Philosophical Papers: 1913–1946. Dordrecht, 1983.

Нельсон Л. – см. **неокантианство**

Нозик (Nozick) **Роберт** (1938–2002) – амер. философ; наряду с ↑Дж. Ролзом, Дж. Бьюкененом и Д. Готье его причисляют к исследователям, возродившим в 20 в. теорию общественного договора. Его философские

труды характеризуются разнообразием подходов, затрагивая, помимо ↑политической философии, такие дисциплины как ↑теория познания, ↑этика и теория рациональности.

Первая книга **Н.** оказалась одновременно и самой влиятельной. В работе «Анархия, государство, утопия» (1974) **Н.** представляет набросок либертарианской теории договора (↑Либертарианство); используя эгалитаристский подход к вопросу о распределительной справедливости, представленный в «Теории справедливости» (1971) Дж. Ролза, он создает собственное, базирующееся на работах Дж. Локка оправдание «минимального государства». Согласно **Н.**, человек обладает правом собственности, прежде всего, как минимум, на себя самого, затем – на свой труд и, наконец, на все, что он приобрел благодаря собственному труду. Право собственности, согласно **Н.**, может возникнуть только двумя способами: посредством первичного присвоения либо посредством обмена. Основная функция государства состоит в защите прав собственности своих граждан. Права собственности столь фундаментально определяют гражданина, что перераспределение, рассматриваемое Дж. Ролзом как осуществляющееся в пользу наименее имущих, для **Н.** равнозначно экспроприации. Согласно модели естественного состояния **Н.**, само государство развивается из многочисленных «агентств по защите», конкурирующих в деле охраны прав собственности индивида. В результате своего рода дезорганизации рынка появляется доминирующее агентство по защите, выстоявшее в конкурентной борьбе и добившееся монополии в деле защиты граждан (монополии власти); таким доминирующим агентством по защите и становится государство. Дедуктивным способом выведя понятие государства, **Н.** прикладывает много сил, чтобы доказать, что его концепция минимального государства не может быть правильным образом расширена. Одновременно **Н.** в своей концепции отходит от анархо-синдикализма (М. Ротбард), пытаясь показать, что всякая теория анархической организации упирается в его идею «минимального государства».

Для праволибертарной, как и для леволибертарной дискуссии о политической легитимности проект **Н.** – центральная тема. Главным объектом критики становится его концепция собственности, равно как и редуцирование им автономности к концепции собственности на самого себя и самим собою произведенное, а также то обстоятельство, что эта правовая концепция лишь постулируется, не становясь предметом обсуждения.

Вторым важным достижением мысли **Н.** стала его книга «Философские разъяснения» (1981). В этой многослойной работе **Н.** выходит в сферу «первой философии». Он начинает с теории персональной идентичности, где Я мыслится не как заведомо данная сущность, но как синтетический результат. Центральным элементом Я оказывается рефлексивное самосознание. Обладание Я, согласно **Н.**, лучше всего может быть сформулировано как «рефлексивное само-отношение». В дальнейшем **Н.** развивает собственное определение знания, равно как и недетерминистскую теорию свободы воли, примыкающую к квантово-механической концепции. Частью данной работы является и этическая теория. В ней индивиды определяются как «ценностно ориентированные Я», которые выстраивают собственные сбалансированные этические концепции на основе соображений телеологического, деонтологического и консеквенциалистского порядка. Согласно **Н.**, посредством контекстуализации поиска ценностей, а также ввиду прагматического горизонта этического действия происходит сближение личностного интереса и морали. Как и при определении свободы воли, здесь происходит дальнейшее формирование Я. В дополнение к своей этической аргументации, **Н.** формулирует понятие ценности, именуемое *реализационализмом*. По его мнению, «ценность» скорее не открывают, а выбирают; по своей сути ценность есть нечто внешнее в отношении наших желаний и оценок: однажды избранная ценность в дальнейшем уже не подвержена нашему влиянию.

В 1993 вышел доклад **Н.** о теории рациональности – «Природа рациональности». В нем он попытался расширить классическую теорию решений в двух аспектах: внутренней ценности действий, которую он определяет как символическую пользу, и эволюционного приспособления. Символическая польза решения является внутренней и заключается в самом действии, будь то его значимость для действующего или же проявление действующим ценностей в отношении другого. Ценность решения заключена не в одной лишь ожидаемой пользе, но в сумме ожидаемой и символической пользы. Данная постановка вопроса влечет определенные последствия для классических проблем теории принятия решений. В эволюционном аспекте теория **Н.** пытается провести аналогию между рациональными убеждениями и нейронными сетями. Рациональные убеждения являются подлинными убеждениями. Процедуры, методы, а также гипотезы, регулярно приводящие к истинным убеждениям, тесно соединяются с ними, в то время как процедуры, методы и т.д., приводящие к неистинным убеждениям, выбраковываются эволюционным способом. Т.о., рациональность превращается в некую процедуру, при которой нахождение истины есть телеологический процесс, ограниченный лишь в объективном смысле, поскольку истина может заключаться как в натурфилософском смысле объективности, так и в смысле общественной теории ↑интерсубъективности.

В последней работе **Н.** «Инвариантности» (2001) вновь обсуждается заявленная в подзаголовке структура объективного мира, однако тематика работы шире. Основываясь на квантово-механической теории, **Н.** задается вопросом о вневременности истины. Видимая истина базируется лишь на определенного вида кон-

струкции восприятия этой истины. Наряду с теорией истины, **Н.** продолжает плести нити своей этической теории, безусловно, в контексте его т.н. «генеалогии этики» – в противоположность нормативной теории ↑этики. Согласно **Н.**, координация действий ко взаимной пользе является целью морали, вырабатывающейся в процессе эволюционного развития. Телеологические, деонтологические и консеквенталистские подходы снова сплетаются у **Н.** в единый континуум. Здесь, как и ранее в работе «Оглядываясь на жизнь» (1989), концепция правовой морали **Н.** обретает более широкое, выходящее за пределы либертарианских принципов его раннего мышления, основание.

Наряду с монографиями, **Н.** опубликовал два сборника статей: «Оглядываясь на жизнь» и «Сократические головоломки» (1997). В обеих работах обсуждается безбрежное разнообразие тем, на которые распространялись философские интересы **Н.** Первый сборник, в соответствии со своим подзаголовком, содержит философские медитации и имеет несколько эссеистический характер. Представленные в «Сократических головоломках» темы обсуждаются в существенно более научном, убедительном и детальном ключе. В первой работе обсуждаются, напр., темы ↑смерти, любви и сущности Бога; во второй – проблема Ньюкомба, проблема межперсональной пользы или значимости голоса в рамках теории общественного выбора (*public choice theory*).

Философия **Н.** подкупает своей блестяще выстроенной аргументацией и высоким креативным потенциалом. При этом его работы скорее провоцируют дебаты, нежели приводят к окончательным ответам. Систематическое изложение часто оказывается слабой стороной **Н.** Его большие работы, при всей убедительности отдельных аргументов, часто обнаруживают запутанную структуру, а стилистические качества аргументации скрывают существенные недостатки теорий **Н.** Практически во всех книгах **Н.** прослеживается использование, по сути дела, дилетантских методических и аргументационных приемов (из таких областей, как экономика, биология, физика и др.). Посредством этих внешних источников и связанных с ними исследовательских методов **Н.** часто удается предложить новые перспективы рассмотрения традиционных философских проблем. Критика этих теоретических ходов связана с вопросом, насколько допустимы те параллели, на которые опирается в своих рассуждениях **Н.**, и насколько его непрофессиональное знание различных теоретических областей отражает действительное состояние науки и научных дискуссий в соответствующих предметных областях.

Соч.: Анархия, государство и утопия. М., 2008; Philosophical Explanations. Cambridge, 1981; The Examined Life. Philosophical Meditations. N. Y., 1989; The Nature of Rationality. Princeton, 1993; Socratic Puzzles. Cambridge, 1997; Invariances. The Structure of the Objective World. Cambridge, 2001.

Лит.: Paul J. (Ed.) Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia, Oxford, 1982; Schmidtz D. (Ed.) Robert Nozick. Cambridge, 2002; Social Philosophy and Policy. V. 22/1. Cambridge, 2005; *Wolff J.* Robert Nozick. Property, Justice and the Minimal State. Cambridge, 1991.

Ортега-и-Гассет (Ortega y Gasset) **Хосе** (1883–1955) – исп. философ, создатель учения рациовитализма. Окончил Мадридский ун-т, получив докторскую степень; в 1910 возглавил кафедру метафизики. В 1905–1907 и 1910–1911 гг. учился в Германии. Вернувшись в Испанию, в 1923 г. основал журнал «Revista de Occidente» («Западный журнал»), ставший одним из центров интеллектуальной жизни страны. Инициатор перевода на исп. язык работ ↑О. Шпенглера, ↑Э. Гуссерля, ↑М. Шелера, ↑М. Хайдеггера, ↑Ф. Брентано, ↑Й. Хейзинги и др., положивших начало «Библиотеке идей XX века». После установления в Испании республики **О.** был избран депутатом Кортесов, но сложил с себя полномочия: будучи сторонником республики как идеала, он не принял ее такой, какой она создавалась реально. После прихода к власти Ф. Франко покинул Испанию и вернулся на родину лишь в 1945.

О. признавал кризис европейской культуры, связывая его с кризисом «чистого разума» рационалистической философии и обращался к понятию «жизнь человека» в ее изначальной реальности, к первоначальному Я, которое пребывает в непрерывном становлении и поэтому неподвластно анализу с позиций рационалистического разума. Ставя вопрос о создании новой формы рациональности, **О.** ввел понятие «жизненный разум», с которым должен сообразовываться чистый разум. **О.** понимает человеческую жизнь как «столкновение «я» и его обстоятельств, как динамический диалог между индивидуумом и миром». Мир, реальность, согласно **О.**, всегда упорядочен, структурирован, представляя собой не сумму вещей, но «горизонт целостности, превосходящий вещное и отличный от него». Организующий принцип познания мира – перспектива. Согласно **О.**, познающий человек конструирует мир в «перспективу», определяемую его местонахождением в природной и исторической реальности. При этом реальность в свою очередь влияет на формирование перспективы – в этом отличие перспективизма **О.** от перспективизма Ф. Ницше. Каждая перспектива предполагает желание, воображение, оценку. Человеческое существование есть спонтанная деятельность, где действие предшествует теории, а практика – это незаданное, свободное и ответственное творчество, а не приспособление.

О. выдвинул предположение, что культура состоит из двух видов идей: идей-верований, в которых человек живет, идей-«счастливых мыслей», рождающихся там, откуда «ушли верования». Идеи-«счастливые мысли» создают ↑воображаемые миры, составляющие мир культуры, существующий наряду с ↑«жизненным миром» человека.

Философия истории и социологии **О.** укоренены в его учении о «радикальной реальности человеческой жизни». Человек есть драма, разыгрывающаяся в определенных обстоятельствах и проявляющаяся во времени. Благодаря накопленному в течение жизни опыту, человек твердо знает, кем он быть не собирается, – и в этом смысле прошлое онтологически сохраняется в жизни как настоящее, определяя выбор человека в данный момент времени. Таким образом, история – единственный путь к самоопределению нашего бытия в мире, а исторический разум – единственное средство познания жизни. В социологии наиболее известна работа **О.** «Восстание масс». Общество **О.** рассматривал как динамическое единство двух элементов — элиты и человека-массы. Критерий выделения элиты – этический: предъявление к себе более высоких требований, чем к другим. Нормальные взаимоотношения этих элементов социальной структуры состоят в подчинении массы культурно-творческому меньшинству. Особенностью современного кризисного состояния европейской цивилизации является восстание человека-массы против элиты. Следствие этого восстания – катастрофическое снижение культурных стандартов, нивелировка личности в массе и конформизм. Ортега оказал большое влияние на европейскую социологию, одним из первых поставив проблему «массового общества» и «массовой культуры».

Соч.: Что такое философия. М., 1991; Эстетика. Философия культуры. М., 1991; Дегуманизация искусства и другие работы. М., 1991; Веласкес. Гойя. М., 1997; Избранные труды. М., 1997; Размышления о «Дон Кихоте». СПб., 1997; Восстание масс. М., 2001; Obras completas. V. 1–9. Madrid, 1953–1971.

Остин (Austin) **Джон Лэнгшоу** (1911–1960) – брит. аналитический философ, представитель лингвистической философии (см. ↑Философия обыденного языка). Проф. Оксфордского ун-та (1952–1960). Не стремясь к созданию систематической философии, **О.** видел главную задачу философского исследования в прояснении выражений обыденного языка и выявлении некорректного употребления этих выражений философами. По мнению **О.**, проблема является философской в силу своей запутанности; как только в ее понимании достигается ясность, проблема становится научной. Однако для **О.** исследование обыденного языка ценно не столько своей антиметафизической направленностью, сколько возможностью постичь феномен языка. Рассматривая язык с эмпирических позиций, т.е. как множество конкретных высказываний, произносимых в конкретных ситуациях, О. сначала предложил различать «констатирующие» и «перформативные» высказывания. Если первые сообщают о некотором факте и поэтому могут быть истинными или ложными, то вторые представляют собой совершение некоторого действия и могут быть удачными или неудачными в зависимости от успешности этого действия. Не найдя в дальнейшем адекватного критерия различения этих двух видов высказываний, **О.** пришел к выводу, что любое высказывание является перформативным. В результате он сформулировал понятие ↑речевого акта, который определил как целостное образование, состоящее из «локутивного акта» (акта говорения как такового, т.е. произнесения звуков, имеющих значение), «иллокутивного акта» (произнесения фразы с разной «силой» – как вопроса, сообщения, просьбы, вердикта и т.п.) и «перлокутивного акта» (произнесения слов с целью побуждения слушателя к совершению определенных действий). Наибольшее внимание **О.** уделил разработке теории «иллокутивных сил» как зависящих от контекста «аспектов значимости» высказывания. Созданная **О.** теория речевых актов представляет большой интерес не только для философов, но и лингвистов. Обратившись к проблеме восприятия, **О.** подверг критике теорию чувственных данных, согласно которой человек непосредственно воспринимает не материальные вещи, а некоторые субъективные сущности, репрезентирующие в его сознании эти вещи. Разбирая аргумент от иллюзии как основной довод в пользу этой теории, **О.** показал, что проблемы, связанные с иллюзиями, галлюцинациями и т.п., обязаны своим возникновением ошибочному анализу, который философы дают таким словам обыденного языка, как «казаться», «выглядеть», «настоящий» и др., тогда как в том, как описывают свой перцептивный опыт обычные люди, нет ничего неправильного. **О.** выступил в защиту корреспондентной теории истины, однако для него соответствие истинных утверждений фактам состоит не в структурном сходстве между миром и отображением этого мира в языке, а является чисто конвенциональным. Благодаря своим значениям выражения обыденного языка конвенционально скоррелированы с определенными типами ситуаций, объектов и т.п., и если в каком-то конкретном случае предложение применяется к ситуации скоррелированного с этим предложением типа, то выражаемое им утверждение является истинным. Анализируя проблему знания, **О.** отмечал, что отличие знания от мнения состоит не в психическом состоянии человека (напр., в большей степени убежденности), а в том, что, говоря «я знаю», человек берет на себя определенные обязательства, подкрепляя свои слова собственным авторитетом; когда же человек просто выражает свое мнение, он признает возможность ошибки. О. отверг скептицизм в отношении других сознаний на том основании, что дуализм психических состояний и их физических проявлений, на который опирается этот скептицизм, является «опасным упрощением» по сравнению с тем, как слова «проявление» и «физическое» употребляются в обыденной речи.

Соч.: Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. М., 1986; Истина // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Из-

бранное. М., 1999; Три способа пролить чернила. СПб., 2006; Philosophical Papers. Oxford, 1961; Sense and Sensibilia. Oxford, 1962.

Пассмор (Passmore) **Джон Артур** (1914–2004) – австрал. философ, проф. Австралийского национального ун-та (1959–1979). Область исследовательских интересов **П.** включает историю философии, философские проблемы экологии, философию образования и ↑философию науки. Наибольшую известность **П.** приобрел благодаря своей книге «Сто лет философии» (1957), в которой представил развитие западной философии в период с сер. 19 в. до сер. 20 в. «с английской т. зр.», т.е. сосредоточив внимание на авторах и идеях, фигурировавших в философских дискуссиях, которые велись в Англии этого периода, а также таких областях, как логика, эпистемология и ↑метафизика. Пассмор является одним из зачинателей того, что впоследствии было названо «прикладной философией». Наиболее широкое обсуждение и критику вызвал его философский подход к экологическим проблемам. Признавая устрашающий характер совр. экологического кризиса и настаивая на острой необходимости прекращения неограниченной эксплуатации природных богатств, **П.**, тем не менее, не согласен с теми, кто видит в цивилизации врага природы и требует радикального изменения отношения человека к природе и создания особой экологической этики на основе новой антисциентистской метафизики и религии. Утилитарное и инструментальное отношение к природе заложено, по мнению **П.**, в стоической и христианской традициях, однако в западной культуре имеются и другие традиции (напр., традиция научного рационализма), которые располагают необходимыми этическими и интеллектуальными ресурсами для преодоления экологического кризиса. На смену безответственному антропоцентризму, считает **П.**, должен прийти «экологически просвещенный антропоцентризм», предполагающий бережное преобразующее воздействие человека на природу, опирающееся на научно-технические знания.

Соч.: Краткий обзор отношений между культурой, интеллектом и природой // Общество и культура. Проблемы множественности культур. Ч. II. М., 1988; Философское рассуждение // Путь. 1995, № 8; Сто лет философии. М., 1998; Совр. философы. М., 2002; The Perfectibility of Man. L., 1970; Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions. L., 1974.

Патнэм (Putnam) **Хилари** (р. 1926) – амер. философ и логик. Учился в ун-те шт. Пенсильвания и в Гарварде. В 1951 защитил докторскую диссертацию в Калифорнийском ун-те (Лос-Анджелес). Преподавал в Северо-Западном ун-те, Принстонском ун-те, Массачусетском технологическом ин-те; с 1965 – проф. Гарвардского ун-та. Учителями были ↑Г. Рейхенбах, ↑Р. Карнап и ↑У.В.О. Куайн, однако на последующее развитие идей **П.** серьезное влияние оказали американские прагматисты (↑Прагматизм) и поздний ↑Л. Витгенштейн. Воспитанный в традициях ↑аналитической философии и занимавший в ней ведущие позиции, **П.** с сер. 1980-х выступает с резкой критикой этого философского направления. Философские интересы **П.** охватывают ↑философию науки и ↑философию сознания, философию математики и ↑философию языка, логику и ↑эпистемологию, ↑метафизику и ↑этику.

На начальном этапе своего творчества **П.** основное внимание уделял математической логике и философским проблемам математики, физики, квантовой механики, космологии и т.п. Совместно с М. Дэвисом и Дж. Робинсон он внес важный вклад в доказательство неразрешимости десятой проблемы Д. Гильберта. В философии математики **П.** выступил в защиту реализма против ↑номинализма и ↑конвенционализма. Наряду с У.В.О. Куайном, он разрабатывал идею, что без постулирования существования абстрактных математических объектов (множеств, чисел и функций) совр. наука невозможна в принципе, т.к. без них нельзя сформулировать большинство научных положений и законов. По мнению **П.**, математика, будучи не чисто логическим, а «квазиэмпирическим» исследованием, является подтвержденной в той же степени, в какой подтверждены использующие ее научные теории, а математические объекты относятся к той же категории вещей, что и теоретические объекты. Этот вывод **П.** обосновывал тем, что проверку опытом проходят не отдельные научные положения, а теории в целом (↑Дюэма–Куайна тезис). Логика, подобно математике, также не является, согласно **П.**, полностью защищенной от пересмотра в ходе развития науки. В целом в этот период **П.** стоял на позициях ↑научного реализма, выдвигая в его защиту тот аргумент, что без признания существования теоретических объектов успех науки был бы «чудом».

В 1960-е гг. **П.** предложил новый подход к решению психофизической проблемы (*mind-body problem*), получивший название ↑функционализма. В отличие от физикалисткого варианта теории психофизического тождества, функционализм отождествляет психические состояния не с физическими, а с «функциональными» состояниями мозга, которые определяются через их каузальные взаимоотношения с сенсорными входными данными, поведенческими выходными данными и друг с другом. Важной заслугой **П.** считается то, что он подчеркнул множественную реализуемость функциональных состояний: одна и та же «функциональная роль» может быть осуществлена с помощью разных физических носителей. **П.** предпринял несколько попыток описать «функциональную организацию» мозга, используя формализмы теории машин Тьюринга, теорию вероятностных конечных автоматов и т.п., но полученные результаты не позволили объяснить качественную субъек-

тивность и ↑интенциональность психических состояний, а также не учитывали обусловленность содержания мыслей индивида внешними факторами. В итоге в конце 1980-х гг. **П.** отказался от функционализма, который, тем не менее, остается важным направлением в совр. философии сознания и когнитивной науке.

К экстерналистской трактовке мысленного содержания **П.** пришел в ходе своих исследований по философии языка. В конце 1960-х гг. **П.**, наряду с ↑С. Крипке и др., разработал «новую», «каузальную», теорию референции. Согласно этой теории, референция таких лингвистических выражений, как термины естественных классов («вода», «тигр», «атом» и т.п.), определяется не «ментальными образами», локализованными в головах отдельных людей, а устанавливается благодаря действию внешних факторов: социального, в силу существования «лингвистического разделения труда», и природного, в силу наличия у членов естественных классов общей внутренней природы. Если социальный фактор означает, что вопрос о референции терминов естественных классов, как правило, решается экспертами в соответствующей области знания, то природный фактор указывает на необходимость каузального взаимодействия между носителями языка и объектами окружающего мира при определении референции используемых ими терминов. Для обоснования своей теории **П.** предлагает несколько мысленных экспериментов, среди которых наибольшую известность приобрел пример с Землей-Двойником. Вместе с тем **П.** не сводит значение термина к его референции, а трактует его как «вектор», образованный из нескольких компонентов, отражающих различные аспекты употребления этого термина (синтаксические и семантические маркеры, стереотип и т.п.). В значении термина можно выделить относительно устойчивое «ядро», фиксирующее то общее, что имеется у всех правильных употреблений данного термина. Инвариантность этого ядра обусловливает непрерывность в эволюции значений термина, а в случае научных терминов, которые в большинстве своем являются терминами естественных классов, она обеспечивает преемственность в развитии научных теорий. Этот аспект своей теории значения **П.** использовал в качестве аргумента против тезиса ↑Т. Куна о несоизмеримости научных теорий.

Размышления над природой референции и теми трудностями, с которыми столкнулся научный реализм, опирающийся на корреспондентную теорию истины (непостижимость отношения «соответствия», возможность эмпирически эквивалентных, но логически несовместимых теорий и др.), заставили **П.** пересмотреть свою позицию. Обвинив научный реализм в «метафизичности» и выдвинув против него ряд аргументов, ставших позднее предметом острых споров (теоретико-модельный аргумент, аргумент о «мозгах в сосуде» и др.), **П.** в конце 1970-х гг. сформулировал концепцию «внутреннего реализма», согласно которой истина представляет собой идеализированную рациональную приемлемость и ее критериями служат когерентность, простота, операциональная применимость и т.п. Мир состоит не из множества независимых от сознания объектов, а членится на объекты нами в соответствии с той или иной концептуальной схемой. Свою задачу **П.** видел в том, чтобы преодолеть в своей новой трактовке реализма такие антитезы, как «объективное–субъективное», «факт–ценность» и др. В работах **П.** 1980-х гг. стала усиливаться гуманистическая направленность его философии, выразившаяся в требовании «реализма с человеческим лицом». В 1990-е гг. под влиянием идей прагматистов и позднего Л. Витгенштейна **П.** отказался от внутреннего реализма на том основании, что он непоследовательно соединяет элементы идеализма и реализма, и создал новую концепцию, которую назвал «естественным реализмом» и которая представляет собой вариант непосредственного реализма. **П.** пришел к выводу, что решить многие философские проблемы можно, лишь отказавшись от господствующей в совр. философии «картезианской» трактовки психического как некоторой области взаимодействия между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира и рассматривая чувственный опыт как непосредственное переживание организмом различных аспектов мира.

В ходе своей философской эволюции **П.** изменил отношение к ↑аналитической философии, но если вначале он критиковал ее за метафизичность, то в последующем ее главный порок стал усматривать в том, что она превратилась в занятие для немногих профессионалов, отстранилась от живого диалога с предшествующей философией и утратила гуманистический характер. Определив назначение философии как состоящее в том, чтобы стремиться «спасти» и «освободить» мир, **П.** в последние годы главное внимание уделяет нравственным и социальным проблемам, занимается возрождением американского прагматизма и исследованием континентальной философии. Важное место в его исследованиях отводится теме иудаизма.

Соч.: Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982; Как нельзя говорить о значении // Структура и развитие науки. М., 1978; Реализм с человеческим лицом // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Философия сознания. М., 1998; Разум, истина и история. М., 2002; Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers. V. 1. Cambridge, 1975; Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. V. 2. Cambridge, 1975; Meaning and Moral Sciences. L., 1978; Realism and Reason. Philosophical Papers. V. 3. Cambridge, 1983; The Many Faces of Realism. LaSalle, 1987; Representation and Reality. Cambridge, 1989; Realism with a Human Face. Cambridge, 1990; Words and Life. Cambridge, 1994; Pragmatism: An Open Question. Oxford, 1995; The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and

Other Essays. Cambridge, 2002; Ethics Without Ontology. Cambridge, 2004.

Лит.: Макеева Л.Б. Философия Х. Патнэма. М. 1996; *Пассмор Дж.* Совр. философы. М., 2002; Clark P., Hale B. (Eds.) Reading Putnam. Cambridge, 1995.

Паточка (Patocka) **Ян** (1907–1977) – чешск. философ. Изучал романистику, славистику и философию сначала в Карловом ун-те в Праге, затем в Сорбонне (где впервые услышал ↑Э. Гуссерля). В 1931 защитил диссертацию «Понятие очевидности и его значение для поэтики», после чего продолжил обучение в Берлине (у ↑Н. Гартмана и В. Йегера) и во Фрейбурге (у Э. Гуссерля и ↑М. Хайдеггера). До 1944 – гимназический учитель в Праге, после войны до 1949 – доцент Карлова ун-та. Вынужден оставить ун-т по политическим причинам. До 1954 работает в библиотеке ↑Т. Г. Масарика, а с 1958 – в библиотеке Института философии Академии наук. В 1960–1970-е гг. – проф. Карлова ун-та, гостевой проф. в ун-тах Левена, Фрейбурга, Майнца и др. В 1972 по политическим причинам отправлен на пенсию. В 1977 – один из авторов «Хартии 77» (вместе с Вацлавом Гавелом). В том же году умер после пристрастного допроса в полиции.

Начав с разработки трансцендентальной ↑феноменологии во вполне гуссерлевском ключе, **П.** очень скоро подверг позицию учителя решительной критике. Естественно-природный мир для **П.** – не просто ↑горизонт опыта, но прежде всего целостность, совокупность взаимосвязей и «указаний» на смысл бытия. Человек, будучи существом, открытым этому «показу», должен рассматриваться философией не в качестве завершенного в себе субъекта, а в качестве деятельного «sum» («существую»). Свое учение **П.** обозначает как «а-субъективную феноменологию». Критикуя гуссерлевский идеал абсолютной рефлексивной очевидности, **П.** подчеркивает, что всякая рефлексия – постольку, поскольку она развертывается во времени, – содержит внутри себя «темный осадок», принципиально не поддающийся рефлексии. В этом пункте своей концепции **П.** сближается с такими современниками, как ↑К. Ясперс, М. Хайдеггер, ↑Ж.-П. Сартр, ↑Э. Финк, ↑Х. Арендт. Исходя из понимания человека как телесного (↑Тело) существа, **П.** развивает оригинальную концепцию «экзистенциальной подвижности» человека. В ней исследуются такие основные модусы, как «укоренение», «самопродолжение», «прорыв». В последнем из названных модусов **П.** усматривает важное дополнение к хайдеггеровской аналитике ↑Dasein. От М. Хайдеггера и Э. Финка **П.** отличает также особое внимание к феномену ответственности. В полном согласии со своей философской позицией **П.** активно солидаризируется со всеми, кто в своем неприятии лжи способен отказаться от комфорта. Участие **П.** в политической борьбе – продолжение его философии.

Соч.: Ausgewälte Schriften. Bd. 1–5. W., 1987–1992; Philosophie, phenomenologie, politique. Grenoble, 1992.

Пиаже (Piaget) **Жан** (1896–1980) – швейц. психолог, логик и философ, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии. Проф. ун-тов Невшателя (1923–1929), Женевы (с 1929) и Лозанны (1937–1954). Основатель Международного центра генетической эпистемологии (1955). В ранних работах (1921–1925) ключом к пониманию мышления ребенка **П.** считал анализ детской речи («Речь и мышление ребенка», 1923), при этом в качестве ведущего фактора интеллектуального развития рассматривались процессы социализации. В последующем источник формирования и развития детской мысли **П.** усматривает в *действиях с вещами*. Согласно операциональной концепции интеллекта («Психология интеллекта», 1946), функционирование и развитие психики совершается в рамках адаптации индивида к среде – ассимиляции данного материала уже имеющимися у индивида схемами поведения, а также приспособления (аккомодации) этих схем к конкретным ситуациям. Высшей формой уравновешивания субъекта и объекта является образование операциональных структур. *Операция*, по **П.**, представляет собой «внутреннее действие» субъекта, генетически производное от внешнего, предметного действия и скоординированное с другими действиями в определенную систему.

П. выделил четыре основные стадии развития интеллекта: сенсомоторную, дооперациональную, стадию конкретных операций, стадию формальных операций. Он внес значительный вклад в психологию мышления, детскую психологию, в разработку проблем взаимоотношения психологии и логики. Логика, по **П.**, является идеальной моделью мышления, и она не нуждается в апелляции к психологическим фактам. Между логикой и психологией существует определенное соответствие (но не параллелизм), поскольку психология анализирует конечные положения равновесия, которых достигает развитый интеллект. Синтез логических и психологических воззрений **П.** нашел выражение в концепции *генетической эпистемологии*, в основе которой лежит принцип возрастания инвариантности знания субъекта об объекте под влиянием изменения условий опыта. Генетическая эпистемология разрабатывает общие вопросы методологии и теории познания, исходя из результатов экспериментальных психологических исследований и широко используя аппарат совр. логики и математики.

Соч.: Генезис элементарных логических структур. М., 1963 (в соавторстве с Б. Инельдер); Роль действия в формировании мышления // Вопросы психологии. 1965, № 6; Психология, междисциплинарные связи и система наук // Вопросы философии. 1966, № 12; Избранные психологические труды. М., 1969; Психогенез знаний и его эпистемологическое значение // Семиотика. М., 1983, Схемы действия и усвоение языка // Там же; Речь и мышление ребенка. М., 1994.

Пирс (Peirce) **Чарлз Сандерс** (1839–1914) – амер. философ, логик, математик, естествоиспытатель, родоначальник ↑прагматизма. Родился в семье проф. математики Гарвардского ун-та, с детства готовился к научной карьере. Изучал математику и физику в Гарварде, затем долгие годы работал в области астрономии и геодезии, частным образом занимаясь философией и логикой. В 1879 был приглашен преподавать логику в ун-т Джона Гопкинса. С 1877 член американской Академии наук и искусств.

В основе его философии лежит своеобразная концепция «фанероскопии» (от греч. *phaneron* – явное, видимое): учение о трех фундаментальных уровнях бытия и познания, выражаемых в категориях «первичность», «вторичность» и «третичность». На уровне «первичности» встреча свободно играющего творческого духа с действительностью создает потенциально бесконечное многообразие «качеств в возможности», идеальных «проектов реальности», или чистых форм. «Вторичность» – уровень существования вещей: свободная игра духа ограничивается «сопротивлением действительности», устойчивостью и постоянством восприятий, вынуждающих конструировать мир как множественность индивидуальных объектов и их отношений. «Возможные качества» актуализируются, приобретают эмпирическое содержание и вместе с ним относительность, изменяемость, подвижность. Столкнувшись со своей ограниченностью, дух не смиряется с ней, а стремится ее преодолеть, достичь полного и абсолютного понимания мира как разумного и гармонического целого. С этим стремлением связана «третичность» – уровень «подлинной реальности», универсалий (законов, сущностей).

«Реальное существование» в философии **П.** – это результат вмешательства духа в целостную и непрерывную стихию бытия, «вырезание» из этого универсума вещей с их связями и отношениями, установление общих законов их строения и функционирования. «Внесение разума» в иррациональную действительность осуществляется в практическом опыте субъекта, позволяющем устанавливать условия ↑верификации суждений, рационализирующих мир и тем самым сообщающих ему статус «реальности». «Феноменология духа» **П.** в результате заключает в себе двойственность: с одной стороны, она следует традиции средневекового «реализма», утверждая реальность универсалий, с другой – признает реальное существование познаваемого мира (универсума, индивидуальных объектов, отношений), независимое от познающего духа. Эта двойственность не является формальным противоречием, ее можно представить как антиномию-проблему, тезис которой (реальность предшествует познанию) и антитезис (реальность возникает в процессе познания, конструируется в нем) выражают взаимообусловленные стороны субъект-объектного отношения. Решение данной антиномии **П.** искал на путях анализа познавательной практики субъекта, акцент на субъективной компоненте которой привел его к прагматизму.

↑Теория познания **П.** отвергает принцип, согласно которому знание может быть сведено к некоему твердому «базису». Альтернативой такому эпистемологическому фундаментализму **П.** считал положение, получившее название «принципа Пирса»: понятие об объекте достигается рассмотрением всех *практических следствий*, вытекающих из действий с этим объектом. Значение термина – это совокупность условий практической проверки всех высказываний, в которых этот термин является логическим подлежащим. Поскольку множество таких высказываний в принципе бесконечно, то значение может быть определено только частично, неполно, а наше знание об объекте всегда является незавершенным и опровержимым, гипотетичным. Это относится не только к обыденному знанию и знанию в естественных науках, но и к математическим и логическим суждениям, всеобщность которых может быть опровергнута контрпримерами.

П. признавал важность категории *истины* для теории познания, однако считал, что истина – это «согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых». Этот идеальный предел недостижим в любом конечном исследовании, поэтому истина выступает «регулятивной идеей», истинность же любого конкретного результата научного исследования устанавливается коллективом ученых. Истинным признается то, относительно чего в данный момент времени нет достаточно веских сомнений. Расплывчатость такого определения **П.** пытался преодолеть с помощью гипотезы о том, что сама природа научного познания содержит в себе гарант нахождения верного пути – метод научного исследования. Поэтому методология науки выступает как теоретическая основа философской гносеологии. Согласно **П.**, принцип ↑фаллибилизма является стержнем методологии науки. Приближение к истине возможно только через непрерывное исправление ошибок, улучшение результатов, выдвижение все более совершенных гипотез. В постоянном применении этого принципа, по **П.**, состоит оправдание индукции как основного метода научного исследования. В трактовке научного метода **П.** резко расходился с ↑инструментализмом, критиковал крайности релятивизма. Эволюция науки трактовалась **П.** как «кумулятивно-конвергирующий» процесс, проходящий две стадии: формирования общей структуры отношений между исследуемыми явлениями и кумуляции уточнений параметров и их численных значений, входящих в уравнения, описывающие эту структуру.

П. принадлежат некоторые основополагающие идеи математической логики, логической ↑семиотики и ↑семантики. В своих космологических воззрениях он исходил из принципа эволюции Вселенной, движущей силой которой является стремление к совершенству. Он

отвергал механистический детерминизм, отводя «творчеству случайности» большую роль в космическом процессе. Дух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы. Высшее воплощение духа – Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными силами – чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога невозможны и бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально непознаваемый «остаток», направляемый верой.

Соч.: Избранные философские произведения. М., 2000; Логические основания теории знаков. СПб., 2000; Начала прагматизма. СПб., 2000; Принципы философии. Т. 1–2. СПб., 2001; Рассуждение и логика вещей. М., 2005; Collected Papers. V. 1–8. Cambridge (MA), 1931–1958; Writings of Charles S. Peirce: Chronological Edition. V. 1–5. Bloomington, 1982-

Плеснер (Plessner) **Гельмут** (1892–1985) – нем. философ, представитель ↑философской антропологии. В 1910–1914 изучал медицину, зоологию, философию в немецких ун-тах. Его учителями были ↑Э. Гуссерль и В. Виндельбанд. В 1920 приват-доцент, с 1926 проф. в ун-те Кельна. В 1933 был отстранен от преподавания за «неарийское происхождение», перебрался в Голландию. С 1946 по 1952 проф. ун-та в Гронингене, в 1952 вернулся в Германию на кафедру социологии в Геттингенский ун-т, в 1960–1961 ректор этого ун-та. В 1962–1963 преподавал в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, в 1963 поселился в Швейцарии, читал лекции в ун-те Цюриха. Основные труды: «Единство чувств» (1923), «Границы общности» (1924), «Ступени органического и человек» (1928), «Власть и человеческая природа», «Попытка философской антропологии с исторической т. зр.» (1931), «Смех и плач. Исследование границ человеческого поведения» (1941), «К антропологии зрелища» (1948), «Улыбка» (1950), «Опоздавшая нация» (1959), «Вопрос о conditio humana» (1961), «Эмансипация власти» (1962), «Антропология чувств» (1970), «По эту сторону утопии» (1974).

В первых работах **П.** заметно влияние И. Канта, В. Дильтея, Э. Гуссерля. В «Единстве чувств» он соотносит телесные начала человека с определенными чувственными структурами в отдельных жанрах искусства. В ряде работ 1920–1930-х гг. сформулированы социально-философские и политические идеи **П.** Он критикует невнимание к «публичности», характерное для немецкой общественной жизни, истоки которого видит в протестантском мировоззрении. Концепция власти **П.** близка к «политической теологии» ↑К. Шмитта. Параллельно **П.** подходит к обоснованию проекта ↑философской антропологии. Ключевым для него становится понятие жизни. Философия предстает как способ самопонимания жизни. «Философское» в каждой новой науке о человеке он определяет как результат «частичного пересечения» «всеохватывающей философии» и «всеохватывающей антропологии». Задача философской антропологии – выявление «базисной структуры» человеческого бытия. Вместе с тем она стремится постичь человека во всей его полноте и быть адекватной опыту его существования. **П.** рассматривает человека и как природное существо, и как личность. При этом он отвергает как строго естественнонаучный, так и экзистенциалистский (↑Экзистенциализм) подходы как односторонние. Экзистенциализм, по его мнению, избегает проблемы телесности (↑Тело), которая не менее существенна для человека, чем субъективность. Естественные науки не могут своими методами выявить принципиальное отличие человеческой телесности от животной. Философская антропология **П.** систематически изложена в работе «Ступени органического и человек», которая вышла в том же году, что и «Положение человека в космосе» ↑М. Шелера, и на год позже «Бытия и времени» ↑М. Хайдеггера, и надолго осталась в тени этих работ. В вопросе об условиях человеческого бытия **П.** стремится отграничить живое от неживого, а затем рассматривает организацию живого. Ответ на первый вопрос он находит в понятии «границы»: в отличие от неорганических тел, органические соотносятся со своей окружающей средой через определенную «границу». Для характеристики живого **П.** использует понятие «позициональности» как поля взаимодействий организма со средой. **П.** различает растение, животное и человека в зависимости от соответствующей «позициональности». Растения организованы «открыто», они не имеют центральных органов. Животные организованы «центрично», они воспроизводят себя как систему органов, которая строится вокруг центра. Человек, по сравнению с растениями и животными, характеризуется «эксцентричной позициональностью», поскольку постоянно выходит за свои пределы и границы. Позиционируя, т.е. занимая позиции в мире согласно мере дистанцирования от природно-телесной реальности, человек, по **П.**, творит себя как личность. Отсюда принцип самосозидающего, открытого возможностям «непостижимого человека». «Эксцентричность» человека является основой для его «самосознания», оно позволяет человеку дистанцироваться от своего собственного существования. Анализ эксцентричности человека приводит к формулировке «трех антропологических законов»: «естественной искусственности», «опосредованной непосредственности» и «утопического местоположения». В соответствии с ними, мир открывается для человека как внешний мир, внутренний мир и «средний» (сопредельный) мир (*Mitwelt*), который разделяется на культуру, историю и общество. В работе «Власть и человеческая природа» **П.** формулирует четвертый закон: «безосновность человека». По **П.**, человек «поставлен на ничто». В силу этого частные науки неспособны ухватить ускользающую суть человека, к этой задаче может

подойти лишь философия, которая и есть мысль, стремящаяся размышлять о «ничто». Сама философия является беспочвенной, открытой, она представляет собой дерзание, риск.

В работе «Смех и плач» **П.** развивает антропологическую концепцию, анализируя жесты, мимику, смех и плач как феномены, способные непосредственно передавать переживание. Смех и плач – варианты пограничных реакций, в них человек переходит границу в сторону телесности, в отличие от мимики и жестов как рациональных реакций, несущих определенное сообщение. Долгое время работы **П.** были известны лишь в достаточно узких профессиональных кругах. После публикации собрания сочинений его начали рассматривать в качестве одного из значительных мыслителей 20 в., оказавшего, наряду с М. Шелером и ↑А. Геленом, определяющее влияние на развитие философской антропологии. С 1999 действует Общество **П.**

Соч.: Ступени органического и человек: введение в философскую антропологию. М., 2004; Gesammelte Schriften. Bd. 1–10. Fr./M., 1980–1985.

Лит.: *Dietze C.* Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985. Göttingen, 2006; *Haucke K.* Plessner zur Einführung. Hamburg, 2000; *Pietrowicz S.* Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-antropologischen Denkens. Freiburg, 1992.

Полани (Polanyi) **Майкл** (1891–1976) – брит. ученый и философ, известный своими работами в области философии и социологии науки. Родился в Будапеште, изучал медицину и химию. В 1919 переехал в Германию, с 1923 работал в Институте физической химии в Берлине. После прихода к власти нацистов эмигрировал в Англию, с 1933 – проф. физической химии, с 1948 – социальных наук в Манчестерском ун-те, с 1959 в Оксфорде, читал также лекции в США. В области химии **П.** был одним из пионеров применения квантовой механики для расчета скоростей химических реакций. В 1930-е гг. посещал СССР, дискутировал с Н. Бухариным по проблемам централизованного планирования науки, отстаивая свободу научных исследований. **П.** принадлежит ряд оригинальных работ по философии и социологии науки, из которых наиболее известна книга «Личностное знание. На пути к посткритической философии» (1958). Наряду с ↑К. Поппером, ↑С.Э. Тулмином, ↑Т. Куном, **П.** относят к родоначальникам ↑постпозитивистской ↑философии науки. Их объединяло критическое отношение к наследию ↑неопозитивизма, однако во многих аспектах их позиции весьма различны. Так, К. Поппер, разрабатывая концепцию ↑критического рационализма, полемизировал не только с неопозитивизмом, но и с концепцией «личностного знания» **П.**, обвиняя его в иррационализме. Само же название книги **П.** полемически заострено против «критицизма» К. Поппера и его теории «объективного знания». Другие постпозитивисты оценивали позицию **П.** как вполне рациональную, ибо ее основной пафос заключался в преодолении сомнительного идеала деперсонифицированного представления научного знания, отождествляемого с его объективностью. Согласно **П.**, в науке существует значительное и очень важное «неявное измерение», которое не артикулируется и не объективируется в учебниках и научных статьях. Его ядро составляет мастерство познавательной деятельности, приемам и тонкостям которого нельзя научиться по учебникам и другим текстам. Оно передается и осваивается лишь в непосредственном общении и совместной работе в лаборатории ученика и ученого-мастера. В результате люди, реально делающие науку, владеют большим запасом неявного знания, что отличает их от просто эрудитов. В своих работах **П.** доказывал, что аналогичная ситуация характерна и для других видов мастерства – в искусстве, в ремесленной деятельности и т.п. В них также мы «знаем больше, чем можем сказать». Концепцию неявного, неартикулированного знания **П.** применял к проблемам природы научного открытия, роли традиций и школ в науке. Он выступал против разграничения «контекста открытия» и «контекста обоснования» знания, дихотомии фактов и ценностей, подчеркивая роль личностных факторов в познании, воображения, страстной заинтересованности ученых в поиске научной истины.

Соч.: Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985; Science, Faith and Society. L., 1946; The Logic of Liberty. L., 1951; The Tacit Dimension. L., 1966; Knowing and Being. L., 1969.

Поппер (Popper) **Карл Раймунд** (1902–1994) – брит. философ. Родился в Австрии, изучал математику, физику и психологию в Венском ун-те. До 1937 работал в Вене, в 1937–1945 преподавал философию в Новой Зеландии. В 1945 был приглашен преподавать логику в Лондонскую школу экономики и политических наук, в 1949–1969 проф. логики и научного метода в этой школе, где он стал главой влиятельного направления в философии науки – ↑критического рационализма. К числу учеников и последователей **П.** относятся многие известные философы науки – ↑И. Лакатос, ↑П. Фейерабенд, Дж. Агасси, Дж. У.Н. Уоткинс, У. Бартли и др.

Взгляды **П.** сформировались под влиянием новых теорий, появившихся в физике в нач. 20 в., идей ↑логического позитивизма, кантианства, в частности критицизма неокантианца Л. Нельсона. Хотя **П.** был близок к членам ↑Венского кружка, свою философскую концепцию – *критический рационализм* и теорию роста научного знания (↑Фальсификационизм) – построил как антитезу ↑неопозитивизму. В противовес стремлению логических эмпиристов сформулировать критерии познавательного значения научных утверждений на основе принципа ↑верификации, **П.** выдвинул в качестве одной из основных задач философии проблему ↑демаркации –

отделения научного знания от ненаучного. При решении этой проблемы он выступил как последовательный антииндуктивист, полагая, что индуктивным методам нет места ни в обыденной жизни, ни в науке. Методом демаркации, по **П.**, является фальсификация – принципиальная опровержимость (фальсифицируемость) любого утверждения, относимого к науке. Согласно **П.**, ↑метафизика, а также такие учения, как астрология, марксистская теория истории, ↑психоанализ ↑З. Фрейда, являются «псевдонауками», поскольку в отличие от обычных теорий эмпирических наук (теория относительности, квантовая теория и т.п.) они не удовлетворяют требованию фальсифицируемости.

П. отказался также от узкого эмпиризма логических позитивистов и от их эпистемологического ↑фундаментализма – поиска абсолютно достоверной основы знания. Согласно **П.**, эмпирический и теоретический уровни знания органически связаны между собой; любое научное знание носит лишь гипотетический, предположительный характер, подвержено ошибкам (принцип ↑фаллибилизма). Рост научного знания состоит в выдвижении смелых гипотез и осуществлении их опровержений, в результате чего решаются научные проблемы. Для обоснования своих логико-методологических и эпистемологических концепций **П.** использовал идеи неодарвинизма и принцип эмерджентного развития: рост научного знания рассматривается им как частный случаи общих мировых эволюционных процессов. В результате его относят к числу родоначальников *эволюционной эпистемологии*. Выдвинутая **П.** теория «трех миров» утверждает существование нередуцируемых друг к другу физического и ментального миров, а также «третьего мира» объективного знания, сущности которого, собственно, и являются основным предметом изучения эпистемологии и логики науки.

П. – один из создателей дедуктивно-номологической схемы ↑объяснения, в соответствии с которой некоторое утверждение считается объясненным, если его можно дедуктивно вывести из совокупности соответствующих законов и граничных условий. Опираясь на идеи логической семантики ↑А. Тарского, он предложил способ определения истинного и ложного содержания научных теорий (гипотез); разработал оригинальную интерпретацию вероятности как предрасположенности и др. Реализация программы построения теории роста научного знания натолкнулась на серьезные трудности, связанные с абсолютизацией **П.** принципа фальсификации, отказом от признания объективной истинности научного знания, ↑конвенционализмом в трактовке оснований знания.

Доказана также внутренняя противоречивость предложенного им критерия оценки правдоподобности научных теорий. Последние работы **П.** в основном посвящены разработке ↑философии сознания (которую он пытается строить с позиций эмерджентизма на основе резкой критики физикалистского редукционизма), защите рационализма в противовес иррационалистическим и релятивистским тенденциям совр. философии (см. ↑Релятивизм), а также доказательству невозможности индуктивной интерпретации исчисления вероятностей.

В области социальной философии **П.**, еще в период работы в Новой Зеландии, выступил с резкой и развернутой критикой ↑тоталитаризма в своей книге «Открытое общество и его враги» (1945). Философско-теоретические истоки этого феномена он возводил еще к теории государства Платона, а подлинные философские основания тоталитаризма усматривал в учениях Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса. Он также критиковал марксизм за «профетизм» и ↑историцизм. **П.** отрицал существование объективных законов общественного развития и возможность социального прогнозирования. Социальным идеалом для него выступает открытое общество. Круг социальных идей **П.** был воспринят в нем. вариантах критического рационализма (↑Г. Альберт, Х. Шпинер и др.).

Соч.: Логика и рост научного знания. М., 1983; Открытое общество и его враги. Т. 1–2. М., 1992; Логика социальных наук // Вопросы философии. 1992, № 8; Нищета историцизма. М., 1993; Неоконченный поиск. Интеллектуальная автобиография. М., 2000; Объективное знание. Эволюционный подход. М., 2002; Предположения и опровержения. Рост научного знания. М., 2004; Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия. М., 2008; The Logic of Scientific Discovery. L., 1959; Postscript to the Logic of Scientific Discovery. V. 1–3. L., 1981–1982; In Search of a Better Word: Lectures and Essays from Thirty Years. L., 1992.

Лит.: *Садовский В.Н.* О Карле Поппере и судьбе его учения в России // Вопросы философии. 1995, № 10; *Лекторский В.А.* Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера) // Там же; Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. М., 2006; The Philosophy of Karl Popper. La Salle, 1974.

Пригожин (Prigogine) **Илья Романович** (1917–2003) – бельг. физико-химик, автор работ по философско-методологическим проблемам науки. Родился в России. Лауреат Нобелевской премии по химии (1977). **П.** – создатель крупнейшей научной школы исследователей в области физической химии и статистической механики, известной как Брюссельская школа. Член Бельгийской Королевской академии, проф. Брюссельского свободного ун-та, директор Сольвеевского института и Центра термодинамики и статистической физики при Техасском ун-те, иностранный член АН СССР (с 1982). Помимо специальных исследований для **П.** характерен глубокий интерес к философским аспектам развития совр. науки и ее истории. Особое внимание он уделяет

проблеме времени в физике, где на протяжении более чем трех столетий господствовало мнение, что время, по существу, представляет собой геометрический параметр, не имеющий качественных отличий от пространственных координат. Такое понимание времени, считает **П.**, присуще ньютоновской картине мира, в рамках которой между настоящим, прошлым и будущим не существует принципиальных отличий. Время на уровне фундаментальных законов природы обратимо. Что же касается необратимости наблюдаемого мира явлений, то она идет от субъекта познания и связана с несовершенством используемых им познавательных средств. Открытие термодинамической необратимости (второе начало термодинамики) и обнаружение невозможности ее согласования с законами динамики стали одной из причин осознания того, что обратимый, «атемпоральный» мир классического естествознания есть лишь частный случай, адекватный, скорее, созданному человеком миру механических устройств, чем реальности самой по себе. Однако этот частный случай был трансформирован в универсальный образ умопостигаемого мира, подчиненного вневременным неизменным законам. Этот образ, согласно **П.**, не изменился сколько-нибудь существенно даже после создания теории относительности и квантовой механики. Наука ныне заново открывает время, и в этом, подчеркивает **П.**, ключ к пониманию происходящего во вт. пол. 20 в. фундаментального пересмотра взглядов на науку, научную рациональность, на роль и место науки в системе человеческой культуры. Новая наука, возникающая на пороге третьего тысячелетия – это наука, ориентированная на *диалог человека с природой,* а не на конфронтацию с ней. **П.** убежден, что наука внутренне плюралистична, многодисциплинарна, демократична и не навязывает одну-единственную модель понимания действительности. Тем самым наука обретает и новое человеческое измерение, ведет к новому диалогу «человек – человек», цель которого – обеспечить предпосылки выживания общества в целом.

Соч.: От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М., 1985; Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986 (совм. с И. Стенгерс); Время, хаос, квант. М., 1994 (совместно с И. Стенгерс).

Пуанкаре (Poincare) **Жюль Анри** (1854–1912) – фр. математик, физик и философ. С 1887 – член Парижской Академии наук. Внес большой вклад в развитие целого ряда областей чистой математики и математической физики, предвосхитил многие идеи теории относительности. Его работы по ↑философии науки – «Наука и гипотеза» (1902), «Ценность науки» (1905), «Наука и метод» (1908), «Последние мысли» (1913) – отличались глубоким анализом научных проблем и пересмотром мировоззренческих и методологических оснований классической науки. В них получили развитие такие важные проблемы научного познания, как взаимоотношение математики и опыта, природа пространства и времени, значение гипотез в познании, проблема объективности науки и др. Ядром его концепции, получившей название ↑конвенционализма, является трактовка общих принципов и универсальных научных законов (напр., закона сохранения энергии) как условно принимаемых положений – конвенций. **П.** доказывал, что такие принципы не относятся непосредственно к реальному миру, а представляют собой принятые учеными соглашения для наиболее удобного описания соответствующих явлений. Однако произвольность выбора таких конвенций ограничена как потребностью в максимальной простоте создаваемых на их основе теорий, так и необходимостью успешного их использования.

Соч.: Избранные труды. Т. 1–3. М., 1971–1974; О науке. М., 1983; Последние работы. М.–Ижевск, 2001; Принцип относительности. Сб. работ классиков релятивизма (Г.А. Лоренц, А. Пуанкаре, А. Эйнштейн, Г. Минковский). М.–Л., 1935.

Райл (Ryle) **Гилберт** (1900–1976) – брит. философ. Родился в Брайтоне, изучал философию и античную классику в Оксфордском ун-те, там же с 1924 лектор, в 1945–1968 проф., в 1947–1971 главный редактор журнала «*Mind*». На взгляды **Р.** оказали влияние ↑Дж. Э. Мур, ↑Б. Рассел, ↑Л. Витгенштейн, вместе с тем он глубоко изучал философию Б. Больцано, Ф. Брентано, А. фон Мейнонга, ↑Э. Гуссерля. Уже в ранних работах проявляется интерес **Р.** к природе и методам философского анализа. В статье «Выражения, систематически вводящие в заблуждение» (1931) он видит задачу философии в обнаружении «в лингвистических идиомах истоков устойчивых неверных конструкций и абсурдных теорий». В дальнейшем **Р.** развил этот тезис в концепции «категориальных ошибок» – неоправданного отнесения фактов, соответствующих одной категории, к некоторой другой категории. Понятие «категория» у **Р.** означает конкретные, допустимые в определенном контексте способы словоупотребления, и в этом плане близко понятию ↑«языковые игры» позднего Л. Витгенштейна. **Р.** считал, что философия призвана демонстрировать, какие понятия и способы выражения и в каких границах имеют смысл, а какие ведут к категориальным ошибкам. С этих позиций в своей главной работе «Понятие сознания» (1949) он подверг тщательному анализу язык, используемый философами и психологами для описания сознания и объяснения его работы. На этот язык, согласно **Р.**, большое влияние оказал старый и широко распространенный «официальный миф», систематически искажающий наши представления о сознании. Этот миф, восходящий к Р. Декарту и обросший с течением времени различными дополнительными учениями, говорит о существовании наряду с телесным, физическим миром иного, принципиально отличного от него мира

– внутренней сцены сознания, на которой разыгрываются и взаимодействуют между собой «ментальные события». В рамках этой модели человек предстает как «дух в машине»: его телесные процессы подчинены механическим причинным законам, ментальные феномены – особым духовным законам. В этой картине **Р.** выявляет целый ряд «категориальных ошибок», ведущих к множеству парадоксов и псевдопроблем. Как нематериальное сознание может воздействовать на материальные тела? Как оно может «наблюдать» из телесной машины окружающий мир? Такого рода вопросов нельзя избежать, но на них невозможно и ответить. Выход из ситуации **Р.** видит в разрушении данного мифа и признании того, что человек является «разумным животным», способным к различным видам осмысленного поведения. Трактовке сознания как особой субстанции или внутренней сцены, на которой разыгрываются ментальные события, **Р.** противопоставляет «диспозициональную» концепцию сознания. В ее рамках описываемые ментальными понятиями явления понимаются не как внутренние события, но как способности к совершению определенного рода действий, доступных для внешнего наблюдения. В качестве диспозиции можно истолковать и «знание», что особенно важно, поскольку в рамках «официальной доктрины» обычно принимается когнитивистский подход, а именно утверждается, что в основе всех ментальных актов лежат те или иные когнитивные акты, т.е. определенное знание. С этой целью он вводит важное различие между «знанием как» и «знанием что». Действия, описания которых включают ментальные понятия, включают в себя «знание как» (знание как играть в шахматы, как говорить по-французски и т.п.). Это знание носит диспозициональный характер и его существование не предполагает скрытых процессов на внутренней, приватной сцене сознания. В целом **Р.** отстаивает определенную версию философского (логического) бихевиоризма, которая не отрицает существования сознания, но полагает, что ментальное не может быть описано независимо от внешне проявляющегося телесного и речевого поведения. Поэтому адекватное объяснение таких ментальных явлений, как восприятие, воображение, воля, эмоции и т.п., достигается не через интроспекцию, а через анализ использования языка, описывающего поведенческие диспозиции и коммуникативные (↑Коммуникация) отношения людей.

Соч.: Понятие сознания. М., 1999; Феноменология против «Понятия сознания» // Логос. 2006, № 1; The Concept of Mind. L., 1949; Dilemmas. Cambridge, 1954; Plato's Progress. Cambridge, 1966; Collected Papers. L., 1971.

Райх (Reich) **Вильгельм** (1897–1957) – австр. психолог и психоаналитик, основоположник ↑фрейдомарксизма. С 1939 – в США. **Р.** в значительной мере испытал влияние ↑З. Фрейда, К. Маркса, Ф. Ницше, ↑А. Бергсона и А. Адлера. На основе ранних работ З. Фрейда **Р.** разработал собственную концепцию невроза, согласно которой его причина заключается в невозможности разрядки сексуальной энергии. Способность к разрядке сексуального напряжения и переживанию наслаждения («органистическая потенция») являются, с его т. зр., главными атрибутами психического здоровья. **Р.** разошелся с З. Фрейдом в трактовке сексуальности; он отказался от психологического подхода в пользу соматического и натуралистического и тем самым возвратился к взглядам, характерным для прежнего биологизаторского направления в сексологии. В 1927 **Р.** написал основополагающую работу «Функция оргазма», где изложил свою т.н. «теорию оргазма», ставшую ключом ко всем его дальнейшим построениям. **Р.** развивал идею З. Фрейда о том, что предписания культуры, сдерживающие сексуальный инстинкт, являются коренным источником неврозов. Он утверждал, что «невротический характер» – личность, сформированная в условиях подавления сексуальности, – склонна к слепому подчинению, неспособна к бунту и благоприятствует установлению авторитарного строя. Процесс запечатления репрессивной социальной системы в психологии людей начинается в патриархальной семье. В дальнейшем понятие «невротический характер», фиксирующее связь общественного порядка с некоторыми типичными психологическими чертами, было развито ↑Э. Фроммом и ↑Т. Адорно. Изучение социальных причин неврозов привело **Р.** к марксизму. Считая ↑фрейдизм и марксизм взаимодополнимыми учениями, он пытался интерпретировать на основе ↑психоанализа взаимоотношения между экономическим базисом и ↑идеологией. Данная методология была применена им к анализу фашизма: по мнению **Р.**, фашизм как определенный тип общественного порядка коренится в деструктивном строе личности совр. человека. Для устранения «общества невротических характеров» необходимо раскрепощение сексуальности, сексуальная революция, которая является, по мнению **Р.**, предпосылкой революции пролетарской. Учение **Р.** о сексуальной революции приобрело популярность в 1960-е гг. среди участников движения ↑ «новых левых». В последний период творчества (1940–1950) **Р.** развивал учение об «оргоне» – энергии, свойственной не только сексуальности, но и всем проявлениям жизни. Он трактовал «оргон» как поток витально-психической энергии; эта универсальная энергия является источником развития галактических систем и в то же время тождественна биологической энергии живых существ. Эти воззрения, по мнению самого **Р.**, созвучны индуистским представлениям о единстве брахмана и атмана.

Соч.: Функция оргазма. СПб.–М., 1997; Психология масс и фашизм. СПб.–М., 1997; Selected Writings. N.Y., 1968.

Лит.: *Cohen I.* Ideology and Unconsciousness: Reich, Freud and Marx. N.Y., 1982; *Burian W.* Psychoanalyse und

Marxismus. Fr./M., 1972; *Wilson C.* The Quest for Willhelm Reich. L., 1982.

Рансьер Ж. – см. **неомарксизм, политическая философия**

Рассел (Russell) **Бертран** (1872–1970) – крупнейший брит. философ 20 в., логик, математик, общественный деятель, один из основоположников ↑аналитической философии. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950). Учился в Кембридже, где в 1895 защитил диссертацию по основаниям геометрии. С Кембриджем связана и последующая преподавательская деятельность **Р.**, хотя его многократно приглашали читать лекции в ун-ты других стран, прежде всего США.

Р. неоднократно пересматривал свои философские воззрения, но есть несколько ключевых идей, которым он стремился сохранять верность при всех изменениях его взглядов. К ним, прежде всего, относятся идея эмпиризма и вера в первостепенное значение логики для философии. В период обучения **Р.** увлекался ↑неогегельянством в таком его англо-американском варианте, как ↑абсолютный идеализм, затем под влиянием своего коллеги ↑Дж. Э. Мура он обратился к реализму, а в конечном счете – к эмпиризму, который в той или иной форме отстаивал всю оставшуюся жизнь. Идеалистический монизм неогегельянцев **Р.** подверг критике преимущественно с логических позиций – как опирающийся на ошибочное представление о том, что все суждения имеют субъектно-предикатную форму. Неогегельянской теории внутренних отношений **Р.** противопоставил теорию внешних отношений, которая легла в основу разрабатываемой им «новой» логики. Помимо самостоятельной ценности, логические исследования **Р.** имели кардинальное значение для его философского развития, во многом определив характер и направление философских поисков.

Исследования **Р.** в *области математики* касались, прежде всего, проблемы ее оснований. Независимо от ↑Г. Фреге, выдвинувшего логицистскую программу, он увлекся идеей сведения всей «чистой» математики к логике. Результаты Дж. Пеано по аксиоматизации арифметики еще более укрепили веру **Р.** в возможность построения всей математики как единой дедуктивной системы, опирающейся на минимальное количество понятий и основоположений, которые могут быть определены в логических терминах и выведены из чисто логических принципов. В осуществлении этого логицистского проекта **Р.** использовал теорию множеств Г. Кантора, определяя натуральные числа и все фундаментальные понятия арифметики с помощью множеств (классов). Однако в 1901 **Р.** обнаружил в теории множеств парадокс, впоследствии названный его именем. Согласно этому парадоксу, если мы рассмотрим множество всех множеств, которые не являются своими собственными элементами, и попытаемся ответить на вопрос, содержит ли это множество себя в качестве элемента, мы получим противоречие. Считая «самоприменимость» некоторых понятий источником этого и ряда других парадоксов, **Р.** предложил для их преодоления «теорию типов», первый «простой» вариант которой был представлен им в работе «Принципы математики» (1903). Эта теория предполагает иерархизацию переменных по различным типам (в ней выделяются, к примеру, переменные по индивидам, предикатам, множествам и т.п.) и содержит ограничения на допустимые подстановки вместо переменных. В дальнейшем **Р.** разработал «расширенную» теорию типов, которая в наиболее полном виде была сформулирована в его совместном с ↑А.Н. Уайтхедом трехтомном труде «*Principia Mathematica*» (1910–1913). Эта фундаментальная работа, считающаяся ключевой вехой в развитии *математической логики* и важнейшим достижением в логицистском обосновании математики, вместе с тем рождала сомнения относительно осуществимости логицистской программы, ибо построенная в ней формальная система содержала проблематичные аксиомы (аксиому бесконечности и аксиому сводимости), которые нельзя признать бесспорными логическими принципами. Точка в этом вопросе была поставлена ↑К. Геделем, доказавшим в 1931 принципиальную неполноту формальной системы «Principia Mathematica» и аналогичных ей систем, что, по сути, означало невозможность сведения математики к логике.

Усматривая в логике «сущность» философии, **Р.** полагал, что философия должна начинаться с «анализа суждений», и поэтому главное внимание уделял разработке метода анализа, для которого в 1914 он ввел название «*философская логика*». Основная идея этого метода состояла в том, чтобы переводить проблематичные суждения в выражения логически совершенного языка (вроде языка «*Principia Mathematica*»), выявляя тем самым их правильную логическую форму. Необходимость такого перевода, согласно **Р.**, обусловлена тем, что обыденный язык заключает в себе источники путаницы, многозначности и неясности, которые на протяжении веков были причинами философских заблуждений. Наиболее наглядное применение философская логика **Р.** нашла при решении им проблемы «обозначающих выражений»: под ними он понимает все те слова и словосочетания, которые, помимо имен собственных, могут выполнять в предложении роль подлежащего. Исходя из того, что значением слова является объект или сущность, обозначаемая данным словом, **Р.** первоначально, вслед за А. фон Мейнонгом, считал, что каждому обозначающему выражению должно соответствовать нечто такое, что существует реально (как вещь) или идеально (как платонистическая сущность). В дальнейшем он подверг резкой критике эту т. зр., призвав и в логике сохранять «чувство реальности». В статье «Об обозначении» (1905) **Р.** сформулировал «теорию дескрипций», в

которой иначе решил вопрос о значении такой категории обозначающих выражений, как дескрипции («какой-то человек», «самая высокая гора» и т.п.). Дескрипции, считает **Р.**, по своим логическим функциям сильно отличаются от имен собственных: если имя обладает самостоятельным значением, то дескрипция – это неполный символ, приобретающий значение только в контексте целого предложения и исчезающий при переводе предложения в логически совершенный язык. Так, на языке «Principia Mathematica» предложение «Сократ смертен» выражается формулой F(a), тогда как предложение «Нынешний король Франции лыс» представляет собой конъюнкцию из трех предложений, одно из которых утверждает существование человека, являющегося нынешним королем Франции, второе говорит о единственности такого человека, а третье приписывает ему свойство быть лысым. Подобный анализ устраняет иллюзию того, что выражение «нынешний король Франции» кого-то обозначает (ибо иначе как мы могли бы высказывать о нем истинные или ложные суждения?), и позволяет, по мнению **Р.**, не впадая в противоречие, отрицать существование ч.-л. Теория дескрипций дает ключ к решению многих концептуальных проблем. Так, опираясь на нее и понятие квантификации, **Р.** показывает, что существование – это не свойство отдельных вещей или сущностей (стало быть, основанное на этом допущении онтологическое доказательство бытия Бога ошибочно), а свойство пропозициональной функции, говорящее о том, что эта функция по крайней мере при одном значении аргумента принимает значение «истинно». В различные периоды творчества **Р.** по-разному проводил границу между именами и дескрипциями: если вначале в категорию имен он включал обычные имена собственные («Джон», «Скотт» и т.п.), то затем стал трактовать их, наряду с именами вымышленных персонажей, как «скрытые» или «сокращенные» дескрипции, отводя роль подлинных имен только указательным местоимениям («этот», «тот» и т.п.) и словам вроде «белое», а начиная с 1940-х гг. вернулся к своей первоначальной позиции, о чем свидетельствует его книга «Исследование значения и истины» (1940).

Подобно Р. Декарту, **Р.** стремился открыть основание всего нашего знания, не подверженное скептическому сомнению. Такое основание он обнаружил в знании, которое мы получаем в актах непосредственного восприятия и которое, по его мнению, исключает возможность ошибки. Однако, в отличие от Р. Декарта, **Р.** не считал, что на основе этого исходного знания можно достичь достоверности в отношении знания вещей физического мира, других людей или своего собственного «я». Знание такого рода всегда является выводным, или «производным», а потому подверженным ошибкам. В соответствии с теорией дескрипций **Р.** обозначил эти два вида знания как «знание-знакомство» и «знание по описанию»: имя применяется только к тому, с чем человек непосредственно знаком, а дескрипции используются для выражения знания, которое мы получаем от других или выводим из наших непосредственных восприятий.

На вопрос о том, что же мы непосредственно познаём в ощущении, **Р.** в работе «Проблемы философии» (1912) отвечает: чувственные данные, понимая под ними цвета, звуки, запахи и т.п. Если вначале **Р.** трактовал чувственные данные как универсалии, то в последующем он пришел к выводу, что они представляют собой конкретные сущие («партикулярии»), т.е. к чувственным данным относятся, скажем, не цвета как таковые, а конкретные цветовые пятна. На основе чувственных данных мы строим суждения восприятия; напр., из восприятия сложного визуального пятна мы делаем вывод, что «видим собаку». На разных этапах **Р.** давал разное объяснение соотношения чувственных данных и физических объектов. В работе «Проблемы философии» он рассматривает физические объекты как причины чувственных данных, о которых мы не можем иметь достоверного знания, однако затем в работе «Наше знание внешнего мира» (1914) он применил к эмпирическому материалу метод «логического конструирования», который доказал свою плодотворность в логических исследованиях. В результате физические объекты были определены как сложные классы, а их конституентами выступили чувственные данные. Этот подход составил важную часть наиболее известной метафизической (↑Метафизика) концепции **Р.** – логического атомизма, на формирование которой оказали влияние идеи ↑Л. Витгенштейна.

За свою долгую творческую жизнь **Р.** не раз менял свои онтологические представления. Если «Принципы математики» демонстрируют богатую ↑онтологию, включающую сущности и объекты, обладающие как реальным, так и идеальным существованием, то в дальнейшем теория дескрипций побуждала **Р.** к поискам все более экономной метафизики. В работе «Философия логического атомизма» (1919), в которой многообразие мира конструируется из исходного набора «атомов», эта тенденция нашла наиболее яркое выражение. **Р.** использует слово «атомизм» с тем, чтобы противопоставить свою позицию монизму неогегельянцев. Онтология **Р.** плюралистична и содержит дискретные факты и составляющие их конкретные вещи. Последние и представляют собой предельные «атомы», обнаружить которые можно только с помощью логического анализа языка, ибо для **Р.** существует корреляция между онтологической структурой реальности и логической структурой (совершенного) языка: для того чтобы предложение утверждало какой-то конкретный факт, оно должно иметь логическую структуру, совпадающую с онтологической структурой факта. Однако «отображают» реальность только «атомарные» предложения в силу того, что входящие в их состав имена обеспечивают связь с ми-

ром: если выражение является именем, то должна существовать конкретная вещь, обозначаемая данным именем. Истинность атомарных предложений, в которых утверждается наличие у какой-то конкретной вещи некоторого свойства («это белое») или говорится о наличии некоторого отношения между конкретными вещами («это больше того»), обусловливается атомарными фактами. Истинность же молекулярных предложений, образуемых из атомарных при помощи связок «и», «или» и т.п., определяется как функция от истинности составляющих их атомарных предложений. По мнению **Р.**, в реальности нет ничего, что соответствовало бы молекулярным предложениям, хотя наряду с конкретными фактами он признает существование общих фактов, а также положительных и отрицательных фактов. Логическими «атомами» в онтологии **Р.** выступают чувственные данные, которые включают не только чувственные данные отдельного человека, но и чувственные данные других людей, а также «неощущаемые сенсибилии», т.е. объекты, имеющие тот же метафизический статус, что и чувственные данные, но не воспринимаемые никаким сознанием. В последующем **Р.** постепенно отошел от трактовки физических объектов как логических конструкций из чувственных данных. Так, в книге «Анализ материи» (1927) он во многом возвратился к прежнему представлению о них как причинах чувственных данных, подчеркивая, что нам недоступна их внутренняя природа и мы можем знать лишь их структурные свойства, анализируя понятие структуры с помощью понятия интерпретации логической системы. Работа «Человеческое познание: его сфера и границы» (1948) подводит итог рассуждениям **Р.** на эту тему: обращаясь уже не к физическим объектам, а к физическим событиям, он определяет их как «комплексы» сосуществующих непосредственно воспринимаемых качеств, не предполагающих носителя и скрепляющихся благодаря их совпадению в пространственно-временных аспектах.

Важным этапом в развитии метафизических воззрений **Р.** стала сформулированная им в работах «Анализ сознания» (1921), «Очерк философии» (1927) и «Анализ материи» (1927) концепция «нейтрального монизма». Хотя основную идею этой концепции **Р.** воспринял от ↑Э. Маха, ↑У. Джеймса и неореалистов и первоначально очень критически к ней отнесся, именно он придал ей наиболее систематичное и полное выражение. Стремясь разработать приемлемую для науки метафизику, совместимую и с бихевиоризмом совр. психологии, и с «дематериализующей материю» совр. физикой, **Р.** предположил, что в своих предельных основаниях реальность не является ни материальной, ни идеальной. Мир состоит из единого онтологически нейтрального «вещества», элементы которого могут стать психическими или физическими данными в зависимости от каузальных последовательностей, в которые они включаются. Сгруппированные по-разному, эти нейтральные элементы (называемые **Р.** сначала «ощущениями», а затем «перцептами»), с одной стороны, образуют внешний физический объект, а с другой стороны, служат ингредиентами индивидуального опыта, выступая, т.о., предметом изучения как для физики, так и для психологии. Вместе с тем, поскольку опыт обладает непосредственной данностью для человека, психология стоит «ближе к тому, что существует». В дальнейшем в работе «Человеческое познание: его сфера и границы» **Р.**, сохраняя трактовку физических объектов и событий как конструкций из сущностей того же рода, что даны в чувственном опыте, тем не менее указывает, что у нас нет никаких оснований отрицать у физических сущностей качеств, не познаваемых нами в чувственном опыте.

↑Теория познания, отрицающая непосредственное восприятие в опыте физических объектов, имеет скептические следствия, указывающие на разрыв между «миром чувств» и «миром науки», ибо научное знание всегда выходит за пределы чувственного опыта и возникает благодаря научным выводам из чувственных данных. Оправдание этих выводов, которые по своей природе являются индуктивными, составляет важную тему в творчестве **Р.** В «Проблемах философии» он формулирует «принцип индукции», связывающий вероятность получаемых выводов с количеством подтверждающих данных. Согласно **Р.**, мы должны или принять этот априорный принцип на основании присущей ему очевидности, или признать науку чистым «вздором». Вторая альтернатива для **Р.** неприемлема в силу практической эффективности научного знания. В работе «Человеческое познание: его сфера и границы», представляющей собой скрупулезное исследование «отношения между индивидуальным опытом и общим составом научного знания», **Р.** отверг свой прежний принцип индукции в пользу «эмпирических постулатов», под которыми он понимает минимальные допущения, необходимые для оправдания научных выводов. Т.о., **Р.** никогда не был сторонником чистого эмпиризма, полагая, что для знания, помимо опыта, необходимы еще априорно постигаемые истины.

Трудно найти философскую тему, которой бы не касался **Р.** в своем творчестве. Всемирную известность ему принесла книга «История западной философии» (1945), которая одновременно свидетельствует и о широте его философских интересов. Но **Р.** был автором не только философских произведений. В целом им написано 70 книг, более 2 тысяч статей и приблизительно 40 тысяч писем. В таких работах, как «Принципы социальной реконструкции» (1916), «Дороги к свободе» (1918), «Почему я не христианин» (1927), «Брак и мораль» (1929), «Завоевание счастья» (1930) и др., он обсуждал наиболее важные для обычного человека проблемы: образование, роль религии, отношения между полами, война, ↑власть, ↑свобода и т.п. Его позиция, в которой либерализм сочетался с радикализмом и скептицизмом, а так-

же убедительная аргументация, блестящий литературный стиль и язвительное остроумие производили неизгладимое впечатление на читателей. За антивоенную деятельность **Р.** дважды заключали в тюрьму (в 1918 и 1961). После Второй мировой войны вместе с А. Эйнштейном он возглавил кампанию борьбы за ядерное разоружение и стал одним из инициаторов Пагуошского движения.

Соч.: Немецкая социал-демократия. СПб., 1906; Проблемы философии. СПб., 1914; Человеческое познание: его сфера и границы. М., 1957; История западной философии. Т. 1–2. М., 1959; Почему я не христианин. М., 1987; Мое философское развитие // Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993; Введение в математическую философию. М., 1996; Исследование значения и истины. М., 1999; Философия логического атомизма. М., 1999; A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900; The Principles of Mathematics. L., 1903; Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. L., 1914; Principles of Social Reconstruction. L., 1916; Mysticism and Logic. N.Y., 1918; Roads to Freedom. L., 1918; The Analysis of Mind. L., 1921; The Analysis of Matter. L., 1927; An Outline of Philosophy. L., 1927; Marriage and Morals. L., 1929; The Conquest of Happiness. L., 1930; Common Sense and Nuclear Warfare. L., 1959; Has a Man a Future? L., 1961; War Crimes in Vietnam. L., 1967; The Autobiography of Bertrand Russell. 3 vols. L., 1967–1969.

Лит.: *Колесников Ф.С.* Философия Бертрана Рассела. Л., 1991; *Ayer A.J.* Russell. L., 1972; *Sainsbury R.M.* Russell. L., 1979; *Grayling A. C.* Russell. Oxford, 1996.

Рейхенбах (Reichenbach) **Ганс** (1891–1953) – нем.-амер. философ науки и логик. Родился в Гамбурге, изучал математику, физику и философию в ун-тах Берлина, Геттингена и Мюнхена, где среди его учителей были М. Борн, Д. Гильберт, М. Планк и ↑Э. Кассирер. В 1926 при содействии А. Эйнштейна стал проф. философии физики, в 1933–1938 преподавал философию в ун-те Стамбула, с 1938 в Калифорнийском ун-те. До эмиграции из Германии **Р.** был наиболее влиятельным членом Берлинского кружка философов науки, в состав которого входили также ↑К.-Г. Гемпель, В. Дубислав и др. Его интересы были связаны с философскими проблемами естествознания, прежде всего квантовой механики и теории относительности. Он внес большой вклад в разработку теории вероятности в ее приложениях к физическому знанию, в частности разработал вероятностную трехзначную логику в контексте анализа философских оснований квантовой механики. Исследуя проблемы теории относительности, **Р.** разработал специальную методологию «координативных дефиниций» как способ задания ↑семантики абстрактных математических пространств. **Р.** ввел важное для ↑философии науки различение между «контекстом открытия» и «контекстом обоснования» знания. Выступая против спекулятивно ориентированных философских систем, **Р.** ставил задачу раскрыть значение достижений совр. естествознания с тем, чтобы создать адекватную им философию.

Соч.: Направление времени. М., 1962; Философия пространства и времени. М., 1985; Experience and Prediction. Chicago, 1938; Philosophic Foundations of Quantum Mechanics. Berkley, 1944; The Rise of Scientific Philosophy. Berkley, Los Angeles, 1951.

Рикер (Ricoeur) **Поль** (1913–2005) – фр. философ, ведущий теоретик феноменологической ↑герменевтики. Философское образование получил в Реннском ун-те и Сорбонне; проф. ун-тов Парижа, Страсбурга, Чикаго; почетный доктор более тридцати ун-тов мира. С 1974 руководил одним из ведущих философских журналов Франции «*Revue de Metaphysique et de Morale*». Своими учителями считал ↑Э. Гуссерля, ↑Г. Марселя, ↑К. Ясперса; испытал значительное воздействие идей французского ↑персонализма и ↑психоанализа. Задачу своей философии **Р.** видел в разработке обобщающей концепции человека с учетом того вклада, который внесли в нее ↑философия жизни, ↑феноменология, ↑экзистенциализм, персонализм, психоанализ и др., имеющие глубинные истоки, заложенные в античности и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников: И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля. Существенную роль в определении **Р.** главного предмета собственных исследований сыграло понятие личности, разрабатываемое французским персонализмом, которое он развивал и обновлял, исследуя проблемы деятельности, языка, повествования, ↑этики, политики.

Обращаясь к совр. философским течениям, **Р.** стремится сохранить «плюрализм суждений», определить меру компетентности и исследовательские возможности каждого из них и согласовать их в многоплановой и многогранной концепции – феноменологической герменевтике, где сталкиваются и пересекаются различные мнения, что, собственно, и составляет сущность ↑интерпретации. В отличие от Ф. Шлейермахера и ↑В. Дильтея, в значительной мере трактовавших герменевтику в духе ↑психологизма, смыкающегося с традиционной ↑эпистемологией, **Р.**, опираясь на ↑М. Хайдеггера, переносит вопрос о ней в онтологическую плоскость: герменевтика не только метод познания, но, прежде всего, способ ↑бытия.

В своих философских исследованиях **Р.** руководствуется регрессивно-прогрессивным методом, опираясь на который стремится осмысливать явления в единстве их трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Применительно к человеку цель этого метода в том, чтобы выявить «археологию» субъекта, т.е. его укорененность в бытии, и найти доступ к его телеологии, движению в будущее. **Р.** противопоставляет свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания, опираясь на учение Э. Гуссерля о ↑«жизненном ми-

ре», онтологию М. Хайдеггера и особенно психоанализ ↑З. Фрейда. Последний он понимает как герменевтику, нацеленную на постижение «изначальных влечений» человеческого Я через осмысление их форм ↑сублимации в культуре. Пределом регрессивного анализа **Р.** полагает «изначальную волю» индивида к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности не-бытия. Прогрессивный анализ направлен на «профетию» человеческого духа, где источник смысла располагается перед субъектом. Здесь **Р.** опирается на идеи феноменологии духа (Г.В.Ф. Гегель), нацеленной на раскрытие телеологии человеческой субъективности, и феноменологию религии (М. Элиаде), свидетельствующую об устремленности человека к священному, которое задает эсхатологические перспективы человеческому существованию, а через него и истории в целом. Философии как герменевтике надлежит соединить эти расходящиеся в разных направлениях интерпретации и стать экзегезой всех смыслов, существующих в мире культуры.

Изначальным условием человеческого опыта **Р.** считает его языковой характер: культурное творчество всегда символично. Эту идею **Р.** заимствует у З. Фрейда, полагавшего, что ↑либидо обладает исключительной способностью к отсроченному символическому удовлетворению, при котором либидозная цель заменяется целью идеальной: либидо выводит человека из области биологии в сферу культурных значений. Языку, считает **Р.**, изначально свойственна символическая функция, суть которой была раскрыта Э. Гуссерлем, предъявившим к языку двойное требование: требование логичности, идущее от *telos*, и требование допредикативного объяснения, идущего от arch . Особенность ↑символа, по **Р.**, состоит в том, что он придает смысл при помощи другого смысла: изначальный, буквальный, смысл отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному.

В 1970-е гг. **Р.** осмысливает проблематику символа, обращаясь к метафоре. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит **Р.** к проблеме инновации, на которую направлен его прогрессивный анализ: значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов во фразе. Метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка: буквальный смысл отступает перед метафорическим смыслом, и, как это ни парадоксально, соотнесенность слова с реальностью и творческо-эвристическая деятельность субъекта усиливаются; в метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы, несовместимым с ее буквальным прочтением, осуществляется человеческая способность к творчеству.

В 1980-е гг. **Р.** признает трактовку герменевтики как интерпретации символов весьма узкой и переходит к анализу культурных текстов (литературных произведений, исторических повествований и т.п.). Он стремится понять истолкование как преимущественный способ включения индивида в целостный контекст культуры, как одну из существеннейших основ его деятельности в культуре. Задачу герменевтического постижения **Р.** теперь видит в том, чтобы обосновать роль человека как субъекта культурно-исторического творчества, в котором и благодаря которому осуществляется связь времен и которое зиждется на активной деятельности индивида. Позиция **Р.** складывается под воздействием, с одной стороны, учения Августина о времени как состояниях души, с другой – аристотелевской трактовки завязывания интриги в художественном произведении и миметической сущности искусства, где на первый план ставится деятельностная сторона искусства. Подводя итог своим антропологическим исканиям, **Р.** выделяет четыре существенные черты, определяющие человека как такового: способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка; способность участвовать в ходе событий посредством действий и прокладывать свой путь в окружающем мире; умение повествовать о своей жизни и тем самым формировать собственную ↑идентичность; способность быть субъектом собственной деятельности, за которую он несет ответственность.

Разрабатывая феноменологическую герменевтику, **Р.** считал настоятельно необходимым сохранять плодотворный диалог между философским и научным подходами в объяснении человека и мира культуры. Он полагал, что философия прекратила бы свое существование, если бы порвала многовековую связь с науками. **Р.** говорил о диалектическом взаимодействии между пониманием и объяснением, имея в виду, что они являются не исключающими друг друга полюсами, а моментами сложного процесса, который, собственно, и носит название интерпретации.

В 1990-х гг. – нач. 21 в. **Р.** делает акцент на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей, их общении, совместном бытии; в центре внимания философа такие проблемы, как этика и политика, и особенно – вопрос об ответственности в политической деятельности. Сегодня политика, утверждал мыслитель, должна говорить на языке морали, в противном случае человечеству грозит смертельно опасный политический цинизм. Философия, по его убеждению, должна содействовать повышению уровня общественных дискуссий, помогать их участникам правильно употреблять слова и, прежде всего, такие фундаментальные понятия, как ↑«свобода», «равенство», ↑«справедливость», «демократия», быть образцом ↑толерантности, свободы слова, плюрализма мнений.

Соч.: Герменевтика. Этика. Политика. М. 1995; Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М. 1996; Рикер П. Время и рассказ. Т. 1–2. М.–СПб. 2000; Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике I. М., 2002; Ис-

тория и истина. М., 2002; Память. История. Забвение. М. 2004; Справедливое. М., 2005 (совм. с М. Дюфреном); Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence. P., 1947; Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire. P., 1950; Philosophie de la volonté. II. Finitude et Culpabilite. 1. l'Homme faillible. 2. La Symbolique du Mal. P., 1960; De l'interprétation. Essai sur Freud. P., 1965; Metaphore vive. P., 1975; Temps et Récit. T. 1–3. P., 1983–1985; Du texte à l'action. Essas d'herméneutique II. P., 1986; A l'ecole de la phénomenologie. P., 1986; Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995.

Риккерт Г. – см. **неокантианство**

Ролз (Rawls) **Джон** (1921–2002) – амер. философ; учился в Принстоне, в качестве пехотинца принимал участие во Второй мировой войне (на Тихоокеанском побережье), преподавал в Принстоне, в Корнельском ун-те, в Высшей технической школе Массачусетса, с 1962 в Гарвардском ун-те, откуда в 1991 ушел на пенсию. Своим монументальным трудом «Теория справедливости» (1971) внес наиболее значительный в англоязычном пространстве вклад в изучение политической ↑этики 20 в. За исключением лекций о Д. Юме, Г.В. Лейбнице, И. Канте и Г.В.Ф. Гегеле, опубликованных 25 лет спустя в книге «Лекции по истории философии морали» (2000) и свидетельствующих о глубоком знании этики этих мыслителей, сочинения **Р.** посвящены исключительно разработке главной проблемы – «справедливости как честности и беспристрастности». Благодаря оригинальности, основательности и конструктивной силе, присущих его методу разработки основной идеи – кооперации граждан, по взаимному согласию признающих себя свободными и равными личностями, – его «Теория» по праву получила мировое признание.

В то время как в англоязычном мире преобладали метаэтические, а в немецкоязычном историко-философские исследования, **Р.** обратился к нормативной и одновременно систематической теме – ↑справедливости. Если до него в англоязычном мире и обсуждались нормативные вопросы, то предпочтение отдавалось утилитаризму. **Р.**, напротив, стал разрабатывать кантовскую теорию, в соответствии с основным положением которой (названным **Р.** «*Fairness*» – «честностью и беспристрастностью») каждому человеку принадлежат неотъемлемые права. В противоположность утилитаризму эти права не могут быть аннулированы даже во имя общественного блага. Двумя следующими положениями **Р.** поставил философскую этику перед необходимостью междисциплинарных дебатов. С методической т. зр., он, с одной стороны, обратился – в условиях оживления интереса к теории общественного договора – к важной для экономики и социологии теории решения и игры, реконструировав ее основополагающие принципы как результат рационального выбора разума. Такой выбор, с его т. зр., возможен только в идеальных условиях, определяющих т. зр. справедливости операционным путем: в исходном состоянии неведения. С другой стороны, **Р.** поступает квазиэмпирически, пытаясь привести продуманные суждения о справедливости в когерентную взаимосвязь. Тем самым он вытеснил господствовавший до тех пор лингвистический анализ. С точки же зрения содержания, **Р.** своей идеей основных общественных ценностей открывает хорошие перспективы для эмпирически содержательных теорий. Поскольку под основными ценностями **Р.** понимает не только права и свободы, но также шансы и власть, доходы и благосостояние, даже самоуважение, он реабилитирует политический (но не экономический) либерализм с его предпочтением прав на свободу перед другими социальными и культурными правами. Именно американскую разновидность либерализма, по его мнению, отличает высокая мера социальной государственности, которая служит свободе, равным возможностям и самоуважению всех граждан. Нормативное ядро этой теории справедливости образуют два ставшие с тех пор знаменитыми принципа справедливости. Первый и абсолютно приоритетный касается гражданских и политических прав, второй – материальных и нематериальных интересов. Взятые вместе, они обеспечивают функционирование свободного и социального правового государства, конституционной демократии с конкурентной экономикой (рыночная экономика) и обязанностью обеспечить справедливость для будущих поколений. При этом **Р.** критикует слишком высокие долги государства, странным образом не упоминая о защите окружающей среды.

Спустя два десятилетия после «Теории справедливости» **Р.** выдвигает «более реалистическую теорию». В книге «Политический либерализм» (1993) он уже не исходит из общего для всех людей представления о справедливости. Скорее он делает ставку на плюрализм разумных, но в то же время несовместимых друг с другом всеохватных учений (*comprehensive doctrines*) и пытается найти для них объединяющий консенсус (*overlapping consensus*). Под «всеохватными учениями» **Р.** неожиданно понимает не только религии и идеологии, но также взыскательную, заинтересованную в широком обосновании философию. Следуя тезису «политически, не метафизически», **Р.** приходит к демократической функциональной теории, которая должна выполнить четыре задачи: уравновесить такие конкурирующие начала, как свобода и равенство, сформулировать цели исторически зрелого общества, примирить с *prima facie* (на первый взгляд) разочаровывающей реальностью и набросать контуры реалистической утопии. Т.о., демократическая функциональная теория справедливости **Р.** оборачивается аналитической ↑герменевтикой либеральной демократии. Правда, она не затрагивает самоидентификации этой демократии. Ибо своими основными элементами, такими, как права человека и суверe-

нитет народа, она претендует на применение к разным культурам, но в своем обосновании приходит к «всеохватному учению», которое, в отличие от религий и мировоззрений, оперирует понятийными аргументами.

Позднее выходит сложившийся на основе лекций новый вариант теории: «Справедливость как честность. Новая формулировка» (2001). **Р.** пытается в этом труде устранить лишь существенные недостатки первого варианта «Теории справедливости» и одновременно придать ей целостный вид, дополнив опубликованными с тех пор сочинениями. В соответствии с подчеркиваемой здесь «политической» концепцией, личность считается свободным и равноправным индивидом, наделенным способностью к полному кооперированию с обществом, а основные ценности выступают воплощением того, в чем личности как граждане нуждаются и что дает им право отстаивать свои представления о достойной жизни. Попутно **Р.** опровергает упрек нобелевского лауреата в области экономических наук Амартия Сена в том, что принцип справедливости **Р.**, вместе с каталогом основных ценностей, не отличается гибкостью.

Принципы справедливости затрагивают также внутреннюю жизнь организаций и союзов. **Р.** не стесняется выступать против тех «фундаменталистских» течений в церквях, мечетях или синагогах, которые практикуют активную нетерпимость к инакомыслию и считают ересь и отступничество преступлением. Принципы справедливости относятся даже к основному институту общества – семье. Поскольку политическое общество есть не ограниченная во времени система кооперирования, «работа по продолжению рода является общественно необходимой работой», и существенная задача семьи заключается в обеспечении существования общества и его культуры от одного поколения к другому.

В своей работе о глобальном миропорядке и международном праве «Право народов» (1999) **Р.** из гипотетического «общественного договора» выводит основные принципы мирного существования. Он говорит о легитимном ограничении иммиграции, рассуждает о том, при каких условиях могут быть оправданы войны и осуждает нападения на гражданское население, в частности, бомбардировки Дрездена в феврале 1945 г.

Соч.: Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Идея блага и приоритет права // Совр. либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998; Справедливость как честность // Логос. 2006, № 1; Political Liberalism. N. Y., 1993; The Law of Peoples. Cambridge (MA), 1999; Collected Papers. Cambridge (MA), 1999; Lectures on the History of Moral Philosophy. Cambridge (MA), 2000; Justice as Fairness: A Restatement. Cambridge (MA), 2001; Lectures on the History of Political Philosophy. Cambridge (MA), 2007.

Рорти (Rorty) **Ричард** (1931–2007) – амер. философ, яркий представитель совр. ↑неопрагматизма и последовательный критик академической философской традиции. Преподавал в Принстоне (1961–1982), Вирджинии (1982–1998), Стэнфорде (1998–2005). На формирование взглядов **Р.** заметное влияние оказали прагматизм ↑У. Джеймса и особенно ↑Дж. Дьюи, а также идеи ↑Л. Витгенштейна и ↑Д. Дэвидсона.

Основные произведения **Р.** – «Философия и зеркало природы» (1979), «Случайность, ирония и солидарность» (1989), «Будущее религии» (2005) – дополняются большим количеством эссе, литературно-критических статей, лекций, интервью, в которых он дискутирует со своими сторонниками и противниками – ↑М. Хайдеггером, ↑Ю. Хабермасом, ↑Х. Патнэмом, ↑Д. Деннетом, ↑Д. Дэвидсоном и др. **Р.** – признанный во всем мире ниспровергатель установившегося статус-кво культуроцентричного положения философии. Острие его антифундаментализма направлено на ↑метафизику в эпистемологическом, историческом и политическом ее проявлениях: «Физическое – это пространственно-временно́е, психологическое – это непространственное, но временное, а метафизическое – это ни пространственное, ни временное». Философия, по его мнению, должна навсегда распрощаться с тем особым эпистемологическим (↑Теория познания) статусом, который приписан ей платоновско-декартовско-кантовской традицией. Несостоятельна и постановка т.н. «вечных» вопросов философии – «Что такое Бытие?», «Что такое действительная действительность?» или «Что такое человек?». Ответы на эти вопросы, как и потребность в самой их постановке, всецело определяются многообразными ↑языковыми играми, в которые втянуты люди. Не следует полагать, что познание, подобно тому, как мы очищаем зеркало, позволяет нам ясней разглядеть «реальную реальность», такой, какая «она есть на самом деле» вне человеческих отношений.

В трактовке познания **Р.** решительно отказывает в возможности существования некоего единого и единственно истинного контекста описания всего существующего и случающегося. Устремление такого рода **Р.** называет верой в «искупительную истину». Искупление такой истины заключалось бы в обретении «чего-то такого», что не определено и не создано самими людьми, но с чем у них, тем не менее, могут быть особые, привилегированные отношения. По мнению **Р.**, это всего лишь одна из метафизических установок, устаревшая и несостоятельная. В действительности мы имеем дело с чередой переописаний событий, явлений, фактов, ценностных предпочтений и т.п., каждое из которых являет собой изменяющийся во времени продукт культурного развития – образования, среды, языка (словаря описания).

Естественные науки, претендующие на всеобщность и незыблемость открываемых истин, согласно **Р.**, расширяют наше знание о том, как производить более эффективные инструменты для осуществления наших

↑желаний. Однако они не могут предоставить в наше распоряжение мудрые советы относительно того, каковы должны быть сами наши цели и желания. Достижения науки, сколь бы значительными они не были, ничего не говорят относительно того, «как нам жить, что нам делать с нами самими?». Человек, обращаясь к науке, хочет получить знание о целях, но получает лишь сведения о средствах. Наука поучительна для выбора культурной позиции лишь в том смысле, что ученые-естественники дают хороший пример социальной кооперации – пример экспертного сообщества, в котором процветает свободное обсуждение. Т.о., наука из возможного источника искупительной истины «разжалована» в модель рационального сотрудничества.

Р. предлагает двигаться не в направлении все большего усиления аргументации («строить подпорки») тех или иных систем знаний, убеждений и верований, а ставить и искать ответы на вопрос: «Есть ли у кого-нибудь какие-нибудь новые идеи относительно того, что нам, людям, можно и должно делать с нами самими?». Вопрос «Истинно ли это?» уступает место вопросу «Что нового?». В этом отношении наиболее продуктивной и оправданной представляется позиция «ироника», который сознает относительность своих убеждений и не думает, что его словарь гораздо ближе к реальности, чем другие, или что он находится в соприкосновении с силой, отличной от него самого. Ироник специализируется на переописаниях круга объектов, а не на заключениях и дефинициях. Единицей убеждения для него будет, скорее, словарь, чем какое-то отдельное высказывание.

Р. полагает, что интеллектуалы Запада со времен Возрождения прошли через три этапа: «сначала они надеялись получить искупление от Бога, потом – от философии, теперь того же ждут от литературы». С т. зр. литературной культуры, представленной т.о., религия и философская метафизика факультативны и являют собой «сравнительно примитивные, хоть и славные» роды и жанры литературы. Настаивая же на претензии выражать нечто абсолютное и фундаментальное, они оказываются на положении маргиналов. Будучи последовательным либералом, **Р.** стремится показать то, что литературная культура может быть еще более верным и сильным союзником демократической политики, чем прежде была культура философская.

В отличие от философской метафизики, которая стремится представить вещи тем единственным образом, каким «они существуют на самом деле», литературная культура ориентирует на поиск альтернативных способов человеческого существования. В этом отношении позиция западного интеллектуала обретается в некогнитивных отношениях с другими человеческими существами, «в отношениях, опосредуемых такими артефактами, как книги, здания, картины». По **Р.**, совр. интеллектуал – это прежде всего «литературный интеллектуал», который полагает, что недостойно человека жить такой жизнью, которая не соприкасается с ныне достигнутыми пределами человеческого воображения. Различные миры людей, в свою очередь, не могут быть выстроены в некую иерархию – в зависимости от того, насколько они успешны в достижении некой единой цели, сколь бы значительной она не представлялась ныне живущему поколению. Он полагает, что хотя воображение ныне имеет пределы, обусловленные временем, но эти пределы можно бесконечно раздвигать. Это – вечно живое и вечно расширяющееся пламя, которое постоянно пожирает свои собственные артефакты. На тех же основаниях **Р.** сомневается в самой возможности рационально обосновать, как к тому стремится ↑Ю. Хабермас, что при идеальных условиях ↑коммуникации межличностное (интерсубъективное) согласие – это нечто большее, нежели договоренность между людьми. Он присоединяется к той части интеллектуалов Запада, которая отказалась от поисков некого единого и единственного контекста, в котором человеческая жизнь и построение социума предстали бы в «правильном свете» – такими, какими они есть (должны быть) по истине.

Особое значение **Р.** придает термину «контингентность», который передает смысл случайного и ситуативного изменения суммативной личности, человеческого Я. Личность представляется им как варьируемое сплетение из убеждений, верований, ценностей и желаний, которые образуются и изменяются в коммуникативно-языковом пространстве и постоянно вливаются в поток ситуаций, с которыми ее сталкивает жизнь. В том, что традиционно называют «любовью к истине», **Р.** видит лишь стремление «сделать нечто правильным образом» (*to get something right*). Такая замена обусловливает профессиональную идентичность людей, занятых в самых различных сферах деятельности, – физика, пекаря, литератора и т.д. Прискорбным наследием платоновско-аристотелевского различения вечных истин, полагает **Р.**, является приписывание работе ученых-теоретиков такого морального или философского значения и престижа, которого якобы нет в работе ремесленника или квалифицированного механика.

Свою философскую позицию **Р.** не столько предписывал кому-то, сколько обращал на себя самого. В многочисленных лекциях, интервью и дискуссиях ему постоянно приходилось сомневаться в словах, которые он только что использовал. Подчеркивая неустойчивость и шаткость собственного «конечного словаря», он отмечал, что постоянно испытывает на себе влияние «других словарей», которые встретившиеся ему люди и книги воспринимали как окончательные.

Соч.: Случайность, ирония и солидарность. М., 1996; Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века. М., 1998; Универсализм, романтизм, гуманизм: Лекция. М., 2004; Философия и будущее // Вопросы философии.

1994, № 6; Прагматизм без метода // Логос. 1996, № 8; Постмодернистский буржуазный либерализм // Логос. 1999, № 9; Историография философии: четыре жанра // *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001; Упадок искупительной истины и подъем литературной культуры // Сравнительная философия. Моральная философия в контексте многообразия культур. М., 2004.; Consequences of Pragmatism. Minneapolis, 1982; Philosophy and Social Hope. N. Y., 2000; Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty. Chicago, 2002; The Future of Religion (with G. Vattimo). Columbia, 2005; Philosophical Papers. V. 1–4. Cambridge, 1991–2007.

Лит.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997; *Юлина Н.С.* Постмодернистский прагматизм Ричарда Рорти. Долгопрудный, 1998; *Джохадзе И.Д.* Неопрагматизм Ричарда Рорти. М., 2001.

Сартр (Sartre) **Жан-Поль** (1905–1980) – фр. философ, писатель, литературный критик, политический публицист. Пик мировой известности **С.** приходится на 1940–1950-е гг., когда он становится признанным лидером не только французских, но и всех европейских «прогрессивно мыслящих» интеллектуалов. Эта известность была обусловлена не столько содержанием высказываемых им идей, сколько яркостью и многообразием его присутствия в духовной атмосфере послевоенной Европы. «Тотальный интеллектуализм» **С.** позволяет рассматривать его не как философа, который также писал и художественные произведения, но скорее как автора, высказывавшего свои мысли «в разных регистрах», активно вторгавшегося в новые пространства выражения, обусловленные прогрессом массмедиа. Философские произведения **С.** составляют 7 томов из его многотомного наследия. Главные в этом плане работы: «Воображаемое» (1940), «Бытие и ничто» (1943), «Критика диалектического разума» (т. 1 – 1960, т. 2 – 1985). Но философским содержанием проникнуты и его многочисленные пьесы, биографии, автобиографии, романы, новеллы, статьи, заметки, выступления по радио и на политических митингах и т.п.

С. превращает в основной материал для философии собственную жизнь. Он вырос без отца, в католическо-протестантском окружении, в литературно-преподавательской среде. Отсутствие отца, пережитое как «отсутствие Бога», ранняя страсть к литературному творчеству, говоря шире – к «письму», определили философские ориентации всей его дальнейшей жизни: «богоборчество», обусловленное отказом зависеть от внешнего «творца», от сущностной заданности человеческого бытия вообще; признание неукорененности человека в мире, выражающейся в фундаментальной *случайности* человеческого существования, противопоставленной необходимости бытия «по праву» как неподлинного, ложного образа человека; наконец, «невроз литературы», от которого **С.** так и не излечился, как способ самотворения, самопорождения в культуре. Коренная случайность человека обнаруживается на уровне дорефлексивного схватывания им своего «в-мире-бытия», «заброшенности» в мир, «излишности» своего в нем присутствия. Случайность переживается до всякого конституирования субъекта как «простое чувство экзистенции», обнаруживающееся в переживании, которое дало название первому роману **С.** – «Тошнота» (1938). Самоочевидная случайность человеческого ↑бытия коррелятивна тотальной свободе сознания. Существование человека совершается в проецировании себя в будущее. Человек сам создает себе основание. Он поэтому всецело ответствен за него, не имея права перекладывать свою ответственность на «каузальный порядок мира», на свою сущность. Его «существование предшествует сущности». «Я» ответственно за свое существование, как только оно принимает свою жизнь в качестве чего-то им не выбранного. Это согласие жить спонтанно. Оно предшествует всякому волевому акту «внутри» жизни.

С. с самого начала своего философского пути отверг альтернативы материализма и идеализма, в равной мере принимая их за виды редукционизма, сводящего личность либо к различным телесным комбинациям, либо к Идее, Духу, имеющим надиндивидуальный характер. В любом случае, согласно **С.**, утрачивается автономность человека, делается невозможной его свобода и, следовательно, устраняется этический горизонт бытия. Не меньшую неприязнь вызывал у философа и вошедший в 1920-е гг. в моду ↑психоанализ. Материя, Дух или Бессознательное одинаково «конструируют» человека. А что же остается на его долю? Понимание ↑свободы у **С.**, которое он окончательно сформулировал в работе «Святой Жене» (1952), выглядит так: «человек есть то, что он делает из того, что из него сделали».

С. являлся одним из виднейших французских ↑феноменологов. С этим философским направлением он познакомился во время своей стажировки в Германии в 1933–1934 гг. Первой его феноменологической, а также и собственно философской работой стала «Трансцендентность Эго» (1934). В ней он во многом следует за ↑Э. Гуссерлем, но и радикально «поправляет» последнего. «Поправка» заключается в отрицании гуссерлевского «трансцендентального Эго», которое **С.** рассматривает как возвращение к идее субстанциальности субъекта, зачеркивающей исходную спонтанность и случайность человеческого бытия. Ключевым для выяснения характера структуры сознания **С.** считает дорефлексивное сознание, которое описывается им как спонтанная и имманентная «прозрачность» сознания для самого себя. Трансцендентальное поле сознания очищается от «Я», от субъекта. В основании любого сознательного акта **С.** обнаруживает «ничто». Сознание каузально недетерминировано, оно буквально творит «из ничего». Свобода

сознания в этом отношении не ограничена ничем. Более того, благодаря сознанию «ничто» приходит в мир.

Дальнейшие довоенные работы С. разрабатывали тему свободы сознания на примере анализа эмоций, которые описываются в качестве вариантов магического поведения, «неантизирующего» «трудную» действительность («Эскиз теории эмоций», 1940), и работы воображения («Воображаемое», 1940). Все эти произведения можно рассматривать как предваряющие основной философский текст С. – трактат «Бытие и ничто». Пытаясь создать онтологию, основанную на феноменологическом методе, С. фиксирует наличие двух несводимых друг к другу способов бытия: «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя». Онтологический смысл первого способа – это простая данность, позитивность, самотождественность, неспособность быть инаковым. Такого рода бытие «есть то, что оно есть». Оно опознается как предметный мир, как природа, как сумма внешних сознанию обстоятельств. Но также и как прошлое самого человека, как всякое «ставшее», которое нельзя сделать «не бывшим». Второй способ бытия мы опознаем по специфически человеческой деятельности человека – вопрошанию, отрицанию, сожалению и т.д. Этот способ обнаруживает недостаточность, нетождественность себе его носителя. Такого рода бытие «есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть». Тем самым основным содержанием такого бытия является отрицание, которое возможно, если его онтологическим смыслом является ничто, пустота, отсутствие. Существуя «из ничего», оно не определяется ни другим бытием, ни самим собой и потому – тотально свободно, обнаруживаясь как непрестанный выбор себя, превосхождение и трансцендирование себя. «Бытие-для-себя» не выбирает свою фактичность, мир, в котором оно есть, т.е. свою историко-социальную определенность, географические, политические, физические условия реализации свободы. Но оно ответственно за тот смысл, который придает этой сумме фактов, претворяя ее в некое значимое (и значит – общезначимое) место жизни, в конкретную ситуацию. Человек *есть* его прошлое, но он – экзистенция, поскольку проецирует себя в будущее, которого нет как позитивного бытия, но которое образует ↑горизонт «бытия-для-себя», обнаруживающего себя вовне. Будущее – предмет поиска, воплощения. Оно – своего рода приманка для экзистенции, тянущейся вслед за ним в безнадежной попытке его схватить и, тем самым, реализующей свои возможности, которые она, по мере их осуществления, отбрасывает как нечто себе чуждое, несовпадающее с ней. С. критикует «дух серьезности», обнаруживающий себя, в частности, в «недобросовестной вере» (*mauvaise foi*), т.е. в попытке человека слиться с тем, чем он стал. Со стремлением претворить свое прошлое в настоящее, «бытие-для-себя» в «бытие-в-себе», на которое можно положиться и успокоиться в его положительности. Попытки такого рода С. обнаруживает в религии, в художественном творчестве и, наконец, в отношении к Другому. Отношение с Другим, согласно С., изначально конфликтно. Сознание Другого – это «мой первородный грех». «Ад – это другие» провозглашает С. в пьесе «Взаперти» (1945). Я ощущаю присутствие Другого во взгляде, сфокусированном на мне. Этот взгляд крадет меня у меня. Он требует от меня быть кем-то, соответствовать тому, как схватывает меня Другой. Другой претендует на меня. В то же время он заинтересован в сохранении моей свободы, ибо, схватывая меня как некую определенность, он утрачивает меня как «неантизирующее» бытие, как иное себе, а ведь взыскует он именно этого. Наша взаимная потребность друг в друге требует и единства, и сохранения разобщенности. Идеалом совмещения того и другого является Бог, но Он противоречив и должен быть отвергнут рефлексией. Человек – это неполнота и все его попытки достичь противоположного, выдают в нем лишь «бесполезную страсть».

После войны С., вместе с опытом участия в Сопротивлении, начинает ощущать политический вызов, на который он не может не откликнуться, будучи интеллектуальным лидером своего поколения. Отныне его заботит вопрос: «В каком направлении следует трансформировать те социальные условия, которые привели к войне?». Эта озабоченность выливается в вопрос об истории и месте в ней человека с его экзистенциальной свободой и, далее, в вопрос о политической «ангажированности» интеллектуала. Сначала С. пытается и теоретически, и практически провести некий «третий путь» (который характерен и для его философской позиции) между марксистской деспотией в СССР и имперской политикой США, понимаемый как поиск «детотализированной тотальности». С началом войны в Корее возможности «третьего пути» резко уменьшаются, и С. определенно переходит на сторону марксизма, который пытается сочетать с ↑экзистенциализмом. Решающей вехой на этом пути становится «Критика диалектического разума». Признавая марксизм «философским горизонтом» совр. эпохи, С. берет из него метаисторическую концепцию, пытаясь встроить в нее индивидуальный праксис, как он отныне называет «бытие-для-себя». Диалектика истории и обусловлена такого рода праксисом, реализующимся уже не на уровне индивида, но особого коллектива – «практического ансамбля». С. согласен с К. Марксом в том, что человек делает историю, основываясь на практике предыдущих поколений. Однако акцент им делается на свободной проективности исторической активности, лишь частично детерминированной материальными условиями (аналогом «бытия-в-себе»), обнаруживающими себя в виде «практико-инертного поля». Эта активность, направленная против «сериальности», инертности и разобщенности, представляет собой свободное соединение индивидуальных практик, где их авторы узнаю́т себя друг в друге, где «Я» аккумулирует свою субъективность в «Мы» – подлинном творце истории.

Воздействие С. на духовный климат эпохи было весьма разнообразным. Он способствовал радикальному повороту философии к сфере ↑повседневности. Его послевоенные работы привлекали внимание в сторону социальной проблематики, возвращая ее в сферу интеллектуальных приоритетов. Он был одним из немногих философов, кто в 20 в. внес реальный вклад в преобразование марксистской метаисторической модели. Его экзистенциальный ↑психоанализ, разрабатывавшийся на уровне биографий, и, прежде всего, многотомной биографии Г. Флобера, при всем неприятии им психоанализа «традиционного», также является важным элементом гуманитарных новаций уходящего столетия.

Соч.: Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989; Проблемы метода. М., 1994; Тошнота. Избранные произведения. М., 1994; Ситуации. М., 1997; Идиот в семье: Г. Флобер от 1821 до 1857. СПб., 1998; Бытие и ничто. М., 2000; Что такое литература. СПб., 2000; Портрет антисемита. СПб., 2000; Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. СПб., 2001; Дневники странной войны, сентябрь 1939 – март 1940. М., 2002; Бодлер. М., 2004; Esquisse d'une théorie des émotions. P., 1939; La Transcendence de l'Ego. P., 1966; L'Etre et le neant. Essai de l'ontologie phenomenologique. P., 1943; Critique de la raison dialectique. V. 1. P., 1960; V. 2. P., 1985; Cahiers pour une morale. P., 1983.

Лит.: *Филлипов Л.И.* Философская антропология Ж.-П. Сартра. М., 1977; *Долгов К.М.* Эстетика Жана-Поля Сартра. М., 1990; *Андреев Л.Г.* Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. М., 1994; *Полторацкая Н.И.* Меланхолия мандаринов. Экзистенциалистская критика в контексте французской культуры. СПб., 2000; *Киссель М.А.* Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л., 1975; *Collins D.* Sartre as Biographer. Cambridge, 1980; Autour de Jean-Paul Sartre: Litterature et philosophie. P., 1982; *Gerassi J.* J.-P. Sartre, conscience haie de son siecle. P., 1992; Jean-Paul Sartre // Revue philosophique de la France et de l'etranger. 1996, № 3.

Селларс (Seilars) **Уилфрид** (1912–1995) – амер. философ-аналитик, представитель ↑научного реализма. Сын философа Р.В. Селларса. Воспитанный отцом в духе ↑критического реализма, С. затем испытал сильное воздействие логического эмпиризма ↑Р. Карнапа. На его философские взгляды оказали влияние также идеи ↑Ч.С. Пирса и Оксфордской школы ↑аналитической философии. Преподавал философию в Питсбургском ун-те. Одной из главных проблем для С. было преодоление свойственного ↑неопозитивизму разрыва между рационализмом и эмпиризмом. Причину этого разрыва С. усматривает в «мифе о данных», согласно которому фундаментом знания являются первичные «данные» ощущений, приобретаемые без всякого предварительного обучения, лишь в процессе непосредственного чувственного контакта с внешним миром. В противовес этой «догме эмпиризма», С. утверждал, что ощущения и восприятия становятся «данными», лишь получая ↑интерпретацию в рамках принятой концептуальной схемы. Существуют два типа таких схем: «каркасы» обыденного опыта и научных теорий. Обыденный опыт позволяет строить «феноменальную картину мира», элементами которой являются фиктивные сущности – «объекты представлений»; научные теории – «ноуменальную картину мира», составленную из истинных отображений реального бытия, «научных образов».

Проблема истинности «научных образов» – центральный пункт противоречий в его концепции. С одной стороны, истинность научных суждений должна удостоверяться «соответствием» с реальностью, с другой – это соответствие не может быть установлено вне рамок теории, истинность которой должна быть проверена. Такая проверка, как следует из критики «мифа о данных», не может опираться на «теоретически нейтральный» эмпирический базис. Поэтому критерием истинности теории объявляется успешность ↑объяснения «феноменов» повседневного опыта, сама же эта успешность определяется прагматикой употребления научного знания и научной коммуникации. В результате научный реализм С. вынужден искать компромисс с ↑инструментализмом и ↑прагматизмом, «гипотеза» о существовании объектов реального мира становится метафизическим постулатом его доктрины. Концепцию С. часто называют также «экспланативистским реализмом» за смещение центра тяжести в сторону логико-методологического анализа процессов объяснения явлений в рамках теоретических систем науки. Ему принадлежат оригинальные разработки в теории смысла и референции (функциональная концепция значения). Вслед за Ч. Пирсом, он понимает развитие науки как «самокорректирующийся процесс концептуальных изменений», т.е. непрерывный процесс обновления знания через совершенствование объяснительных возможностей науки и преодоление ее внутренних противоречий. Мышление он трактует как нейрофизиологический процесс, и в качестве такового оно подлежит естественнонаучному анализу (тезис ↑«научного материализма»), который должен объяснить факты «феноменального» видения мира человеком и, в конечном счете, привести к замене его научной картиной мира («синоптическому» видению). В этике С. защищает позиции альтруизма и либерализма.

Соч.: Научный реализм или «миролюбивый» инструментализм? // Структура и развитие науки. М., 1978; Science, Perception and Reality. L., 1963; Science and Metaphysics. L., 1968; Essays in Philosophy and its History. Pittsburg, 1974.

Серл (Searle) **Джон** (р. 1932) – амер. философ, представитель ↑аналитической философии. Начав обучение в ун-те шт. Висконсин (1949–1952), продолжил его в Оксфорде, где его учителями были ↑Дж. Остин и ↑П. Стро-

сон и где в 1956 он защитил докторскую диссертацию. С 1959 преподает в Калифорнийском ун-те в г. Беркли. Основной вклад внес в развитие ↑философии языка и ↑философии сознания. Восприняв от своих учителей идеи лингвистической философии (см. ↑Философия обыденного языка), **С.** свою главную задачу видел в разработке «теоретического аппарата» для проводимых в рамках этой философии исследований, и именно в этом направлении он стремился развить и усовершенствовать теорию ↑речевых актов Дж. Остина. Относя речевую ↑коммуникацию к тем видам поведения, которые регулируются правилами, **С.** в книге «Речевые акты» (1969) для формулировки правил, управляющих речевыми актами, и, соответственно, для более точного описания иллокутивных актов разработал такие понятия, как «иллокутивная цель», «пропозициональное содержание», «направление приспособления» (слов к миру и наоборот), «выраженное психологическое состояние» и мн. др. Эти понятия легли в основу предложенной **С.** классификации иллокутивных актов, которая включает пять базисных типов: репрезентативы, директивы, комиссивы, экспрессивы и декларации. Важное место в теоретическом инструментарии **С.** занимало понятие намерения, и сам иллокутивный акт он рассматривал как механизм передачи намерения от одного собеседника к другому в процессе их коммуникации. В дальнейшем именно этот аспект стал ключевым в его исследовании речевых актов, послужив опорой для истолкования иллокутивной силы как особого вида ↑интенциональности. Еще одним направлением развития теории речевых актов стала разработка **С.** «иллокутивной логики», обеспечивающей формальное описание логических отношений между речевыми актами.

Для **С.** интенциональность как свойство быть направленным на что-то или быть о чем-то бывает двух видов: «внутренне присущей» и «производной». Интенциональность языка он относит ко второму типу, поскольку языковые символы указывают на ч.-л. благодаря интерпретативным способностям тех, кто использует язык. Внутренне присущей является только интенциональность психических явлений и состояний (мыслей, восприятий, намерений и т.п.), и для ее объяснения **С.** обращается к понятию каузальности: интенциональные состояния каузально связаны с тем, на что они направлены. По мнению **С.**, эта каузальная обусловленность предполагается в содержании любого интенционального явления или состояния. Выдвинутая **С.** идея «натурализации» интенциональности включает истолкование ее и сознания в целом как биологических явлений, возникших в ходе эволюции живых организмов. Т.о., сознание для **С.** – это не отдельная субстанция или сущность, а эмерджентное свойство мозга (и организма в целом), что, однако, не исключает субъективности сознания. Признавая наличие у мозга психических состояний в качестве объективного факта, **С.** считает способ существования этих состояний субъективным в силу того, что они доступны лишь с позиции первого лица и имеют качественно неповторимый характер. Отстаивая субъективность как онтологическую категорию, **С.** связывает перспективы решения психофизической проблемы не с отрицанием реальности психических явлений и состояний, а с исследованием их биологических корней. С этих позиций он критикует бихевиористские, функционалистские (↑Функционализм) и иные редукционистские теории сознания. Наибольшую известность приобрел аргумент **С.** под названием «китайская комната», направленный против функционалистского уподобления психики вычислительным процессам, осуществляемым компьютерными программами. Согласно этому аргументу, человек, не знающий китайского языка и помещенный в отдельную комнату, куда поступают карточки с вопросами на китайском языке, может манипулировать китайскими иероглифами в соответствии с данными ему инструкциями, давая совершенно «разумные» ответы и при этом не понимая содержания иероглифов. Это означает, что психические состояния не могут быть тождественны вычислительным состояниям, поскольку последние определяются исключительно в синтаксических терминах, тогда как психические состояния, будучи интенциональными, обладают не только синтаксисом, но и ↑семантикой.

В дальнейшем **С.** попытался применить разработанные им понятия интенциональности, приписывания функций и конститутивных правил к социальным контекстам, предложив теорию «конструирования» социальных объектов (таких, как деньги) и социальных институтов (таких, как брак). Согласно этой теории, определенный листок бумаги является пятидолларовой купюрой не в силу каких-то своих физических свойств, а в силу того, что он был создан определенным учреждением, воспринимается всеми как имеющий достоинство в пять долларов и выполняет соответствующие экономические функции. Для **С.** «конструирование» социальных объектов и институтов не означает, что они перестают быть «реальностью», хотя их реальность уже не имеет отношения к физике. Вместе с тем, по мнению **С.**, вся социальная реальность имеет логическую структуру, которая «конституируется» лингвистическим способом.

С. известен и своими публицистическими выступлениями по таким актуальным проблемам, как университетское образование, свобода слова и др.

Соч.: Метафора // Теория метафоры. М., 1990; Сознание, мозг и наука // Путь. 1993, № 4; Рациональность и реализм: что поставлено на карту // Путь. 1994, № 6; Совр. философия в Соединенных Штатах // Путь. 1995, № 8; Открывая сознание заново. М., 2002; Рациональность в действии. М., 2004; Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge, 1969; Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts. Cambridge,

1979; Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind. Cambridge, 1983; Foundations of Illocutionary Logic (with D. Vanderveken). Cambridge, 1985; The Construction of Social Reality. N. Y., 1995; Consciousness and Language. Cambridge (MA), 2002.

Слотердайк (Sloterdijk) **Петер** (р. 1947) – нем. философ. В работе «Критика цинического разума» (1983), закрепившей за ним репутацию сторонника ↑постмодернизма, **С.** утверждает, что слабость философии 20 в. заключалась в попытке связать категории любви и знания. Философия говорила о любви к знанию и о знании через любовь. Это привело на деле к силе без знания и к знанию без силы. **С.** полемизирует с концепцией ↑Т. Адорно и ↑М. Хоркхаймера, изложенной в их «Диалектике Просвещения». Основной изъян просвещения для **С.** заключается в субъективном аспекте критики идеологии, низводящей оппонента до уровня вещи и рассчитанной на уничтожение противника. Для разрешения конфликта между знанием и властью он предлагает «средний путь» – через создание иного образа разума, просвещения и субъективности. Для **С.** доминантой совр. культуры, как на личностном, так и на институциональном уровне, является *цинизм* – просвещенное ложное сознание, или обновленное несчастное сознание, в котором просвещение «работает» с успехом, но без толку. Это сознание усваивает уроки просвещения, но не хочет и не способно применять их на практике. Здоровое и ничтожное одновременно, это сознание не чувствует потребности в ↑идеологии, его ложность уже рефлексивно амортизирована. Повседневный, «диффузный» цинизм состоит в том, что человек знает лучшее, а делает худшее. Ситуацию распространения массового цинизма **С.** анализирует на материале политической и культурной жизни Германии времен Веймарской республики. Возможность преодоления цинизма **С.** усматривает в возрождении традиции кинизма от Диогена до Швейка, в этом «воплощении самого сопротивления», противоположном совр. понятию стабильности, ориентированной на самосохранение и рационализацию капиталистической культуры. В этой традиции **С.** видит ориентир для левой интеллигенции после ухода со сцены ↑Франкфуртской школы и глубокого кризиса западного марксизма.

Соч.: Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001; Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001; Сферы. Т. 1–2. СПб., 2005; Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autographien der Zwanziger Jahre. München, 1978; Kritik der zynischen Vernunft. Bde. 1–2. Fr./M., 1983; Der Zauberbaum. Fr./M., 1985; Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Fr./M., 1987; Zur Welt kommen – zur Sprache kommen: Frankfurter Vorlesungen. Fr./M., 1988; Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik. Weltfremdheit. Fr./M., 1994; Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Fr./M., 2000; Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen mit Hans-Jürgen Heinrichs. Fr./M., 2001; Tau von den Bermudas. Über einige Regime der Phantasie. Fr./M., 2001; Im Weltinnenraum des Kapitals. Fr./M., 2005; Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch. Fr./M., 2006; Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Fr./M., 2007.

Стивенсон Ч.Л. – см. **эмотивизм**

Стросон (Strawson) **Питер** (1919–2006) – англ. философ, один из видных представителей ↑аналитической философии. Учился (1937–1940) и преподавал (1947–1987) в Оксфордском ун-те. Член Британской академии наук с 1960, американской Академии наук и искусств с 1971, удостоен рыцарского звания за заслуги перед философией в 1977. **С.** внес значительный вклад в области лингвистической философии (см. ↑Философия обыденного языка), философии логики и аналитической ↑метафизики.

Первой получившей известность работой **С.** стала статья «О референции» (1950), в которой он подверг критике теорию дескрипций ↑Б. Рассела на том основании, что она не делает различия между суждениями, которые либо истинны, либо ложны, и предложениями, которые либо осмысленны, либо бессмысленны. Благодаря этой критике **С.** заслужил авторитет специалиста в философии логики, который укрепился с выходом в 1952 его книги «Введение в логическую теорию», а также благодаря критике теории истины, предложенной тогдашним лидером оксфордской лингвистической философии ↑Дж. Остином.

В своей первой крупной работе «Индивиды» (1959) **С.** развернул эпистемологическую систему, которую назвал «дескриптивной» метафизикой. Дескриптивная метафизика – наиболее абстрактный род философского исследования, нацеленный на выявление предельных оснований концептуальной схемы сознания – взаимосвязанных фундаментальных категорий, делающих возможными чувственный опыт и эмпирическое знание. Дескриптивная метафизика противопоставляется «ревизующей» метафизике, которая имеет целью не просто выявить, а «усовершенствовать» концептуальную схему. **С.** убежден, что эта цель недостижима, поскольку предполагает возможным выход за пределы пересматриваемой схемы, т.е. мыслимого, а указанная направленность приводит «ревизующие» метафизические системы – среди которых **С.** называет системы Р. Декарта, Г.В. Лейбница и Дж. Беркли – к серьезным ошибкам и противоречиям. Более удачные попытки концептуального анализа предпринимались с «дескриптивных» позиций Аристотелем и И. Кантом. Собственную дескриптивную систему **С.** строит на основе достижений лингвистической философии, утверждая, что (1) фунда-

ментальные категории сознания наиболее непосредственно раскрываются в языке и (2) им можно дать определение, описав способы их взаимодействия с другими, «соседними» категориями. Фундаментальные мыслительные и языковые операции – референция и предикация – являют способы использования базовых категорий. Базовым объектом референции и, одновременно, субъектом предикации, т.е. «атомом» концептуальной схемы, является индивид, существующий на определенном отрезке времени и занимающий определенную часть пространства. Рассматривая проблему соотношения физических и ментальных объектов, **С.** утверждает, что мы не могли бы различать последние, не имея способности идентифицировать и реидентифицировать первые. При этом понятия физического и ментального объединяются в нередуцируемом понятии личности (person). Личность обладает свойствами обоего рода и трактуется **С.**, вслед за Дж. Остином, как существо, совершающее речевые акты. В работе подвергнуты критике онтологические теории Р. Декарта и Г.В. Лейбница. Разделяя скепсис ↑Л. Витгенштейна относительно возможности окончательного языкового анализа, **С.** относится скептически и к возможности окончательного описания концептуальной схемы, которая, как и язык, обладает подвижностью. Хотя **С.** полагает, что дескриптивный анализ позволяет преодолеть дуалистическую и материалистическую позиции, в западной литературе его теория оценивается неоднозначно.

Метафизическая теория **С.** оказала заметное воздействие на аналитическое движение: с одной стороны, это была первая аналитическая концепция, открыто именовавшая себя до той поры сугубо отрицательным словом «метафизика»; с другой стороны, пределы возможностей парадигм логического и лингвистического анализа были к тому времени в целом достигнуты, и в аналитической философии ощущалась необходимость обогащения как методов, так и областей исследования. Последняя тенденция возобладала, реакция философского сообщества на книгу «Индивиды» была в целом положительной, и эта работа сделала **С.** одним из основателей направления аналитической метафизики.

Следующим крупным метафизическим исследованием **С.** стала книга «Пределы смысла» (1966), предложившая интерпретацию «Критики чистого разума» И. Канта. В предприятии И. Канта **С.** увидел здравые «дескриптивные» интенции, которые, однако, были отчасти подавлены метафизическими построениями трансцендентального идеализма, а также ограничены несовершенством логических представлений того времени. По мнению **С.**, критическая система распадается на две части: положительную метафизику опыта, ядром которой является «аналитический аргумент», и произвольно надстроенную на ней трансцендентальную метафизику, главная цель которой – закрепление религиозных и этических представлений ее автора – не имеет отношения к задачам дескриптивного исследования. Цель исследования **С.** – реконструкция «аналитического аргумента», устанавливающего предельные основания опытного знания. Он образован шестью тезисами: (1) опыт есть временная последовательность; (2) он должен обладать такой степенью связности, чтобы было возможным самосознание, или осознание этого опыта как собственного некоторым субъектом опыта; (3) опыт должен включать представления об объектах, мыслящихся независимыми от этих представлений – т.е. объективными; (4) объекты располагаются в пространстве; (5) опыт должен являть единую структуру эмпирической реальности, в известном нам случае – пространственно-временну́ю структуру; (6) в физическом мире пространственных объектов должны соблюдаться некоторые принципы постоянства и причинности. Система категорий И. Канта, вопреки мнению создателя, не является единственной, и совр. логика дает возможность построить множество вариантов подобной системы. Теория трансцендентального идеализма и центральное для нее учение о вещах в себе критикуется **С.** на традиционных основаниях, восходящих к Ф. Якоби и др. **С.** утверждает, что эта часть кантианства близка к субъективному идеализму Дж. Беркли со всеми свойственными последнему сложностями. Еще одна важная сторона критической философии, теория априорного синтеза, также встречает критику **С.** Данная работа предложила самую влиятельную трактовку учения И. Канта в аналитической философии и стала началом не только ↑аналитического кантианства, но и обширной тенденции интерпретации традиционных философских систем средствами аналитической философии.

Биография **С.** отмечена философским противостоянием (и личной дружбой) с ↑У.В.О. Куайном. Совместно с другим аналитиком, Полом Грайсом, **С.** выступил с практически ставшим «официальным» ответом на известную критику У.В.О. Куайном различения аналитических и синтетических суждений (см. «Две догмы эмпиризма»). В статье «В защиту догмы» (1956) авторы признают, что распространенное деление высказываний на аналитические и синтетические обладает рядом недостатков, в т.ч. недостаточной строгостью, но нуждается в прояснении, а не в устранении. Понятия «аналитическое» и «синтетическое» являются членами «семьи» языковых выражений, ни одно из которых не имеет достаточно четкого определения, при этом каждое из которых широко используется в научном и повседневном языке. К этой группе относятся, напр., «необходимый», «синонимичный», «семантическое правило», «определение». Недостаточная степень определенности едва ли может служить основанием для отказа от таких выражений, а прояснение некоторых из них может послужить прояснению остальных. Авторы предлагают некоторые возможности прояснения значений выражений «аналитический» и «синтетический».

С., не уделяя специального внимания проблемам моральной философии, сделал для этой области исключение в статье «Свобода и негодование» (1962), где рассматривает проблему человеческой ↑свободы и детерминизма. Анализируя особенности человеческих установок благодарности и негодования, он описывает два базовых типа межличностных отношений: «объектный» (*objective*) и «реагирующий» (*reactive*) и приходит к компатибилистскому выводу, что даже рациональное принятие детерминированности человеческих поступков (к которому он сам склоняется) ничего не изменит в наших повседневных действиях и их трактовках, которые предполагают свободу и связанный с ней моральный долг. Статья вызвала бурную реакцию в англоязычном философском сообществе – так, напр., сын **С.**, известный философ Гален Стросон, стал одним из самых последовательных критиков высказанной в ней позиции.

Соч.: О референции // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1982; Грамматика и философия // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1986; Значение и истина // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Кантовы новые основания метафизики // Кантовский сборник. Калининград, 2002; Намерения и конвенция в речевых актах // Философия языка. М., 2004; Introduction to Logical Theory. L., 1952; Individuals. L., 1959; Bounds of Sense. L., 1966; Analysis and Metaphysics. Oxford, 1992; Entity and Identity. Oxford, 1997.

Субири (Zubiri) **Хавиер** (1898–1943) – исп. философ, с 1926 – проф. кафедры истории философии Мадридского ун-та. С 1936 до начала Второй мировой войны жил вне Испании, преимущественно в Германии, где слушал лекции ↑Э. Гуссерля и был ассистентом ↑М. Хайдеггера; возвратившись на родину, преподавал в ун-тах Барселоны и Мадрида, затем читал частные курсы по философии.

Опираясь на идеи совр. ↑феноменологии, но одновременно и полемизируя с ними, **С.** пытался преодолеть субъект-объектное понимание познавательной деятельности человека, обращаясь к вопросу о природе реальности (его учение получило название «реализма»); ее понимание лежит в основе ответа на вопрос, что такое философия, каковы предмет ее исследования и способ познания и чем философское знание отличается от научного познания. **С.** критиковал феноменологию Э. Гуссерля за утверждение «чистого сознания» как особой – самодостаточной и абсолютной – реальности, за то, что в понятии ↑«интенциональность» было утрачено сущностное реальное. **С.** понимает сознание как способ «актуализации» реального объекта, познание же его принимает форму «чувствующего понимания» (в чувственном освоении реальности уже присутствует и ее осмысление), «чувствующего логоса» (актуализация вещи происходит внутри пространства реальности других вещей, в «поле реальности») и «чувствующего разума» (движение от к.-л. реальной вещи к «реальности в ее безграничности», «поиск реальности»). Такой поиск остается всегда незавершенным; формой его является философия как «мыслящее понимание реального». **С.** подчеркивает, что «первичное восприятие, логос и разум» – это «не три самостоятельных слоя понимания», они существуют в единстве, являя собой «три разновидности единого понимания реальности». **С.** вводит также понятие основополагающей реальности, являющейся источником, первопричиной разума. Оно лежит в основе обращения **С.** к проблеме Бога и понятию «религации» как связи человека с божественным началом.

Соч.: Пять лекций по философии. М., 2008; Чувствующий интеллект. Ч. 1. Интеллект и реальность. М., 2007; Naturaleza, Historia, Dios. Madrid, 1944; Sobre la esencia. Madrid, 1962; Dimencíon histórica del ser humano // Realitas. 1973, № 1; Inteligencia sentiente. Madrid, 1980; Inteligencia y Logos. Madrid, 1982; Inteligencia y Razón. Madrid, 1983.

Суппес П. – см. **Философия науки**

Тарский (Tarski) **Альфред** (1901–1983) – польск. логик и математик, член ↑Львовско-Варшавской школы. Изучал математику и философию в Варшаве в 1919–1923; его учителями были Ст. Лесьневский, Я. Лукасевич, Т. Котарбиньский. В 1925–1939 **Т.** преподавал логику в Варшавском ун-те. Принимал участие в Математическом коллоквиуме К. Менгера и в заседаниях ↑Венского кружка. В 1939 читал лекции в ун-тах США, куда и эмигрировал перед войной. В 1942 работал в Гарварде и Принстоне, с 1942 по 1973 был проф. математики Калифорнийского ун-та в Беркли. В 1920-е гг. **Т.** занимался основаниями математики, предложил ряд эквивалентных формулировок аксиомы выбора теории множеств, разработал методы элиминации кванторов и доказал, что арифметика действительных чисел является полной и разрешимой теорией. В 1933 опубликовал свою наиболее известную работу о понятии истины в языках дедуктивных наук. В этой работе **Т.** показал, что удовлетворительное определение истины, позволяющее избежать парадоксов типа «лжец», требует разграничения языка и метаязыка. Предложенное им семантическое (↑Семантика) определение истины как совр. выражение классического понимания этого понятия оказало большое влияние на развитие логики, ↑философии языка и ↑философии науки. В послевоенные годы **Т.** избирался президентом Международного союза истории и философии науки и Ассоциации символической логики.

Соч.: Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948 (2 изд. 2000); Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: Становление и развитие. М., 1998; Collected Papers. Basel, 1986.

Лит.: Alfred Tarski and the Vienna Circle. Dordrecht, 1999.

Твардовский (Twardowski) **Казимеж** (1866–1938) – польск. философ, педагог и общественный деятель, основатель ↑Львовско-Варшавской философской школы, Польского философского общества, журналов «*Przeglqnd Filozoficzny*» и «*Ruch Filozoficzny*». Изучал философию в Венском ун-те (1885–1889). Проф. (с 1895), декан философского факультета (1904–1905), ректор (1914–1917) Львовского ун-та.

Для философских взглядов **Т.** характерно отрицательное отношение к ↑метафизике. Философские дисциплины должны воспринять у науки строгость и точность метода, принципы рациональности. Совокупность таких дисциплин образует общее понятие философии; по мере их развития содержание этого понятия меняется и является, т.о., исторически относительным. Объектами философского исследования являются фрагменты «внутреннего» и «внешнего» опыта; в этом смысле философия – эмпирическая наука, и все философские проблемы в принципе допускают эмпирическое разрешение. Совр. философское мышление, однако допускает в свою сферу ряд мировоззренческих проблем, не имеющих научного решения (проблема отношений между человеком и Богом, проблема смысла жизни и т.п.). Научная философия не должна брать на себя роль арбитра в споре различных мировоззрений, однако, она способна оценивать рациональность аргументаций, подвергать их логическому анализу. Поэтому «аналитизм» является определяющим признаком научной философии. Аналитические методы позволяют прояснять смысл философских понятий, предохраняют от неоправданных спекуляций, гарантируют эффективность рациональной критической дискуссии, без которой философия обречена на бесплодие и вырождение.

Инструментом критического анализа является логически и семиотически (↑Семиотика) реконструированный язык. В логике и семиотике **Т.** следовал за идеями своего учителя Ф. Брентано, а также древних стоиков, Аристотеля и средневековых схоластов. Пропаганда логики и ее важности для научной, рациональной философии имела огромное значение для формирования логико-аналитического направления в рамках Львовско-Варшавской школы. Особое значение для последующей эволюции школы имели идеи **Т.** о соотношении абсолютизма и ↑релятивизма в теории истины, впоследствии развитые ↑А. Тарским. Аргументация **Т.** опиралась на различение суждения и высказывания: относительная истинность (ложность) является характеристикой высказываний, тогда как суждения истинны либо ложны в абсолютном смысле. Релятивистский субъективизм в истолковании истины неизбежно вступает в противоречие с логикой и потому не выдерживает рациональной критики.

В теории научного познания **Т.** выделял априорные (рациональные, дедуктивные) и апостериорные (эмпирические, индуктивные) науки, различающиеся способами обоснования своих утверждений (рациональный ↑дискурс и апелляция к опыту); индуктивное знание может претендовать только на правдоподобие, и потому попытки представить индуктивные процедуры в виде дедуктивных логических систем являются заблуждением. **Т.** подчеркивал специфику гуманитарного знания: его объектами выступают продукты духовного творчества, уникальные по своей сути, и их объективная оценка основывается на всей совокупности психофизических и психологических исследований не только самих этих объектов, но и актов сознания, в которых они возникают, трансформируются и приобретают ценность. Идеал научности распространяется на ↑этику: рациональная этика должна указать и обосновать критерии этичности, имеющие смысл абсолютных ценностей (в то время как нормативная этика формулирует принципы практической, т.е. исторически относительной морали).

Выдающийся педагог, **Т.** создал уникальную атмосферу компетентного научного творчества, взаимного уважения, сотрудничества, рациональной дискуссии и доброжелательного коллективизма, в которой Львовско-Варшавская школа дала плеяду блестящих ученых, снискавших международное признание польской философии, логике и математике.

Соч.: Логико-философские и психологические исследования. М., 1997; Idee und Perzeption. W., 1891; Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung. W., 1894; Główne pojęcia dydaktyki i logiki. Lwów, 1901; Rozprawy i artykuly filozoficzne. Lwów, 1927; Wybrane pisma filozoficzne. Warszawa, 1965.

Тейлор (Taylor) **Чарльз** (р. 1931) – канад. философ, специалист в области ↑социальной и ↑политической философии. Родился в Монреале, изучал историю в ун-те Макгилла, политическую философию и экономику в Оксфорде, где в 1961 получил докторскую степень за работу «Объяснение поведения» (1964). Преподавал в ряде ун-тов, ныне проф. Ун-та Макгилла, вице-президент Института наук о человеке в Вене. В философии социального познания изучал проблемы ↑объяснения, ↑интерпретации, межкультурного понимания, различия между естественными и социальными науками. К этому примыкают исследования **Т.** в области политической теории, истории и совр. понимания ↑свободы, прав человека, природы демократии, национализма, культурного ↑плюрализма.

Одной из сквозных тем его работ является критика эпистемологической традиции, идущей от Р. Декарта и Дж. Локка. Эта традиция продолжает оказывать сильное воздействие на совр. философию, она же лежит, согласно **Т.**, в основе неадекватных моделей объяснения социальных действий, а также широко распространенного представления, что человеческое мышление может пониматься по аналогии с работой компьютера. Опираясь на идеи Г.В.Ф. Гегеля, ↑М. Хайдеггера, ↑М. Мерло-Понти,

Т. предпринимает ↑деконструкцию этой традиции, в которой стремится показать не только ее неадекватные элементы, но и объяснить, почему она продолжает для многих оставаться столь популярной и предпочтительной. Эта последняя тематика переросла у **Т.** в более широкий проект прояснения истоков того типа самопонимания, который стал общепринятым, само собой разумеющимся для западной цивилизации последних столетий. Речь идет о понимании феномена «Я», природы мышления и эмоций человека, его отношения к обществу, природе, времени. **Т.** начал обсуждение этого «конструирования совр. идентичности» в книге о Г.В.Ф. Гегеле («Гегель», 1975), а затем вернулся к этой тематике в «Источниках самости» (1989), где он анализирует ↑философскую антропологию, лежащую в основе как упомянутой эпистемологической традиции, так и совр. понимания свободы, оценок ↑повседневности и ↑этики благотворительности.

В последние годы **Т.** изучает связь этого типа ↑идентичности с генезисом западного понимания гражданского общества, народного суверенитета, национализма. Для совр. истории сквозным и принципиальным является отношение между теизмом и секуляризацией. Интеллектуальная культура, идущая от Просвещения, обладает многими достоинствами, но ее же, полагает **Т.**, отличает неспособность понять религиозное измерение человеческой жизни. Наивность и редукционизм большинства объяснений религиозной веры, предложенных за последние двести лет, могут вызывать только улыбку. **Т.** стремится найти более глубокие объяснения природы и источников различных совр. традиций благочестия, отношения веры и насилия, удивительно устойчивой потребности атеистов в религии как мишени для критики и масштабе для оценки и противопоставления своих действий.

Соч.: Пересечение целей: Спор между либералами и коммунитаристами // Совр. либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М., 1998; Философия и ее история // История философии. М., 2001; Pattern of Politics. Toronto, 1970; Hegel and Modern Society. Cambridge, 1979; Social Theory as Practice. Oxford, 1983; Philosophical Papers. V. 1–2. Cambridge, 1985; Negative Freiheit. Fr./M., 1988; The Malaise of Modernity. Toronto, 1991; The Ethics of Authenticity. Cambridge (MA), 1991; Philosophical Arguments. Cambridge (MA), 1997; Varietes of Religion Today: William James Revisited. Cambridge (MA), 2003; Modern Social Imaginaries. Durham; L., 2004; A Secular Age. Cambridge (MA), 2007.

Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin) **Пьер** (1881–1955) – фр. ученый-палеонтолог, философ и теолог. Член ордена иезуитов (с 1899), священник (с 1911). В 1920–1923 – проф. геологии и палеонтологии Католического института в Париже. Один из первооткрывателей синантропа (1929). В 1923–1946 жил в Китае, с 1951 – в Нью-Йорке. Учение **Т.** противостоит ортодоксальным томистским представлениям о мире и человеке, отмеченным статичностью и невниманием к эволюции Вселенной. За религиозное инакомыслие **Т.** был лишен церковными властями права преподавания и публикации философских и теологических сочинений. Однако начиная с 1960-х гг. его взгляды широко используются в модернистских концепциях самой различной ориентации.

Испытав значительное влияние ↑А. Бергсона, К.Л. Моргана и С. Александера, **Т.** претендовал на создание «научной феноменологии», синтезирующей данные науки и религиозного опыта для раскрытия картины эволюции Вселенной, приведшей к появлению человека. Человека с присущей ему духовностью, сложным миром сознания он рассматривал как заранее запланированный свыше итог эволюции космического целого. Поиски диалектики «всеединства», пронизывающего множество явлений, сопряжены у **Т.** с пантеистической установкой, стремлением найти Бога, растворенного в мире. Его учению присущ также панпсихизм, утверждающий наличие духовного начала, присутствующего в универсуме и направляющего его развитие. Для доказательства существования психического содержания всех феноменов материального мира **Т.** использовал понятие «энергия». Энергия трактовалась им как свойство самой материи, неотрывное от нее, и одновременно она представала в качестве духовной движущей силы, задающей импульс эволюции космоса. Если «тангенциальная» энергия, по **Т.**, связует однопорядковые элементы воедино, то «радиальная» энергия ведет к нарастанию сложности материальных явлений.

Психологический энергетизм **Т.** использовал в целях обоснования божественного источника космической эволюции. Объяснение возрастающей степени совершенства организации материальных образований, находящей наивысшее выражение в человеке – существе, наделенном способностью сознания и самосознания, – по **Т.**, призван дать «закон сложности сознания». Предлагая на основе этого закона свою интерпретацию диалектики взаимосвязи различных форм движения материи, **Т.** говорил о все увеличивающейся концентрации «радиальной» энергии, психического в процессе космогенеза. Сама же «радиальная» энергия оказывается естественной формой божественной благодати. Процесс эволюции подчинен, по **Т.**, своему регулятору и финальной цели – «точке Омега». Этот пункт символизирует собою Христа, сопричастного мирозданию и одновременно трансцендентного ему. Т.о., космогенез отождествляется **Т.** с христогенезом. Эволюция Вселенной разделяется им на стадии «преджизни», «жизни», «мысли» и «сверхжизни». На этапе «мысли» появляется человек, сгущающий в себе психическую энергию, творящий «ноосферу», персонализирующий мир. «Сверхжизнь» знаменует собой состояние единения

душ людей после завершения истории в космическом Христе. Философско-исторические воззрения **Т.** отмечены гуманистической, христианско-либеральной направленностью. Человечество, на его взгляд, движется в ходе истории, где взаимно растворены «град земной» и церковное сообщество – «град Божий», по пути универсализации связей между странами и народами к состоянию «большой монады». **Т.** верил в силу союза христианства и гуманизма, призванных сплотить всех людей планеты.

Соч.: Феномен человека. М., 1987; Божественная среда. М., 1994; La vision du passe. P., 1957; L'avenirde l'homme. P., 1959; Le milieu divin. P., 1964.

Тойнби (Toynbee) **Арнольд Джозеф** (1889–1975) – брит. историк, дипломат. Его 12-томный труд «Исследование истории» (1934–1961) представляет собой попытку уяснить смысл исторического процесса на основе систематизации огромного фактического материала в контексте определенной схемы ↑философии истории. **Т.** отличает ощущение реальной возможности гибели всех тех завоеваний разума, которые составляют богатство западной цивилизации. В этом отношении он, как и большинство интеллектуалов его поколения, сформировался под влиянием опыта Первой мировой войны, нанесшей удар по идеологии прогресса. Другая фундаментальная установка **Т.** – культурологический ↑плюрализм, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Каждая из них, по **Т.**, имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается жизнь людей – от самых грубых ее проявлений до высочайших взлетов творческого воображения. До него аналогичные выводы делали рус. философ Н.Я. Данилевский и ↑О. Шпенглер.

История человечества предстает у **Т.** в виде совокупности дискретных единиц социальной организации, которые он называет «цивилизациями». Он уподобляет их биологическим видам, имеющим свойственную только им среду обитания («ареал»). Исторический процесс в его концепции привязывается к географическим условиям, которые играют существенную роль в создании неповторимого облика каждой цивилизации. В терминах ↑А. Бергсона **Т.** описывает основные фазы исторического существования цивилизации: «возникновение» и «рост» относятся на счет энергии «жизненного порыва»; «надлом», «упадок» и «разложение» связаны с «истощением жизненных сил». Однако не всем цивилизациям суждено пройти весь путь от начала и до конца, некоторые из них погибают, не успев расцвести, иные останавливаются в развитии и застывают в монотонном прозябании.

Признание уникальности жизненного пути каждой цивилизации заставляет **Т.** перейти к анализу собственно исторических факторов процесса. К ним он относит, прежде всего, «закон вызова и ответа». Само возникновение цивилизации, так же как и ее дальнейший прогресс, определяются, по **Т.**, способностью людей дать адекватный «ответ» на «вызов» исторической ситуации, в которую входят не только человеческие, но и все природные факторы. Если нужный ответ не найден, в социальном организме возникают аномалии, которые, накапливаясь, приводят к «надлому», а затем и к дальнейшему упадку. Выработка адекватной реакции на изменение ситуации есть социальная функция «творческого меньшинства», которое выдвигает новые идеи и самоотверженно проводит их в жизнь, увлекая за собой остальных. В период начала и тем более расцвета цивилизации ↑власть сосредоточена в руках людей, обладающих дарованиями и заслугами, моральным авторитетом в обществе. С течением времени происходит постепенное ухудшение состава правящей элиты, она превращается в замкнутую самовоспроизводящуюся касту. На сцену истории выходит «господствующее меньшинство», опирающееся уже не на дарования, а на материальные инструменты власти и, прежде всего, на силу оружия. В этих условиях растет сознание несправедливости социального строя и происходит «раскол в духе». Творческие люди мысленно обращаются к «другой правде», механически исполняя повседневные обязанности. На противоположном социальном полюсе скапливается «внутренний пролетариат» – слой людей, ведущих паразитическое существование и неспособных ни к труду, ни к защите отечества, но в любой момент готовых к возмущению, коль скоро не будут удовлетворены их требования «хлеба и зрелищ». Границам цивилизации начинает угрожать «внешний пролетариат» – народы, не успевшие еще сделать решающего скачка, отделяющего первобытное общество от цивилизации. Строй, подточенный внутренними противоречиями, обычно рушится под напором варварской силы. Однако роковой предопределенности в таком развитии событий нет; гибель цивилизации, по **Т.**, можно отсрочить посредством рациональной политики правящего класса.

Оценивая состояние «цивилизации западного христианства», **Т.** делает вывод о наличии в ней симптомов кризиса. Однако он считает, что есть надежда избежать печального конца или, по крайней мере, отдалить его. Спасение может прийти от «единения в духе» путем приобщения к вселенской религии на основе экуменических идей. С его т. зр., образование мировых религий – это высший продукт исторического развития, воплощающий культурную преемственность и духовное единство вопреки самодовлеющей замкнутости отдельных цивилизаций. В результате **Т.** в конечных выводах своего исследования восстанавливает, хотя и в ослабленной форме, идею единства мировой истории. Мировая цивилизация оказывается не предпосылкой, а результатом исторического процесса. Одной из сторон совр. истории является «вестернизация», проникновение западной науки, технологии и основанного на них инду-

стриализма во все остальные сообщества. Положительно оценивая эти процессы, **Т.** отмечает и их негативные стороны, напр. экологические и политические проблемы, рожденные соперничеством «сверхдержав». Он подчеркивает гуманитарную обязанность развитых стран оказывать помощь «миллиардам голодных».

Соч.: Постижение истории. М., 1991; Цивилизация перед судом истории. М., 1996; A Study of History. V. 1–12. L., 1934–1961; Change and Habit. L., 1966.

Тулмин (Toulmin) **Стивен Эделстон** (р. 1922) – англ. философ. Его семья в годы перед и после Первой мировой войны была связана с политикой английской Либеральной партии и с деятельностью нобелевского лауреата Нормана Энджелла, широко известная книга которого «Великая иллюзия» (1909) дала один из толчков к созданию Лиги наций как предшественницы ООН в период между двумя мировыми войнами.

Изучал физику в Кембриджском ун-те и в 1942–1945 работал в организации, занимавшейся радарными исследованиями. Вернувшись в Кембридж, изучал философию в период последних двух лет академической карьеры ↑Л. Витгенштейна. В 1948 получил докторскую степень за диссертацию «Разум в этике», опубликованную в 1949. Приглашенный в качестве лектора по ↑философии науки в Оксфордский ун-т, он до 1960 работал главным образом в этой области философии. Элемент скептического прагматизма, присутствующий в работах позднего Л. Витгенштейна, подвел его в эти годы к тому, чтобы бросить вызов доверию к формальной логике, весьма распространенному среди философов науки от Вены до Лондона, а также среди их американских коллег. В своей книге «Использования аргументации» (1958) он обобщил этот вызов, подчеркнув «фоновую», «полевую» зависимость рассуждения, а также необходимость интерпретации любых аргументов – в науке, юриспруденции и политике, медицине и ↑этике – в контексте их отношения к практической деятельности, к витгенштейновским ↑жизненным формам.

С нач. 1960-х и до сер. 1970-х гг. в работах **Т.** исследовались различные черты практических контекстов рассуждений. Он также связал эту проблематику с концепцией исторической эволюции понятий и практик, которую разработал ↑Р. Дж. Коллингвуд. В 1959–1960 **Т.** впервые выезжал с лекциями в США, после 1965 такие визиты стали регулярными. В эти годы вместе со своим студентом А. Яником он написал книгу «Витгенштейновская Вена», а также приступил к своему наиболее претенциозному труду «Человеческое понимание» (1972). Это был пункт, где его исследования пересеклись с подходом Р. Козелека и нем. школы истории понятий.

С 1973 **Т.** работал в Чикагском ун-те. В этот период в центре его интересов оказались практические типы рассуждений. В свете практики клинической медицины и подобных ей областей он интерпретировал аристотелевское понятие «фронезиса» (Никомахова этика. Кн. VI). Затем около 15 лет **Т.** разрабатывал проблематику клинической медицинской этики, опираясь на наблюдения в Медицинской школе Чикагского ун-та.

В это же время участие в работе Комитета по социальной мысли Чикагского ун-та вызвало у него интерес к проблемам исторического развития гуманитарной мысли, в частности в том виде, как это развитие происходило в 16 в. – от Эразма и Лютера до М. Монтеня и В. Шекспира. Явное противоречие между интересом к конкретному и частному у гуманистов 16 в. и направленностью мысли на абстрактное и универсальное у представителей точных наук, начиная с Г. Галилея и Р. Декарта, послужило для **Т.** толчком к переосмыслению нововременной современности (*Modernity*) в его кн. «Космополис» (1989). В ней генезис и подъем точных наук в это время истолковывается как один из ответов на широкий политический, социальный и духовный кризис, охвативший Европу в начале Нового времени. Характер этого кризиса представлен, напр., в теологических оправданиях грубости и жестокости Тридцатилетней войны. Однако политическое урегулирование в Европе после 1648 было основано на статических идеалах как природного, так и социального Порядка. Сомнение в этих идеалах высказывается лишь в наше время в связи с появлением теорий «хаоса» и «сложности» в естественных науках, а также в чем-то сходной критикой идеи суверенитета национального государства как существенного элемента политического порядка.

Со времени формальной отставки в 1992 **Т.** проводил часть времени в ун-те Южной Калифорнии, занимаясь «мультиэтническими и транснациональными исследованиями», выезжал с лекционными курсами в Европу, в частности в Швецию, Австрию и Нидерланды. Его интересы сосредоточились на новых категориях политики и науки, которые появились, с одной стороны, в эпоху нелинейной математики, теорий хаоса и сложности, с другой стороны, в практике возникновения политических институтов, отличающихся прямым взаимодействием между локальными и глобальными организациями, часто неправительственными или международными, при уменьшении значения традиционных национальных правительственных структур.

В спектре различных форм – от теории до практики – эффективные «местоположения» действий, по мнению **Т.**, находятся ныне скорее в рассредоточенных «функциональных сетях», чем в централизованных «источниках» силы и ↑власти. Поэтому мы должны искать образцы для нашего концептуального оснащения не столько в аксиоматизированных теориях физики, как это было после 1650-х гг., сколько в экологических категориях и эволюционных моделях биологических наук. Ничто не является полностью стабильным, однако ничто не является также и неким тотальным потоком. В клинической медицине, в технологической сфере, в практической поли-

тике наши привычные и как бы врожденные идеи «логической структуры» и «национального суверенитета» поэтому оказываются для целей практических решений и аргументации скорее вводящими в заблуждение, чем заслуживающими полного доверия.

Соч.: Концептуальные революции в науке // Структура и развитие науки. М., 1978; Человеческое понимание. М., 1984; The Philosophy of Science. L., 1953; The Ancestry of Science. V. 1–3. L., 1961–1965; Foresight and Understanding. Bloomington, 1961; Knowing and Acting. N.Y., L., 1976; Return to Reason. Cambridge, 2001; The Uses of Argument. Cambridge, 2003.

Уайтхед (Whitehead) **Альфред Норт** (1861–1947) – выдающийся англ. философ, представитель неореализма – раннего этапа †аналитической философии. В 1880–1884 – студент Тринити Колледжа Кембриджского ун-та по специальности математика. В нач. 1900-х гг. обращается к философии, выступая противником господствующего в Англии †абсолютного идеализма. Наряду с †Б. Расселом, †Дж. Э. Муром и С. Александером выступает основоположником аналитической философии. В 1910–1924 работает деканом факультета философии Лондонского ун-та. В 1924 переезжает в США, где прожил до конца жизни. Работал профессором в Гарвардском ун-те (1924–1937). **У.** – автор многочисленных трудов, среди которых главное место занимают: «Понятие природы» (1920), «Процесс и реальность» (1929), «Приключения идей (1933) и др.

У. вступает на философскую сцену в нач. 1900-х гг. как автор статей по философии математики. В соавторстве с Б. Расселом он пишет трехтомный труд «Principia Mathematica» (1910–1913), в котором заложены основы математической логики. Центральной частью логической системы Уайтхеда–Рассела выступает *теория дескрипций*, согласно которой каждое имя в языке должно описывать факт и не должно быть двух разных имен для одного и того же факта. Теория дескрипций заложила основы теории идеального языка и философии логического анализа.

В сфере логики **У.** также разработал теорию экстенсивной абстракции, описывающую отношения между общими и частными понятиями. Суть этой теории формулируется так: если A и B – два события, причем A' есть часть A и B' – часть B, то во многих случаях отношения между частями A' и B' будут проще, чем отношения между A и B. Теория экстенсивной абстракции выступает основой принципа упрощения в математической логике.

В области †эпистемологии **У.** выступает последовательным сторонником реализма. В процессе восприятия формируются чувственные данные. Важнейшим свойством чувственных данных выступает объективация, т.е. способность выхода содержания ощущения к объективному миру. **У.** трактует субъекта опыта как активного субъекта, выступая противником теории отражения. В процессе опыта формируется стадия охватывания, на которой содержание отражения включает в себя одновременную интерпретацию со стороны познающего субъекта. При этом чувственные данные проникают в физический мир, а структура объекта, в свою очередь, раскрывается в чувственных данных.

У. основывает положение о единстве опыта на принципе единства реальности, которая является основой нашего восприятия. Реальность **У.** понимает как совокупность организмов. Каждый организм трактуется как первичный элемент вселенной, как прилив и отлив внутренней энергии. Организмы имеют две формы своего существования. С одной стороны, существуют события, т.е. темпоральные явления и факты. С другой стороны, каждое событие укоренено в вечном объекте, который воплощает в себе устойчивую область вселенной. Каждый вечный объект имеет определенную связь с соответствующим событием, которую устанавливает эпистемологический анализ. Несмотря на то, что **У.** трактует вечные объекты как вещи, а не как сущности, можно говорить об определенном влиянии на его онтологию философии абсолютного идеализма. Это делает систему **У.** противоречивой, сочетающей в себе элементы как реализма, так и идеализма.

События и вечные объекты находятся в постоянном изменении, которое **У.** называет процессом. Процесс выступает онтологической формой существования реальности. В своем главном труде «Процесс и реальность» **У.** доказывает тезис о вечном характере мирового процесса как метафизическими, так и физическими способами. Немалую роль в онтологических взглядах **У.** играет проблема существования Бога. Отвергая любые теологические представления о Боге, **У.** доказывает необходимость существования Бога как метафизического понятия. По мнению **У.**, только Бог мог создать мировую гармонию.

Широкую известность на Западе имеет культурологическая концепция **У.**, в которой он стремился обобщить, подытожить, свести в единую систему достижения философии, науки, литературы и искусства Запада. Так, **У.** говорит о «приключениях идей», когда главенствующие идеи видоизменяются, проявляют себя в различных сферах культуры. Для исследования культуры необходимо применять специфический метод, называемый **У.** *методом символизма*. Согласно символизму, любой объект человеческого опыта или мышления подвергается интерпретации, превращению из факта природы в факт культуры. Характерно, что впервые в истории философии **У.** предложил реалистическую трактовку символизма: символические формы не обладают онтологической самостоятельностью, а культура не выделяется в особую сферу, противопоставленную природе. Культурологические взгляды **У.** развивались во многих направлениях аналитической философии, таких как история идей, внутренний реализм и др.

Соч.: Избранные работы по философии. М., 1990; Символизм, его смысл и воздействие. Томск, 1999; The Concept of Nature. Cambridge, 1926; Science and Philosophy. N.Y., 1948; An Anthology. N.Y., 1953.

Лит.: *Киссель М.А.* Судьба старой дилеммы. М., 1974; *Никоненко С.В.* Английская философия XX века. СПб., 2003.

Унамуно (Unamuno) **Мигель де** (1864–1936) – исп. философ, поэт и писатель. Окончил Мадридский ун-т. В 1891 получил кафедру в ун-те г. Саламанки, с которым связал всю последующую жизнь. Выступил против режима генерала Примо де Риверы, пережил ссылку, после возвращения из которой в результате победы Республики был избран депутатом Кортесов, почетным алькальдом города и почетным ректором ун-та. Не принял ни одной из воюющих идеологий, выдвигая свое представление о судьбе Испании.

У. – представитель экзистенциально-религиозного ↑персонализма, разделявший идеи С. Кьеркегора о вере как о неопосредованном рефлексией движении духа. В труде «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1913) он отверг в качестве субъекта философии «абстрактную идею человека», взятого «ниоткуда, живущего вне времени и пространства, не имеющего ни пола, ни родины», и провозгласил необходимость обращения к конкретному, единичному человеку «из плоти и крови, тому, кто рождается, страдает и умирает». Исходя из того что «единичное является не частным, а универсальным», **У.** связывает с ним возможность обращения к проблемам абсолютного значения.

Центральная проблема размышлений **У.** – ↑смерть и бессмертие, вытекающая из безысходной драмы между конечностью индивидуального человека и его жаждой бессмертия. В работе «Агония христианства» (1924) **У.** рассматривает христианство не как учение, а как экзистенциальное бытие христианина, в основе которого лежит сомнение, но «не картезианское, а жизненное».

Особое место в творчестве **У.** занимает осмысление образа Дон Кихота как воплощение души испанского народа. «Кихотизм» выступает у него как форма «испанского народного христианства».

Соч.: О трагическом чувстве жизни у людей и народов. М., 1997; Obras completas. Madrid, 1950–1964.

Уолцер (Walzer) **Майкл** (р. 1935) – амер. политический философ. Проф. Принстонского (1962–1966), Гарвардского (1966–1980) ун-тов и Института передовых исследований в Принстоне (с 1980). В сформулированной им теории демократии **У.** усматривает оправдание этого способа правления не в том, что при нем обеспечивается принятие «правильных» решений, а в том, что принимаемые решения воплощают волю граждан, и возражает против ограничения демократического «пространства» за счет расширения индивидуальных прав. Уделяя большое внимание этическим вопросам войны и мира, **У.** способствовал возрождению интереса к теории справедливой войны. В вопросах дистрибутивной справедливости **У.** отстаивает «исторический и культурный партикуляризм», противопоставляя свой подход абстрактному универсализму либеральных мыслителей, в связи с чем его стали относить к числу коммунитарных критиков либерализма (см. ↑Коммунитаризм). Если для либералов существует совокупность одинаковых для всех культур основных благ, то **У.** подчеркивает укорененность благ в конкретных социальных условиях: их значение не прикреплено к ним изначально, а появляется в обществе в процессе интерпретации, осуществляемой не отдельным индивидом, а всеми членами этого общества. В разных культурах блага имеют разные социальные значения, а потому разными являются, по мнению **У.**, и принципы их справедливого распределения. Более того, распределение каждого ↑блага должно совершаться автономно в рамках отдельной «сферы», и ни одно благо не должно оказывать доминирующего воздействия на распределение благ в других сферах. Это требование лежит в основе концепции «сложного равенства» **У.**, который связывает с его соблюдением возможность достижения справедливости в обществе. Неизбежным следствием такого «партикуляристского» подхода является культурный и этический ↑релятивизм, который **У.** стремится ограничить, постулируя существование «минимального морального кодекса», запрещающего убийство, предательство и чрезмерную жестокость в любом обществе. Признание того, что каждое сообщество создает свое собственное представление о справедливости в процессе интерпретации социальных значений различных благ, не означает, по мнению **У.**, отрицания возможности радикальной социальной критики, которая ведется не с универсальной или трансцендентной т. зр., а изнутри общества, будучи напрямую связанной с той культурой, на которую она направлена. Список обсуждаемых **У.** тем включает также вопросы политических обязательств, национализма, радикализма, терпимости (см. ↑Толерантность), истории еврейской политической мысли и др.

Соч.: Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века. М., 1999; О терпимости. М., 2000; Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship. Cambridge (MA), 1970; Just and Unjust Wars. N. Y., 1977; Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality. N. Y., 1983; Exodus and Revolution. N.Y., 1985; Interpretation and Social Criticism. Cambridge (MA), 1987; Politics and Passion: Towards a More Egalitarian Liberalism. Princeton, 2004.

Уоткинс Дж. У. Н. – см. **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ**

Файхингер Х. – см. **НЕОКАНТИАНСТВО**

Фейерабенд (Feyerabend) **Пол Карл** (1924–1994) – амер. философ и методолог науки. Один из самых ярких и оригинальных представителей ↑постпозитивизма. Родился в Вене, изучал математику, астрономию и историю в Венском ун-те, теорию драматургии в Веймаре. Одним из его учителей в Вене был философ-марксист В. Холличер, о котором **Ф.** вспоминал с благодарностью. Однако в своих работах он использовал марксистский язык редко, в основном эпатируя своих академически настроенных коллег цитатами из Ленина и Мао. После войны ему предлагали стать ассистентом сначала драматург Б. Брехт, затем ↑К. Поппер, с которым **Ф.** познакомился в 1948, но он отказался от обоих предложений. С 1951 **Ф.** преподавал философию в Англии, с 1958 в США, с 1967 был проф. Калифорнийского ун-та в Беркли.

В своей концепции **Ф.** своеобразно сочетал идеи ↑критического рационализма, позднего ↑Л. Витгенштейна, ↑«научного материализма» и интереса к альтернативным идейным движениям. Спектр его интересов был весьма широк – от анализа совр. театра до методологии квантовой механики. Первоначально получил известность как критик ↑неопозитивизма. В противоположность гипотетико-дедуктивной модели науки и ↑кумулятивизму выдвинул тезис «теоретического реализма», означающий, что принятие некоторой теории детерминирует способ восприятия явлений, что ведет к неизбежной «теоретической нагруженности» эмпирических данных. Рост знания, по **Ф.**, происходит в результате *пролиферации* (размножения) теорий, являющихся несоизмеримыми (дедуктивно не связанными, использующими разные методы и разные понятия). **Ф.** отстаивал позицию теоретического и методологического ↑плюрализма: существует множество равноправных типов знания, и данное обстоятельство способствует росту знания и развитию личности. Самые плодотворные периоды развития науки – периоды борьбы альтернатив. Их истоки коренятся в различии мировоззренческих и социальных позиций ученых. Социологически интерпретируя познание, **Ф.** отказался от понятий истины и объективности знания, подчеркнул относительность критериев рациональности в познании и деятельности.

Этот круг идей получил подробное обоснование в главной работе **Ф.** «Против метода» (1975). Ее подзаголовок – «Очерк анархистской теории познания» – говорит о стремлении автора дать представление о новых принципах ↑философии науки. Анархистский взгляд на историю науки и культуры (т.н. «методологический анархизм») предполагает, что познание осуществляется стихийно, в хаотичном переплетении всех форм сознания и деятельности. Реконструируя галилеевское обоснование коперниканства, **Ф.** выделяет в качестве единственной универсальной нормы познания принцип «все дозволено» («*anything goes*»). Он означает, что ученые вправе использовать любые методы и процедуры, теории и подходы, которые им представляются удобными. Из него вытекают два следствия: во-первых, следует постоянно изобретать новые методы, поскольку ни один из них не является универсальным и безошибочным; во-вторых, нельзя достичь успеха, если время от времени не принимать один из них и не придерживаться его, несмотря на его несовершенство, – это принципы пролиферации и упорства. **Ф.** пересматривает традиционные методологические процедуры типа ↑верификации или ↑фальсификации, отстаивает значение психологического убеждения и политического вмешательства в науку как средств обеспечения прогресса познания. Ведь каждая фундаментальная теория, с его т. зр., составляет замкнутый мир, выражающий мнение группы ученых, и потому для ее критики и опровержения недостаточно чисто научных средств. Эта «иррациональность» науки не позволяет считать ее некоторой образцовой и приоритетной формой знания по сравнению с мифом или магией. Обосновывая свою позицию, **Ф.** блестяще использует обширные знания по истории науки и культуры. Написанная в прекрасном стиле, ироничным языком, эта книга вызвала большой резонанс, но одновременно и жесткую критику со стороны коллег – Дж. Агасси, А. Масгрейв, ↑С.Э. Тулмина, Р. Харре, М.Б. Хессе, Л. Лаудана и др.

Социальная философия **Ф.**, изложенная в книге «Наука в свободном обществе» (1978), исходит из концепции «свободного общества», в котором «все традиции имеют равные права и одинаковый доступ к центрам власти», что должно обеспечиваться правовой «защитной структурой» и демократической практикой «гражданских инициатив». Науку следует уравнять в правах с другими идеологиями и тем самым поставить заслон ↑сциентизму как частной идеологии науки. Отделение церкви от государства следует дополнить отделением науки от государства – это, считает **Ф.**, послужит гуманизации как самой науки, так и совр. культуры.

Соч.: Избранные труды по методологии науки. М., 1986; Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. L., 1975; Science in a Free Society. L., 1978; Problems of Empiricism. Philosophical Papers. Cambridge, 1981.

Финк Э. – см. **феноменология**

Фреге (Frege) **Фридрих Людвиг Готлоб** (1848–1925) – нем. математик, логик и философ, считается основателем совр. логики. В ун-тах Йены и Геттингена изучал математику, физику, химию и философию; в 1873 за работу по математике получил в Геттингенском ун-те ученую степень доктора философии. Годом позже в Йенском ун-те успешно защитил диссертацию, также по математике, для получения звания доцента. Всю жизнь **Ф.** работал в Йенском ун-те, вначале в должности приват-доцента, с 1879 как экстраординарный проф., а с 1896 до выхода на пенсию в 1918 – в качестве ординарного профессора.

Главной целью, которую ставил перед собой **Ф.**, было полностью свести арифметику к логическим понятиям и законам. Исходные положения этой программы логицизма закладывает его работа «Запись в понятиях» (1879); в ней **Ф.** впервые развивает идею аксиоматического исчисления логики высказываний и логики предикатов. При этом в качестве главного новшества он вводит квантор всеобщности, который позволяет – в отличие от господствовавшей до сих пор аристотелевской силлогистики – формализовать также высказывания с множественными квантификациями, напр. такие, как: «Никто не знает каждого философа». Решающей предпосылкой для этого выступает новый способ анализа предложений, когда понятия и отношения рассматриваются как функции с одним или многими аргументами. Из функции: «(1) знает (2)» и «(2) является философом» можно посредством замещения переменных в пунктах (1) и (2) сконструировать предложение «никто не знает каждого философа».

Поскольку полное сведение арифметики к логике может получиться лишь в том случае, если и числа будут определяться только через логические концепты, **Ф.** развивает положение (в сочинении «Основания арифметики», 1884), на базе которого натуральные числа могут толковаться как классы понятий, причем классы рассматриваются в смысле либеральной трактовки логики как логические структуры. Центральным тезисом **Ф.** выступает утверждение, что числа суть абстрактные объекты, которые могут соотноситься с неким понятием, смотря по тому, сколь много объектов подпадает под это понятие; напр., согласно этому положению число «ноль» совпадает с понятием «спутник Венеры», потому что у Венеры нет никаких спутников. Теперь **Ф.** определяет число, совпадающее с любым понятием *F*, как класс всех тех понятий, которые подпадают под понятие «численно равные (*gleichzahlig*) понятию *F*», причем понятия являются численно равными только тогда, когда включаемые в них объекты находятся во взаимно-однозначном соответствии. В качестве особого случая **Ф.** определяет ноль как такое число, которое соответствует понятию «неравное самому себе». Тогда натуральные числа можно определять рекурсивно через отношение следствий, трактуемое также только в логических понятиях.

Изложенные соображения соединяются и развиваются далее в главном труде **Ф.**, двухтомных «Основных законах арифметики» (1893, 1903), где поставлена цель – провести по всей форме программу логицизма. И все же накануне выхода в свет второго тома «Основных законов» в одном из писем ↑Б. Рассел обращает внимание **Ф.** на то, что в связи с пятым основным законом, предлагаемым им для своей системы, обнаруживается противоречие. **Ф.** трактует понятия как функции, аргументы которых отображаются в одно из двух истинностных значений, т.е. истину или ложь. Сейчас пятый основной закон подразумевает, что два понятия только тогда имеют один и тот же объем, когда их истинностные значения совпадают для каждого аргумента; также закон предполагает, что любое понятие имеет объем. Парадокс, получивший известность под именем «парадокса Рассела», возникает тогда, когда должен определяться объем понятия *B*: «класс, который не включает самого себя [в качестве элемента]»; если *X* есть этот объем, т.е. класс всех классов, которые не включают самих себя, то к противоречию ведет как утверждение, что *X* понятия *B* отображается в значении «истина», так и утверждение, что *X* понятия *B* отображается в значении «ложь». Описанным *B* обнаруживается как понятие, чей объем не позволяет определять себя непротиворечиво. В послесловии ко второму тому «Основных законов» **Ф.** признает эту проблему и пытается ее преодолеть, но эта попытка окажется неудачной.

В статьях «Функция и понятие» (1891), «Понятие и предмет» (1892), «О смысле и значении» (1892) **Ф.** дополняет свои размышления по логике и математике философской теорией языка (↑Философия языка). При этом центральной идеей является различение смысла и значения в высказывании. Согласно **Ф.**, значение единичного терма (т.е. некоторого личного имени или характеристики) есть называемый объект, значение суждения – одно из двух истинностных значений, истина и ложь, которые трактуются **Ф.** как логические объекты. Исходя из принципа, что значение сложного выражения не меняется, если одна из его частей замещается выражением, равным по значению, это изложение все же обнаруживает проблему: напр., в предложении «Петр полагает, что утренняя звезда есть то же самое, что вечерняя звезда» значение, т.е. по **Ф.**, истинностное значение, данного предложения может отличаться от истинностного значения предложения «Петр полагает, что утренняя звезда есть то же самое, что утренняя звезда» – хотя оба выражения, «утренняя звезда» и «вечерняя звезда», подходят для планеты Венера, а потому они равнозначны. Это затруднение **Ф.** решает различением смысла и значения. Смысл единичного терма есть способ бытийной данности названного объекта, смысл предложения – выраженная мысль. Если единичный терм встроен в непрямую речь или в описание пропозиционального отношения, то его значение более не есть названный объект, но то, что в прямой речи было бы его смыслом, т.е. способ бытийной данности этого объекта. Т.к. способы бытийной данности утренней звезды и вечерней звезды различаются, выражения «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» обладают различными значениями, если они выступают внутри описания некоторого пропозиционального отношения, так что указанная проблема больше не появляется. Тем самым одновременно решается проблема информирующих тождественных высказываний, с которой **Ф.** начинает свои размышления и которая состоит в том, чтобы выяснить, почему такое предложение, как: «Утренняя

звезда есть то же самое, что вечерняя звезда» обладает большим информационным содержанием, нежели предложение: «Утренняя звезда есть то же самое, что утренняя звезда», хотя приведенные предложения называют соответственно один и тот же объект.

Если при жизни труды **Ф.** оставались, за немногими исключениями, почти неизвестны широкой публике, то философская мысль 20 в. в значительной степени определяется его концепциями и идеями. Хотя его главная цель – полное сведение арифметики к логике, не была достигнута, идеи исчисления, представленные в работах «Запись в понятиях» и «Основные законы», составляют основу нашего совр. понимания логики. Его рассуждения о статусе математических высказываний были с особенным вниманием восприняты ↑Э. Гуссерлем. Поскольку к исследованиям **Ф.** по философии языка обратились ↑Л. Витгенштейн и ↑Р. Карнап, и это оказало решающее воздействие на развитие философии языка в 20 в., **Ф.** можно рассматривать не только как основателя совр. логики, но и как одного из основоположников совр. ↑аналитической философии.

Соч.: Избранные работы. М., 1997; Логические исследования. Томск, 1997; Логика и логическая семантика: Сб. трудов. М., 2000; Основоположения арифметики: Логико-математическое исследование о понятии числа. Томск, 2000; Begriffsschrift. Eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Halle, 1879; Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Breslau, 1884; Funktion und Begriff (Vortrag gehalten in der Sitzung vom 9. Januar 1891 der Jenaischen Gesellschaft für Medicin und Naturwissenschaft). Jena, 1891; Über Sinn und Bedeutung // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 1892, 100, 25–50; Über Begriff und Gegenstand // Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1892, 16, 192–205; Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet. Bd. 1–2. Jena, 1893–1903.

Лит.: *Dummett M.* Frege. Philosophy of Language. L., 1973; *Idem.* The Interpretation of Frege's Philosophy. L., *Idem.* 1981; Frege. Philosophy of Mathematics. L., 1991; *Kenny A.* Frege. L., 1995; *Kutschera F. v.* Gottlob Frege. Eine Einführung in sein Werk. B., N. Y., 1989; Sluga H. (Hg.) The Philosophy of Frege. V. 1–4. N. Y., L., 1993.

Фрейд (Freud) **Зигмунд** (1856–1939) – австр. психолог и невропатолог, создатель ↑психоанализа. После окончания гимназии получил медицинское образование в Венском ун-те. С 1876 по 1882 работал в лаборатории венского физиолога Эрнста фон Брюкке в качестве его помощника. За это время написал ряд монографий по физиологии высшей нервной деятельности и невропатологии. В 1882 устраивается на работу в венскую больницу общего профиля, а через год становится ассистентом анатома Теодора Мейнерта. В 1885 получает должность приват-доцента (преподает курс по невропатологии). Получив вскоре после этого стипендию для научной командировки, проходит стажировку в руководимой Ж.-М. Шарко клинике Сальпетриер в Париже. Здесь он изучает истерию и знакомится с гипнотическим методом. С 1886 стал заниматься частной медицинской практикой, в ходе которой применял электротерапию и гипноз.

К сер. 1890-х гг. вместе с Й. Брейером, старшим коллегой и протеже **Ф.**, занимается разработкой собственной психоаналитической теории и техники лечения. Их совместная книга «Очерки об истерии» (1895) считается первой психоаналитической работой. В ней впервые упоминается термин «перенос» и дается описание невроза навязчивых состояний и фобий. Летом 1897 начинает самоанализ, а в октябре того же года открывает «эдипов комплекс». В результате **Ф.** отказывается от «теории психической травмы» Ж.-М. Шарко, которой придерживался в течение 10 лет, и приходит к мысли, что психоневрозы – результат вытеснения в бессознательное детских неприемлемых сексуальных влечений, входящих в конфликт с нормами культуры. Результатом подобного переосмысления стала публикация ряда книг: «Толкование сновидений» (1899), «Психопатология обыденной жизни» (1901), «Три очерка по теории сексуальности» (1905) и др., что привело **Ф.** к созданию первой топологической модели работы психического аппарата.

В основе учения **Ф.** о работе психического аппарата лежало представление о взаимодействии двух противоположно направленных переменных величин с противоположными знаками заряда и трех регуляторов. В топологической модели роль противоположно направленных переменных величин была отведена влечению Я к самосохранению и сексуальному влечению, а роль регуляторов – бессознательному, предсознанию и сознанию. Психобиологическая теория влечений привела к созданию метапсихологии и дала большой простор для психологического мышления.

С 1902 вокруг **Ф.** начинает складываться кружок его первых венских последователей (М. Кахане, Р. Рейтлер, А. Адлер, В. Штекель), которые стали участниками «Психологических сред», проводившихся в доме **Ф.**; в 1907 к нему присоединяются швейцарские и немецкие психотерапевты. В 1908 на основе этого кружка возникло Венское психоаналитическое объединение. В 1908 в Зальцбурге проходит 1-й Международный психоаналитический конгресс. Размежевание с прежними сторонниками **Ф.**, А. Адлером и ↑К.Г. Юнгом, и их отлучение от психоанализа приводит к выработке жестких критериев того, что относится к психоанализу. В частности, **Ф.** считал перенос и сопротивление, а также «эдипов комплекс», краеугольными камнями психоанализа. Данные взгляды изложены **Ф.** в полемической работе «Об истории психоаналитического движения» (1914).

Столкнувшись в дальнейшем с такими проблемами, как военные неврозы, бессознательное чувство вины,

негативная терапевтическая реакция и т.д., которые было трудно объяснить с помощью топографической модели психики, **Ф.** был вынужден пересмотреть и расширить свою прежнюю теорию инстинктивных влечений и включить в нее некий агрессивный, или деструктивный, компонент. Все это привело основателя психоанализа в 1920-х гг. к созданию структурной модели психики, в которой классификация базировалась на психическом функционировании, а не на степени осознавания. Роль регуляторов в этой модели отводилась трем инстанциям психики: Я, Сверх-Я и Оно, а роль противоположно направленных переменных стали играть влечение к жизни (Эрос) и влечение к смерти (Танатос), между которыми **Ф.** усматривал некий пожизненный конфликт. Данные взгляды изложены **Ф.** в работе «Я и Оно» (1923).

С сер. 1920-х гг. **Ф.** распространяет методы психоанализа на сферы социальной психологии, этнографии, социологии, художественного творчества, что находит отражение в таких его работах, как «Будущее одной иллюзии» (1927), «Недовольство культурой» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) и др. В этих работах **Ф.** опирался на ламаркистское учение о наследовании благоприобретенных признаков и на широкую трактовку «биогенетического закона» Э. Геккеля, суть которого заключается в том, что онтогенез повторяет филогенез. В свое время **Ф.** перенял у К.Г. Юнга метод филогенетических объяснений и впоследствии придерживался идеи наследственности, поскольку мог таким образом избегать необходимости учитывать фактор социального окружения.

Взгляды **Ф.** на природу человека лежали в русле общепринятых представлений того времени, восходящих, в частности, к взглядам Платона о трех началах человеческой души – разумного, аффективного и вожделеющего. Такой взгляд на базисную природу человека приводил к ее восприятию как сцены непрекращающейся внутренней борьбы, где возможна лишь компромиссная и относительная стабильность. Поэтому, хотя **Ф.** и принял сторону ослабления вытеснения и проявления большей терпимости к влечениям, чем это дозволялось обществом его времени, он, тем не менее, полагал, что у человека существуют биологически детерминированные антисоциальные влечения, которые обществу необходимо подавлять ради своего выживания.

В 1938 после захвата Вены нацистами **Ф.** со своей семьей уезжает в Лондон, где в сентябре 1939 умирает от неоперабельного рецидива рака. Учение **Ф.** проделало путь от одного из специфических видов терапии до общей психологической теории в силу того, что разработанные основателем психоанализа психоаналитические концепции имели скрытые философские импликации, лежащие в сфере перехода от медицины к психологии, а от нее к метапсихологии. В своем психоаналитическом учении **Ф.** рассматривал философско-онтологическую проблематику, перенося ее в глубины человеческого существа.

Соч.: Сон и сновидения. М., 1997; Психология бессознательного. М., 1990; «Я» и «Оно». Т. 1–2. Тбилиси, 1991; Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991; Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992; Основные принципы психоанализа. М., 1992; Gesammelte Schriften. Bd. 1–18. Stuttgart, 1966–1969.

Лит.: *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997; *Розен П.* Фрейд и его последователи. СПб., 2005; Энциклопедия глубинной психологии. Т. 1. Зигмунд Фрейд. Жизнь. Работа. Наследие. М., 1998.

Фромм (Fromm) **Эрик** (1900–1980) – нем.-амер. философ, социолог и психоаналитик, один из основоположников ↑неофрейдизма. Получил социологическое образование в Гейдельбергском ун-те, где в 1922 защитил диссертацию по философии. В 1923–1924 гг. прошел курс психоанализа в Берлинском психоаналитическом институте. В начале 1930-х гг. был сотрудником Института социальных исследований (Франкфурт-на-Майне). В 1933 эмигрировал в США, где преподавал в ряде унтов. С 1951 по 1967 жил в Мексике, где создал Институт психоанализа. С сер. 1970-х гг. жил в Швейцарии.

В центре внимания **Ф.** – противоречивость человеческого существования, обусловленная не внутрипсихическими, а межличностными отношениями. По мнению **Ф.**, человек в процессе исторического развития утрачивает инстинктивные (естественные) связи с природой, что приводит к возникновению экзистенциальных и социальных дихотомий. **Ф.** выделяет следующие дихотомии: патриархальный и матриархальный принципы организации жизни людей, авторитарное и гуманистическое сознание, эксплуататорский и рецептивный (послушный) типы характера, обладание и ↑бытие как два способа жизнедеятельности индивида, негативная «свобода от» и позитивная «свобода для» в процессе развития личности. **Ф.** пытался решать эти дихотомии путем соединения фрейдистской психологии, которую он доработал в направлении гуманистического психоанализа, и неомарксистской социологии (см. ↑Неомарксизм), развивая социально-критическую антропологическую теорию и концепцию утопического «коммунитарного социализма». **Ф.** развивает учение о характере как «второй природе» человека, заменившей недостающие ему инстинкты, а его ядром являются черты, детерминируемые социальной средой. Он вводит понятие социального характера как совокупности черт, общей для большинства членов данного общества и способствующей его функционированию; характер задает способ восприятия идей и ценностей, отношения к миру и другим людям.

Соч.: Бегство от свободы. М., 1990; Иметь или быть. М., 1990; Душа человека. М., 1992; Психоанализ и этика. М., 1993; Анатомия человеческой деструктивности.

М., 1994; Кризис психоанализа. СПб., 2000; The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil. N.Y., 1964; Revolution of Hope. N. Y., 1968; Greatness and Limitations of Freud's Thought. N. Y., 1980.

Фуко (Foucault) **Мишель** (1926–1984) – фр. философ. Отец – хирург, мать из семьи хирургов. Школьные годы **Ф.** приходятся на период фашистской оккупации. После войны – студент Эколь Нормаль в Париже, основной предмет его интересов в то время составляет психология; по воспоминаниям друзей, он выказывает также «живой интерес ко всем видам искусства». Среди тогдашних приятелей и будущих сокурсников по Коллеж де Франс – молодой музыкант Пьер Буле и ↑Р. Барт.

Выпускные экзамены по философии **Ф.** сдавал у ↑Л. Альтюссера, темой дипломной работы был Г.В.Ф. Гегель. Вскоре **Ф.** получает место ассистента по психологии в ун-те г. Лилля. По его собственным воспоминаниям, между 1950 и 1955 после интенсивной работы с текстами Ф. Ницше (а также ↑М. Хайдеггера) произошел своего рода «переход в другую веру»: ↑историцизм и идеализм Г.В.Ф. Гегеля кажутся теперь ему неприемлемыми. Вместе с тем главным объектом критики молодого **Ф.** являются такие дисциплины, как психология (получившая официальное признание лишь в 1953) и психопатология. В 1954 выходит в свет его первое сочинение «Душевное расстройство и личность» (позднее **Ф.** отказывается от переиздания этой работы, считая ее незрелой). Психология, по мнению **Ф.**, описывает человека, используя набор произвольных категорий, о методологических границах которых никто более не задумывается. В каком смысле, напр., в психопатологии можно говорить о «болезни»? Традиционное, «эссенциалистское» понимание болезни он отвергает, следуя своему учителю Жоржу Кангильему («Норма и патология», 1943). Из этих размышлений вырастет впоследствии работа **Ф.** о безумии, которая сразу же принесет ему известность («История безумия в классическую эпоху», 1961). В нач. 1950-х гг. **Ф.** два года работает психологом в психиатрической клинике Сент-Анн в Париже, где практикует его знакомый Жан Деле. Именно здесь у **Ф.** окончательно оформляется замысел книги, которая должна была бы показать, в какой мере наше суждение относительно безумия зависит от того *понятия безумия*, каковым мы при этом руководствуемся (что, разумеется, не означает, что самого безумия как такового не существует). Эту книгу **Ф.** пишет вне Франции. Разочарование в политике Шарля де Голля побуждает его согласиться на чтение лекций по французской литературе в ун-те Уппсала (Швеция). Вслед за этим следует такой же курс лекций в Варшаве. Продолжается интенсивная работа над рукописью. Параллельно ей **Ф.** переводит на фр. язык кантовское сочинение «Антропология с прагматической т. зр.» и пишет к нему объемистое предисловие, которое вместе с исследованием о безумии входит в его диссертацию. Завершает свое исследование **Ф.** в 1961 в Гамбурге, где в это время занимает пост директора Французского ин-та. История безумия как *археология* была встречена ученой публикой, в частности французским психоаналитическим обществом, с известной долей неприятия. Напряженные отношения с психоаналитиками сохранятся у **Ф.** и в дальнейшем. В 1963 выходят в свет еще две книги **Ф.** «Рождение клиники», или, как сам **Ф.** ее называл, «Археология врачебного взгляда». Это была попытка осмысления особой формы рациональности – медицинской рациональности. Как и во многих других своих работах, **Ф.** ограничивает анализируемый материал конкретным историческим периодом (в данном случае это 18 – нач. 19 в.) и опирается на определенный корпус текстов (высказывания современников относительно состояния научного знания и вытекающей из него практики). Новая организация больничного дела и систематические исследования трупов, утвердившиеся в это время, привели к возникновению нового врачебного взгляда и нового понимания болезни. Теперь дело идет не столько о больных, сколько о самой болезни, которая в качестве объективного состояния поражает любое тело. Скрывающуюся в теле болезнь «выдают» ее симптомы. Кроме того, «раскрытию», обнаружению болезни служит также медицинское вскрытие больного тела. Болезнь можно с равным успехом изучать и на мертвом, и на живом теле: они заменяют и дополняют друг друга. То обстоятельство, что определенная историческая эпоха видит одно, совершенно не замечая другого, свидетельствует об особой, присущей только ей форме рациональности. Нельзя говорить о рациональности и разуме вообще, считает **Ф.**, речь всегда должна вестись об исторически конкретном разуме и исторически конкретной рациональности.

Другая книга **Ф.**, вышедшая в 1963, посвящена французскому литератору Раймону Русселю. Чрезвычайно сложный поэтический язык этого автора всегда восхищал **Ф.** способностью делать слышимым то, что обычно не слышно, порождать категории, полностью нарушающие привычные схемы восприятия. Проблематизации подвергается самое отношение друг к другу слов и вещей: слова обозначают вещи, вещи постоянно ускользают от обозначения. В 1960-е гг. **Ф.** неоднократно возвращается к представляющемуся ему чрезвычайно важным вопросу об опыте языка (отчасти работу тех лет отражает вышедший в 1994 в Париже сборник «*Dits et Ecrits*»).

Фокус исследовательского внимания **Ф.** постепенно смещается с *психологии, психиатрии и медицины* в сторону ↑*археологии знания и теории* ↑*дискурса*. В 1965 **Ф.** переезжает в Тунис, где получает возможность наблюдать политическую и культурную жизнь Франции со стороны, уподобляясь этнологу, изучающему нравы и обычаи некоего экзотического общества.

В 1966 выходит в свет монументальный труд **Ф.** «Слова и вещи». От первоначального названия – «Поря-

док вещей» – **Ф.** отказывается, поскольку во французской литературе оно уже занято. В течение одного года издается 20 тыс. экземпляров книги – для философского сочинения цифра исключительная! Критики сразу же причисляют **Ф.** к ↑структурализму. Следует сказать, что это наименование, прочно закрепившееся за определенным стилем мышления с первого момента появления его на культурной сцене, самими представителями данного стиля, как правило, не принималось. Уместно все же выделить две черты, характерные для работ этого типа. (1) В методологическом плане речь шла не о том, чтобы проанализировать некий объект исследования или некую область знания с т. зр. содержания, а о том, чтобы выявить в них формальные структуры, функциональные отношения и связи между отдельными элементами. (2) В политическом плане за структуралистскими работами стояло желание создать противовес марксизму. Структуралисты стремились показать ограниченность и относительность марксистской теории, представлявшей экономические структуры в качестве центральных и сущностно необходимых, выступающими и как условие ↑отчуждения человека, и как условие снятия этого отчуждения. В 1970-х гг. имел место повальный отход французских интеллектуалов от марксизма. В 1966, когда появилась книга **Ф.**, структуралистский подход самого **Ф.**, а также Р. Барта, ↑Ж. Лакана, ↑К. Леви-Стросса, уже стал интеллектуальной модой. ↑Ж.-П. Сартр мог сколь угодно негодовать на **Ф.**, утверждая, что такие, как он, составляют последний оплот буржуазии. **Ф.** лишь смеялся в ответ: «Плохо дело буржуазии, если ее оплот такие, как я». В это время даже футбольные тренеры заявляли о необходимости реорганизовать свои команды в согласии со структуралистскими принципами.

Итак, «Порядок вещей» (словосочетание, часто встречающееся у И. Канта) представлял собой еще одно историческое исследование **Ф.**, и объектом его вновь была эпоха 18 – нач. 19 в. Однако на этот раз **Ф.** сосредоточивает внимание не на конкретных практиках и институтах, какими являются психиатрия и клиника, а на форме знания данной эпохи, в частности знания о «труде», о «жизни» и о «языке». **Ф.** описывает изменение формы знания от Ренессанса до классической эпохи и от нее до порога современности, т.е. до И. Канта. Кантовской идее трансцендентального знания как знания априорного всякому опыту **Ф.** противопоставляет идею «сериального» знания. Трансцендентальное знание представляет собой, согласно **Ф.**, всего лишь момент в некоторой серии сменяющих друг друга форм знания, особый период в истории мышления, которое само по себе является принципиально открытым для различных типов опыта, в том числе и для тех, которые в определенные эпохи могут показаться немыслимыми. Поэтому говорить можно только об историческом a priori.

«Слова и вещи» были уникальной попыткой преодоления традиции, полагающей человеческому субъекту определенные трансцендентальные границы. Заявление **Ф.** о «смерти человека» (или о «смерти субъекта»), встреченное шквалом критики и ставшее причиной множества недоразумений, в действительности было направлено против раз и навсегда заданного определения человека, оно утверждало фундаментальную открытость человека иным типам опыта, которые не могут быть схвачены средствами сегодняшней рациональности. В 1979, беседуя с ↑Дж. Серлем, сам **Ф.** дистанцируется от своих тогдашних драматических заявлений о феномене человека.

После публикации «Слов и вещей» имя **Ф.** постоянно остается в сфере общественного внимания. Его собственно философская деятельность в этот период носит публичный характер. Вместе с тем **Ф.** почти не принимает участия в бурной политической жизни Франции, кульминацией которой стали майские события 1968. В 1969 выходит в свет его главный и все еще не оцененный по достоинству труд – «Археология знания». Помимо теоретико-познавательных размышлений **Ф.** довольно подробно излагает в этой книге суть своего «археологического» метода, состоящего в расшифровывании истории с помощью анализа ↑дискурсов и исторического описания различных дискурсивных образований. «Археологией» **Ф.** называет свой метод потому, что задачей его является обнаружение под поверхностью явлений устойчивых структур, выражением которых являются дискурсы. Одну из возможностей применения нового метода **Ф.** видит в «археологическом описании сексуальности». Такой проект **Ф.** действительно пытается осуществить в книге «Воля к знанию» (задуманной как первый том «Истории сексуальности»), которая должна была появиться в 1976. Работа эта, впрочем, имеет отношение уже к третьей группе проблем, находящихся в поле внимания **Ф.**, а именно проблем, связанных с отношениями ↑власти. Такое смещение исследовательского фокуса отчетливо обозначилось в знаменитом выступлении **Ф.** при инаугурации в Коллеж де Франс в нач. декабря 1970. Выставляя кандидатуру на пост заведующего кафедрой «истории мыслительных систем» (его соперником в борьбе за место был ↑П. Рикер), **Ф.** разворачивает перед слушателями программу действий – анализ различных способов воздействия власти, обнаружение и отслеживание даже самых незначительных их проявлений (↑микрофизика власти).

Помимо преподавания, **Ф.** занимается деятельностью довольно необычной для провозвестника «смерти человека», – он становится одним из основателей организации помощи заключенным. Этот личный опыт нашел отражение в вышедшем в 1975 новом исследовании **Ф.** «Надзирать и наказывать», посвященном истории становления тюрьмы и рассматривавшем функционирование властных отношений не только в рамках пенитенциарной системы, но и за ее пределами. Техники дисциплинирования (и особенно техника надзора) в лю-

бом общественном институте данной эпохи – будь то тюрьма или фабрика – структурно не отличаются друг от друга. Параллельно этим техникам идет становление определенного знания о человеке и выработка норм поведения, обязательных для всех членов общества (см. ↑Дисциплинарное общество). Описание **Ф.** было настолько убедительным, что у многих невольно возникал вопрос: а возможно ли вообще к.-л. рациональное противостояние этим структурам или же любая попытка сопротивления заранее обречена на провал? Сам **Ф.** верил, что знание об исторических формах власти уже содержит в себе возможность дистанцироваться от них и в конечном итоге может способствовать их изменению. В работе «Воля к власти», непосредственно примыкающей к «Надзирать и наказывать», **Ф.** вводит различение между непостоянными, изменчивыми *отношениями власти* и устойчивыми *отношениями господства*. Задача, по **Ф.**, состоит не в том, чтобы устранить власть как таковую, а в том, чтобы препятствовать установлению отношений господства. Осуществить эту задачу можно только одним способом: всячески поддерживая отношения власти и сохраняя их прозрачность и изменчивость.

Вполне определенные властные отношения связаны, напр., с феноменом сексуальности. **Ф.** здесь интересует, прежде всего, связь сексуальности с истиной. **Ф.** намеревался продолжить свое исследование историческим анализом женской, детской и перверсивной сексуальности. Этот проект так никогда и не был реализован. Отговоркой **Ф.** было то, что проект ему «наскучил». Он продолжает сохранять интерес к теме самой по себе, но заявляет о своем равнодушии к совр. формам сексуальности. Известную долю надежды ему внушает эпоха античности, ставившая, по его мнению, акцент не на сексуальности, а на эротике. Одновременно **Ф.** открывает для себя историческое поле рефлексии, связанное с проблемой, которая его давно волнует: как (если вообще) субъект, подчиняющийся определенным структурам власти, может противостоять им и конституировать самого себя? Путь, который привел **Ф.** к этим размышлениям, был достаточно долог.

В конечном счете, можно констатировать еще одно (четвертое и последнее) смещение исследовательского фокуса **Ф.** – от анализа властных отношений к вопросам ↑этики и искусства жизни. В 1984, после восьми лет напряженной работы, выходят в свет два тома – «Пользование удовольствиями» и «Забота о себе» – как продолжение проекта «Сексуальность и истина», последний том которого («Признания плоти») тематизировал переход от античности к христианству. **Ф.** считает, что в эпоху античности основой нравственного идеала была не формальная общая норма, а индивидуальная, личностная позиция. Здесь **Ф.**, как и всегда, не дает никаких рецептов, никаких прямых ответов на вопросы современности, но в самом способе вопрошания, к которому он прибегает, все же можно распознать некоторые перспективы нового этического подхода. Новая этика представляется **Ф.** «искусством жизни», «эстетикой существования», непосредственно связанной с той формой, которую индивид придает своей жизни, с тем выбором, который он для себя делает, дабы не быть нивелированным нормой и конвенцией. Эта этика тщательно бережет свой критический потенциал и прорабатывает возможности иного бытия и иного мышления, что имеет не только индивидуальное, но и общественное значение. Работа по созданию новой этики, новой техники существования, начало которой было положено античными философами, есть работа индивидов, институты здесь бессильны.

В последние годы жизни **Ф.** преподает в ун-те Беркли в Калифорнии. Его популярность растет. Некоторое время он достаточно увлеченно играет роль «суперзвезды», затем, узнав, что неизлечимо болен (синдром приобретенного иммунодефицита), **Ф.** отдает предпочтение одиночеству. Последним жестом **Ф.** было указание секретарше разослать письма следующего содержания: от имени **Ф.** сообщалось о его согласии принять все последние приглашения (речь при этом шла о множестве одновременных выступлений в разных местах).

Соч.: Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977; Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997; Забота о себе. История сексуальности. Т. 3. Киев, 1998; Рождение клиники. М., 1998; Надзирать и наказывать. М., 1999; Это не трубка. М., 1999; Интеллектуалы и власть: Статьи и интервью. Ч. 1–3. М., 2002–2006; Археология знания. СПб., 2004; Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004; Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1975–1976 уч. г. СПб., 2005; Ненормальные: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1974–1975 уч. г. СПб., 2005; Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981–1982 уч. г. СПб., 2007; Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1973–1974 уч. г. СПб., 2007; Dits et écrits. V. 1–4. P., 1994.

Лит.: *Делез Ж.* Фуко. М., 1998; *Рыклин М.* Сексуальность и власть: антирепрессивная гипотеза Мишеля Фуко // Логос. 1994, № 5.; *Эрибон Д.* Мишель Фуко. М., 2008; *Dreyfus H., Rabinow P.* Michel Foucault: Beyound Structuralism and Hermeneutics. Chicago, 1982.

Хабермас (Habermas) **Юрген** (р. 1926) – нем. философ и политический мыслитель, представитель т.н. второго поколения ↑Франкфуртской школы. После получения философского образования в Геттингене и Бонне защитил диссертацию о Шеллинге. В 1956 стал ассистентом ↑Т. Адорно в Институте социальных исследований во Франкфурте. Здесь, под влиянием чтения работ ↑Д. Лукача, становится на марксистские позиции. Защитил

докторскую диссертацию «Структурные изменения общественности» (1962), в которой описал процесс образования общественной сферы в совр. буржуазном обществе и угрозы для совр. демократии в виде логики рынка. В ходе т.н. «спора о позитивизме» (1961), а также последующих дебатов с ↑Н. Луманом, **Х.** выступил против объективирующего ↑понимания социальных наук. Он противопоставил ему идею критико-эмансипаторной общественной теории, которую – опираясь на гуссерлевское (↑Э. Гуссерль) понятие ↑жизненного мира, на теорию ↑языковых игр ↑Л. Витгенштейна и на ↑герменевтику ↑Г.-Г. Гадамера – пытался развить в последующие годы, в т.ч. в работе «Познание и интерес» (1968). Ее главный тезис состоит в том, что за эмпирико-аналитическими науками скрывается технический интерес, ориентированный на манипуляцию, за историко-герменевтическими науками – интерес практический, а за критически ориентированными науками – эмансипаторный интерес. В критические науки **Х.** включает ↑психоанализ ↑З. Фрейда, а также свою «двуступенчатую теорию общества».

С 1971 по 1981 **Х.** являлся содиректором Института имени Макса Планка в Штарнберге. В эти годы он также занимается американским прагматизмом ↑Ч. Пирса и философией речевых актов ↑Дж. Остина и ↑Дж. Серля. Это привело к тому, что можно назвать «поворотом к языковой прагматике» в мышлении **Х.** Основываясь на теории грамматики ↑Н. Хомского, **Х.** выдвинул проект универсальной прагматики, исследующей прагматические (а не просто лингвистические или грамматические) правила, которым следует всякая ↑коммуникация. Эти общие предпосылки коммуникативного действия нацелены на достижение (1) взаимного понимания, (2) совместного знания, (3) взаимного доверия и (4) реципрокного согласия. Данная универсальная прагматика представляет собой основу теории коммуникативного действия, поскольку общественная реальность основывается на фактическом признании тех притязаний на значимость, что содержатся в символических образованиях (предложениях, действиях, институтах, картинах мира и т.п.). Ю. Хабермас идентифицирует четыре класса притязаний на значимость: понятность, истинность, правильность (в связи с нормами и правилами) и правдивость. Притязания на истинность и правильность могут реализовываться лишь дискурсивным образом, т.е. посредством прерывания обыденного действия и перехода к свободной от всякого принуждения аргументации, которая должна вестись лишь с помощью доводов (т.е. посредством перехода к ↑дискурсу). В этом заключается главная идея *консенсусной* или *дискурсивной теории истины*.

В 1981 выходит самая значительная книга Ю. Хабермаса «Теория коммуникативного действия». Исходным ее пунктом является центральное различение между *коммуникативной* и *инструментальной рациональностью*, которым соответствуют две формы действия: *коммуникативное* и *инструментальное*. Первое характеризуется тем, что ориентировано на достижение согласия: участвующие в коммуникации субъекты стремятся договориться относительно ч.-л. Однако действующее лицо также может быть нацелено на то, чтобы просто утвердить свое субъективное мнение, манипулировать другими субъектами или обходиться с другими субъектами как со средством достижения собственных целей (*стратегическое действие*), или чтобы достигнуть определенной цели (*инструментальное действие*). Проблемы возникают в том случае, если инструментальное или стратегическое действие становится доминирующим даже в тех сферах, где востребована коммуникативная рациональность. Это приводит ко второму центральному различению: между *системой* и ↑*жизненным миром*. Последний конституируется определенными базовыми ценностями и убеждениями, образующими горизонт всякого действия: акторы всегда двигаются внутри горизонта своего жизненного мира и не могут выйти за него. Внутри обществ также образуются системы, которые являются аутопойетическими и самореференциальными и скорее используют инструментальную рациональность. В сегодняшнем обществе жизненный мир подвергается опасности быть «колонизированным» системами экономики и бюрократии – что приводит к выхолащиванию коммуникативно структурированных сфер действия. Данный феномен неизбежен в совр. обществе, поскольку является следствием процессов рационализации, протекающих вместе с капиталистической модернизацией. **Х.** стремится к тому, что он называет «примирением распадающейся современности с самою собой». При этом центральную роль играют мораль и право, которые в совр. обществах образуются согласно универсальным принципам. Им и посвящены важнейшие труды Ю. Хабермаса 1980-х и 1990-х гг.

В 1983 (по возвращении **Х.** во Франкфурт) вышла работа «Моральное сознание и коммуникативное действие», в которой он представил свое понимание этики дискурса (↑Этика дискурса), разработанной его коллегой и другом ↑К.-О. Апелем. Это деонтологическая, когнитивистская, формалистская и универсалистская этика. То, что она ориентируется на нормы, делает ее деонтологической этикой. То обстоятельство, что правильность норм устанавливается по аналогии с истинностью высказываний (в соответствии с консенсусной теорией истины **Х.**), делает ее когнитивистской этикой. Ее формализм и универсализм проявляются в том, что она не предлагает ни материальных ценностей, ни конкретных норм, но лишь формальный критерий, который позволяет нам определить процедуру, обеспечивающую всем возможность участвовать в принятии общезначимых норм – и это превращает ее в процессуальную этику. Этим процессом является дискурс; его функция заключается в том, чтобы достичь консенсуса относительно

норм, которые больше не являются значимыми. Искомый формальный критерий, *принцип дискурса*, гласит, что норма может претендовать на значимость лишь в том случае, если все потенциально затрагиваемые ею лица в качестве участников практического дискурса достигают (стремились бы достичь) согласия относительно того, чтобы данная норма действовала.

В 1992 вышла работа «Фактичность и значимость», в которой **Х.** развивает свою теорию права. Центральная идея состоит в том, что без демократии невозможно никакое правовое государство. **Х.** исходит из того, что правопорядок демократического конституционного государства олицетворяет нормативное содержание, находящее свое наилучшее выражение в идее равной первичности частной и общественной автономии. Правопорядок предполагает субъектов, которые взаимно признают друг друга в качестве свободных и равных соучастников правового процесса. Поэтому **Х.** подчеркивает интерсубъективный (↑Интерсубъективность) характер субъективных прав: теперь они уже являются не врожденными правами, а правами, которые граждане должны предоставить друг другу, если они желают легитимно регулировать свою совместную жизнь посредством позитивного права. Хотя **Х.** подчеркивает эмансипаторный потенциал демократического правопорядка, эта его книга знаменует собой окончательный отказ от предыдущих марксистских позиций в пользу политико-либеральной установки.

В последние годы **Х.** обращался к различным темам: *религия, биоэтика, глобализация*. В течение своей карьеры он постоянно выступал в качестве полемичного современника, который брал слово всякий раз, когда нападению подвергались наследие Просвещения и его ценности (неприкасаемые индивидуальные права, ↑толерантность, солидарность).

Соч.: Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995; Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000; Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб., 2001; Будущее человеческой природы. М., 2002; Философский дискурс о модерне. М., 2003; Политические работы. М., 2005; Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006 (совм. с Й. Ратцингером); Техника и наука как «идеология». М., 2007; Расколотый Запад. М., 2008; Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied, 1962; Erkenntnis und Interesse. Fr./M., 1968; Theorie und Praxis. Fr./M., 1968; Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Fr./M., 1973; Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Fr./M., 1976; Theorie des kommunikativen Handelns. Fr./M., 1981; Faktizit t und Geltung. Fr./M., 1992; Die postnationale Konstellation. Fr./M., 1998; Wahrheit und Rechtfertigung. Fr./M., 1999; Zwischen Naturalismus und Religion. Fr./M., 2005.

Лит.: *Horster D.* Jürgen Habermas. Mit einer Bibliographie von R. Görtzen. Stuttgart, 1991; *McCarthy Th.* The Critical Theory of Jürgen Habermas. Boston, 1978; *Outhwaite W.* Habermas. A Critical Introduction. Stanford, 1994; *Pinzani A.* Jürgen Habermas. München, 2007; White St. (Ed.) The Cambridge Companion to Habermas. Cambridge, 1995.

Хайдеггер (Heidegger) **Мартин** (1889–1976) – нем. философ. Изучал теологию, философию и естествознание в ун-те Фрейбурга (1909–1913); в 1913 защитил докторскую диссертацию «Учение о суждении в психологизме»; в 1915 под руководством Г. Риккерта защитил габилитационную работу «Учение Дунса Скотта о категориях и значении» и начал преподавательскую деятельность во Фрейбурге; в 1920–1923 ассистент ↑Э. Гуссерля; в 1923–1928 экстраординарный проф. в Марбургском ун-те; с 1928 по 1946 ординарный проф. во Фрейбурге. В 1933–1934 в течение 10 месяцев занимал должность ректора; в это же время вступил в НСДАП. Кратковременная политическая ангажированность и деятельность **Х.** на посту ректора получили неоднозначные оценки; их связь с философией **Х.** является предметом острых дискуссий. В 1946 решением комиссии по денацификации был отстранен от преподавания; запрет действовал до 1950. С 1952 эмеритированный проф. Фрейбургского ун-та. В послевоенный период публичная деятельность **Х.** ограничивается немногочисленными лекциями, выступлениями с докладами, семинарами и подготовкой полного собрания сочинений.

Сквозная тема мышления **Х.** – вопрос о смысле бытия. Этот вопрос **Х.** рассматривает как фундаментальный не только для философии, но и для интеллектуальной деятельности вообще, поскольку она всегда явно или неявно опирается на определенное понимание бытия. В ранних работах и лекционных курсах **Х.**, переосмысливая феноменологическую максиму «К самим вещам», развивает феноменологическую онтологию, в которой – в отличие от сциентистски ориентированной философии, – бытие вещей рассматривается в контексте «фактичной» (повседневной) жизни. Эта тематизации бытия базируется на «самоистолковании жизни» и тем самым представляет собой герменевтическую «радикализацию» феноменологии Э. Гуссерля, позволяющую преодолеть ее субъективистский исходный пункт и связанное с ним упущение вопроса о бытии.

В своей главной работе «Бытие и время» (1927) **Х.** разрабатывает «экзистенциальную аналитику» «здесь-бытия» (↑Dasein) как сущего, бытие которого он обозначает восходящим к С. Кьеркегору термином «экзистенция». В экзистенции фактически «осуществляется», а тем самым и раскрывается для философского мышления бытийная структура мира; поэтому экзистенциальный анализ «здесь-бытия» представляет собой пропедевтику всякого онтологического исследования. «Здесь-бытие» кардинально отличается от «внутримирового сущего» (вещей) тем, что его сущность состоит не в некоем «что», которое могло бы быть зафиксировано в предикативном определении, но в способе («как») его

существования. Структурные моменты существования «здесь-бытия» (экзистенциалы) в их систематическом единстве образуют трансцендентальную основу данности внутримирового сущего и его онтологических (категориальных) характеристик.

Фундаментальную конституцию «здесь-бытия» **Х.** определяет как «бытие-в-мире» – единый феномен, охватывающий бытие человека и мира и онтологически первичный по отношению к противоположности субъекта и объекта. Изначальный способ бытия вещей **Х.** определяет как «подручность»: в повседневном опыте вещи даны в качестве средств, которые мы используем, не тематизируя их в качестве предметов. В своем «незаметном» функционировании подручное конституировано не объективными качествами, но своей пригодностью для чего-либо и своим местом в сети отношений с другими средствами; напр., онтологически первичная характеристика молотка – это его пригодность для забивания гвоздей и его связь с гвоздями, скрепляемым материалом и т.д. Это холистическое (↑Холизм) понимание мира противопоставляется понятию мира как «суммы» вещей-объектов. Вещь как объект тематического рассмотрения («наличное», *Vorhanden*) – это результат определенной модификации ее бытия, с которой начинается объективирующее познание мира; демонстрация вторичного характера объективирующего «миропознания» по отношению к повседневной открытости бытия – один из главных критических результатов экзистенциальной аналитики, устраняющий проблему связи субъекта и объекта (в частности, в такой ее модификации, как проблема доказательства бытия мира) как «противосмысленную».

Равным образом феноменологически изначальной структурой «бытия-в-мире» является со-бытие с другими. Человек («Кто» «бытия-в-мире») в повседневной жизни существует в деиндивидуализированном модусе «Некто» (*das Man*), характеризующемся отсутствием различия между мной и другими: в «публичном бытии друг-с-другом» «Некто» всегда поступает «как другие», «как принято» (даже когда акцентирует свою непохожесть на других). Противоположным модусом экзистирования является собственное бытие, в котором «здесь-бытие» делает экзистенциальный выбор самостоятельно и принимает на себя ответственность за него. Хайдеггеровское описание публичного существования имеет ярко выраженный характер критики присущих совр. обществу форм отчуждения (анонимность бюрократических структур, объективирующее отношение к человеческой индивидуальности и т.п.), однако в понятийной систематике анализа «здесь-бытия» «Некто» представляет собой оценочно нейтральное понятие, фиксирующее необходимый структурный момент экзистирования.

Открытость мира для человека **Х.** фиксирует в понятии «бытие-в» (*Insein*). Структурными моментами «бытия-в» являются настроение, понимание и язык. В настроении манифестируется «брошенность» «здесь-бытия» как «всегда уже» имеющая место фактичная определенность его существования; в понимании «здесь-бытие» «набрасывает» (проектирует) и выбирает способ своего существования; при этом бытие «здесь-бытия» в качестве «брошенного наброска» всегда артикулировано в языке, который, т.о., понимается не в инструментальной функции передачи информации, но в качестве внутреннего момента самого бытия.

«Бытие-в-мире» в целом **Х.** характеризует как «заботу» (о собственном существовании), тем самым акцентируя конечность (незавершенность) и временность как его важнейшую бытийную характеристику. В понятии временности фиксируется то обстоятельство, что существование человека несводимо к присутствию в настоящем: временность представляет собой экстатическую протяженность, которая делает возможным «объективное время», а тем самым и различие настоящего, прошлого и будущего. В структуре временности фундирована историчность как экзистенциальная характеристика человека; вопреки «вульгарному» толкованию, историчность состоит не в том, что человеческая жизнь включена в цепь исторических событий, но в том, что «здесь-бытие», выбирая бытийные возможности, тем самым «возобновляет» (повторяет и трансформирует) унаследованные возможности, что обеспечивает единство традиции и тем самым делает возможной историю в обычном смысле и историографию как науку. Экстатическая временность здесь-бытия, а вместе с тем и его бытийная специфика, раскрывается в «забегании вперед», в собственную смерть, которая, опять же, понимается не как одномоментное событие, случающееся с наличным сущим «человек», но как «предельная» экзистенциальная возможность – возможность не быть более в мире. «Бытие-к-смерти» сопряжено с настроением страха, который отличается от боязни беспредметностью: «перед-чем» страха – это не то или иное сущее или событие, но бытие как таковое, которое переживается как «Ничто» (= ничто сущее). Опыт Ничто является онтической манифестацией «онтологической дифференции» – различия бытия и сущего.

Экзистенциальный анализ «здесь-бытия» методически сопровождается «деструкцией» истории ↑онтологии (прежде всего философии Аристотеля, Р. Декарта и И. Канта), т.е. ее переосмыслением в качестве истории сокрытия специфики человеческого существования. В поздних работах **Х.** эта идея трансформировалась в масштабный проект осмысления «метафизики» как «судьбы» европейского человечества.

С середины 1930-х гг. **Х.** развивает новый подход к осмыслению человека и бытия, центральным элементом которого является идея «истории бытия» (в частности, в работе «*Beiträge zur Philosophie*» (1936–1938), которую ряд интерпретаторов считает вторым главным произведением **Х.**). По словам самого **Х.**, это означало

«поворот» (*Kehre*) в его мышлении: от экзистенциально-онтологической философии к «бытийно-историческому мышлению». Историю бытия **Х.** понимает не как эмпирическую историю человечества, но как «*Ereignis*» (в повседневном языке – событие; в контексте работ **Х.** значение этого слова связано с прилагательным «*eigen*» – свой, собственный) – событие экзистирования, в котором человек «присваивается» бытием и тем самым обретает «собственное» существование. Главный момент истории бытия, имеющий судьбоносное значение для европейского человечества, представляет собой ↑метафизика, понятая не только как определенная философская дисциплина или период в истории философии, но как «забвение бытия», доминирующее в европейской истории начиная с Платона и состоящее в том, что истина бытия понимается не как «несокрытость» мира («*aletheia*», о которой еще помнили досократики), но как «правильность» (объективная истинность) суждения. Противопоставление истины бытия как несокрытости и забвения бытия является главным мотивом «бытийно-исторического мышления» позднего **Х.**, который разворачивается в осмыслении языка, художественного творчества, специфики философского мышления, науки, техники и европейской истории в целом. Человек способен видеть истину бытия в определенном настрое, который **Х.** называет «*Gelassenheit*» (приблизительный перевод – «умиротворение»). *Gelassenheit* позволяет увидеть вещи в их изначальном бытийном смысле: напр., в чаше открывается единство земного, небесного, смертного и божественного, которые в своей взаимосвязи образуют «четверицу» («Вещь»). Смысл бытия раскрывается также в художественном («Исток художественного творения»), прежде всего в поэтическом творчестве (интерпретации поэзии Ф. Гельдерлина, Р.М. Рильке, Г. Тракля, Э. Мерике и др.) и в мышлении, которое родственно поэзии в своей мирораскрывающей сущности. Противоположная установка по отношению к миру представляет собой волевое субъективистское овладение сущим, основанное на объективирующем познании и технике: в таком отношении к миру, которое **Х.** называет «постав» (*Gestell*), человек ориентирован на исчисление и использование сущего «без оглядки на бытие». Оборотной стороной «постава» является субъективистское самопонимание человека, т.е. ложно понятый «гуманизм», ставший предметом критики, в частности в «Письме о гуманизме», а также распад целостного знания на специализированные науки и глобальные угрозы, связанные с техническим прогрессом. В «бытийно-исторической» перспективе две формы существования человека в мире должны пониматься в смысловом единстве: забвение бытия переживается человеком как нехватка смысла бытия, «нужда» (*Bedürftigkeit*), которая несобственным образом проявляется в попытках технического овладения миром. Эта наименее заметная, но вместе с тем самая насущная из человеческих нужд свидетельствует о том, что в эпоху метафизики сохраняется возможность «иного начала» мышления и, следовательно, иного способа существования человека. Предвестие нового открытия бытия (*Seyn*: **Х.** использует архаичный вариант этого слова, отличая его от «метафизического» термина «*Sein*») **Х.** видит прежде всего в поэзии Ф. Гельдерлина, осмыслявшего современность как «скудное (*dürftige*) время», когда человек покинут богами, а также в философии Ф. Ницше, которую **Х.** рассматривает как апогей метафизики и как начало ее преодоления. Конечную задачу мышления **Х.** видит в «приуготовлении» «иного начала» истории бытия, которое установило бы принадлежность человека бытию и сделало бы возможным пришествие «последнего бога».

Работы **Х.** оказали существенное влияние на философию 20 в., прежде всего на ↑феноменологию, философскую ↑герменевтику, ↑экзистенциализм, социальную критику, ↑постмодернистскую философию и философию техники. Идеи **Х.** получили дальнейшее развитие и/или переосмысление в работах ↑Г.-Г. Гадамера, ↑Х. Арендт, ↑Г. Маркузе, ↑К.-О. Апеля, ↑Х. Йонаса, ↑Ж.-П. Сартра, ↑М. Мерло-Понти, ↑П. Рикера, ↑Ж. Деррида, Х. Дрейфуса, ↑Р. Рорти и др. **Х.** оказал значительное влияние также на теологию (Р. Бультман, К. Левит, К. Ранер), психиатрию и ↑психоанализ (Л. Бинсвангер, М. Босс, ↑Ж. Лакан), историко-филос. исследования (интерпретации досократиков, Платона, Аристотеля, Р. Декарта, немецкой классической философии, Ф. Ницше, Э. Гуссерля и др.) и филологию. Существенную роль в совр. философии сыграла также критическая рецепция **Х.** со стороны представителей ↑Франкфуртской школы (↑Т. Адорно, ↑Ю. Хабермас), ↑неопозитивизма и ↑аналитической философии (↑Г. Райл, ↑Р. Карнап), ↑Э. Левинаса, ↑К. Ясперса и др.

Соч.: Время и Бытие: Статьи и выступления. М., 1993; Работы и размышления разных лет. М., 1993; Бытие и время. М., 1997; Кант и проблема метафизики. М., 1997; Введение в метафизику. СПб., 1998; Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998; Положение об основании. СПб., 1999; Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001; *Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка. М., 2001; Разъяснения к поэзии Гельдерлина. СПб., 2003; Что зовется мышлением? М., 2007; Gesamtausgabe. Bd. 1–102. Fr./M.: V. Klostermann. (Выходит с 1975 г. под редакцией проф. Ф.-В. фон Херрманна (F.-W. von Herrmann). Собрание включает в себя следующие разделы: I. Опубликованные работы 1910–1976 (тт. 1–16); II. Лекции 1919–1944 (тт. 17–63); III. Неопубликованные работы, доклады, размышления (тт. 64–81); IV. Указания и заметки (тт. 82–102). *Тексты, не вошедшие в полное собрание сочинений:* Die Selbstbehauptung der deutsche Universität, Das Rektorat 1933/34. Fr./M., 1983; Gelassenheit. Pfullingen, 1959; Über den Humanismus. Fr./M., 2000; Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959; Vom Wesen des Grundes. Fr./M., 1973.

М. Хайдеггер

Хайек (Hayek) **Фридрих Август фон** (1899–1992) – австр. экономист, автор многочисленных работ по ↑политической философии, истории идей, эпистемологии и методологии экономического знания. Лауреат Нобелевской премии по экономике (1974, совм. с Г. Мюрдалем). Род. в Вене, изучал юриспруденцию и экономику в Венском ун-те. Учеба **Х.** пришлась на время расцвета австрийской экономической школы, среди своих учителей он выделял Ф. Визера и Л. фон Мизеса. После окончания учебы некоторое время состоял на государственной службе, участвовал в Первой мировой войне. В 1927 совместно с Л. фон Мизесом основал Австрийский институт экономических исследований. В 1931 эмигрировал в Англию, преподавал в Лондонской школе экономики, с 1950 – проф. Чикагского ун-та, в 1962 вернулся в Европу, преподавал в ун-тах Фрейбурга (Германия) и Зальцбурга (Австрия).

Х. был лидирующей фигурой неоавстрийской экономической школы; в области экономических исследований его главные интересы относились к теории экономических циклов, денег и капитала. В 1930–1940-х гг. он вел полемику по этим проблемам с господствовавшей в то время теорией Дж. М. Кейнса. В отличие от последнего, **Х.** всегда был противником государственного регулирования экономики (он даже полагал, что государство должно отказаться от регулирования эмиссии и обращения денег, и разработал концепцию «денационализации денег») и считал рынок и конкуренцию наиболее совершенным механизмом координации хозяйственной деятельности.

В годы войны **Х.** опубликовал работу «Дорога к рабству» (1944), один из самых знаменитых манифестов 20 в. в защиту свободного общества. Книга многократно переиздавалась и была переведена на многие языки. В ней **Х.** показывает, как следование коллективистским, социалистическим идеям, стремление планировать экономическую и социальную жизнь приводит к тоталитаризму. Альтернативой коллективистским и тоталитаристским тенденциям он считал восстановление и развитие программы либерализма, восходящего к идеям классического либерализма британского типа. Вовлеченный в дискуссии после выхода книги, **Х.** в послевоенные годы стал уделять политической философии и философии экономики не меньше внимания, чем конкретным экономическим исследованиям. Систематической разработке различных аспектов философии либерализма посвящены его труды «Индивидуализм и экономический порядок» (1948), «Составляющие свободы» (1960) и трехтомная работа «Право, законодательство и свобода» (1973–1979).

Из работ **Х.** по истории идей наиболее важна «Контрреволюция науки» (1952). Этим названием он обозначает комплекс социально-конструктивистских и холистских идей, имевших пагубные последствия для понимания проблемы свободы человека и природы общества. Их истоки **Х.** возводит к А. Сен-Симону и его ученикам по парижской Политехнической школе. Из этого круга пошли представления о возможности построения общества по заранее разработанному рациональному плану и последующего контроля за ходом его развития. Наиболее известные представители этих идей в 19 в., О. Конт и К. Маркс, по **Х.**, стояли у начала тоталитарных идеологий, появившихся в 20 в.

С 1950-х гг. **Х.** развивает комплексную концепцию, в которой соединяются социально-политическая философия либерализма, своеобразная теория рынка, ↑эпистемология и методология экономического знания. В своих построениях он опирался на идеи Д. Юма, А. Смита, Дж. С. Милля, а также ↑К. Поппера и ↑М. Полани, с которыми его связывала многолетняя дружба. Наиболее оригинальными элементами данной концепции были теория общества как спонтанно складывающегося «расширенного порядка», понятие «рассеянное знание», трактовка рынка как информационного механизма, а конкуренции как «процедуры открытия» нового знания. **Х.** противопоставляет рационалистически-конструктивистскому взгляду на общество представление о том, что оно суть совокупность социальных институтов, практик и моральных традиций, складывающихся в спонтанных, не планируемых действиях людей. «Расширенный порядок» социальной жизни не является продуктом ч.-л. разума, он – результат стихийной эволюции и не может быть охвачен к.-л. рациональной схемой или планом. И вместе с тем он более эффективен и универсален, чем любая сознательно создаваемая социальная система. Особое место в этом расширенном порядке человеческого существования занимает рынок. Его **Х.** рассматривает как наиболее адекватный механизм координации действий миллионов людей, вовлеченных в хозяйственную жизнь, и одновременно как инструмент обмена знаниями.

Каждый участник хозяйственной деятельности в своих действиях и решениях использует разрозненные, фрагментарные, весьма индивидуальные и конкретные сведения экономического характера. Именно эту распыленную по множеству индивидов информацию **Х.** называет «рассеянным знанием», причем рассеянность этого знания представляет собой его сущностную характеристику, и его невозможно собрать вместе и вручить государственной власти, вменив ей в обязанность создание «продуманного порядка». Наибольших успехов достигает та система, которая наиболее полно использует эти рассеянные в обществе знания. Именно в использовании рассеянных знаний и состоит главное преимущество рыночной экономики перед другими способами координации хозяйственной деятельности. Рынок координирует действия участников путем выработки соответствующих сигналов – рыночных цен, которые и сообщают агентам нужную им для принятия решений информацию. Другим важным инструментом

рынка является конкуренция, которая также является своеобразным когнитивным механизмом: отбирая лучшие индивидуальные решения участников, она является для общества в целом процедурой открытия нового знания. **Х.** столь высоко оценивает этот механизм, что проводит далеко идущую аналогию между рыночной конкуренцией и процессом научного открытия. Опираясь на эти идеи, **Х.** трактует экономическую науку как «метатеорию» – теорию о теориях, создаваемых людьми для уяснения того, как наиболее эффективно могут использоваться ограниченные ресурсы и средства для достижения экономических целей. Учитывая это, от экономических теорий нельзя ждать столь же точных объяснений и предсказаний, какие дают физические науки. Однако, считает **Х.**, построенные на эволюционистских идеях экономические концепции допускают фальсификацию и, следовательно, обладают эмпирической значимостью для объяснения «существенно сложных экономических феноменов».

Соч.: Конкуренция как процедура открытия // Мировая экономика и международные отношения. 1989, № 12; Пагубная самонадеянность. М., 1992; Частные деньги. М., 1996; Познание, конкуренция и свобода. СПб., 1999; Индивидуализм и экономический порядок. М., 2000; Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблениях разумом. М., 2003; Дорога к рабству. М., 2005; Право, законодательство и свобода. М., 2006.

Хейзинга (Huizinga) **Йохан** (1872–1945) – нидерл. историк и теоретик культуры. Проф. кафедры всеобщей истории в Гронингенском (с 1905) и Лейденском (с 1915) ун-тах. **Х.** внес много нового в понимание предмета и метода исторической науки. Тематика исследований **Х.** (миф, роль фантазии в истории цивилизации) сближает его с такими мыслителями, как М. Мосс и ↑К. Леви-Стросс. Обращение к социальной психологии, исследование ментальности средневековой жизни позволяют видеть в нем непосредственного предшественника школы «Анналов» во фр. историографии.

Для **Х.** характерен интерес к переломным, «зрелым и надламывающимся» эпохам, где сталкиваются традиции с обновленческими тенденциями в жизни общества (напр., Реформация, Ренессанс, ситуация в Нидерландах в XVII в.). Не без влияния ↑О. Шпенглера **Х.** обращается к проблеме типологизации культур, морфологическому анализу культурно-исторических эпох, к изучению утопий в истории цивилизации – этих «вечных тем» мировой культуры (мечта о «золотом веке», буколический идеал возврата к природе, евангельский идеал бедности, коренящийся в древнейших пластах культуры рыцарский идеал, идеал возрождения античности и др.).

Особое значение в возникновении и развитии мировой культуры **Х.** придает *игре*. Игра – основа человеческого общежития в любую эпоху. Ее цивилизационная роль – в следовании добровольно установленным правилам, в обуздании стихии страстей. **Х.** подчеркивает антиавторитаризм игры, допущение возможности иного выбора, отсутствие гнета «серьезности» – фетишистских представлений.

Критика массовой культуры, с которой **Х.** выступил в 1930–1940-е гг., перекликается с соответствующей критикой у ↑Х. Ортеги-и-Гассета, ↑К. Ясперса, ↑Г. Марселя.

Причины кризиса западной цивилизации **Х.** видит в тенденциях к иррационализму и интуитивизму в философии и общественной жизни, в культе мифа, особенно в совр. ему Германии. Свидетель тоталитарных режимов, **Х.** подчеркивает, что в 20 в. история сделалась орудием лжи; от имени «истории» воздвигаются «кровожадные идолы, которые грозят поглотить культуру». История подменяется демагогическим смешением религии, мифологии и науки. **Х.** сохраняет глубокую веру в возможность истории как объективного знания и в нравственную миссию исторического познания как одной из форм преодоления человеком пределов своей жизни, трансцендирования своих возможностей.

Понятие культуры для **Х.** связано, прежде всего, с самосознанием свободного, нравственно ответственного индивида как члена человеческого коллектива. Высокий уровень культуры в ту или иную эпоху обеспечивается равновесием между духовными и материальными ценностями: не «абсолютной» высотой, достигнутой культурой либо отдельным ее фактором (религией, политикой, правом и др.), а согласованностью культурных функций, положительно сказывающейся на прочности структуры, на стиле и ритме жизни данного общества.

Соч.: Осень средневековья. М., 1988; Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992; Об исторических жизненных идеалах. L., 1992; In de Schaduwen van Morgen. Haarlem, 1935; Homo Ludens. Haarlem, 1938; Nederlands beschaving in de 17-e Eeuw. Haarlem, 1941.

Хеффе (Höffe) **Отфрид** (р. 1943) – нем. философ, работающий в областях ↑этики, ↑политической философии, истории философии. Изучал философию, историю, теологию и социологию в ун-тах Мюнстера, Тюбингена, Саарбрюкена и Мюнхена, где защитил канд. (1970) и докт. (1975) диссертации. Проф. философии (с 1992), руководитель созданной им же кафедры политической философии Тюбингенского ун-та (с 1998). Книгой «Этика и политика» (1979) **Х.** положил начало своему многолетнему и многоплановому проекту «реабилитации практической философии», настаивая на органической связи морали, общества и политики, на необходимости для совр. мысли рассматривать государство и право в контексте философии морали, легитимирующей их особое право на принуждение. Работа «Политическая справедливость. Основоположения политической философии права и государства» (1987) дала толчок дальнейшему развитию политической философии в ФРГ и принесла **Х.** мировую известность как воплощение основных идей

и принципов его «фундаментальной политической философии». Стремясь избежать крайностей позитивизма и анархизма, последовательно полемизируя с утилитаризмом, теорией справедливости ↑Дж. Ролза, ↑этикой дискурса ↑К.-О. Апеля и ↑Ю. Хабермаса, **Х.** обосновывает «новую парадигму» справедливости как «трансцендентального обмена». Последовательно расширяя в полемике с последними содержание трансцендентального аргумента в совр. философии, **Х.** аппелирует к обмену как предельно возможному условию практического интереса людей во взаимном, и потому равноценном – справедливом – отказе от угрозы насилием в отношении жизни других, их вероисповеданию, свободе совести и мнения, частной собственности. Заметное место в совр. немецкой философской мысли принадлежит работам **Х.**, посвященным Аристотелю, Платону, И. Канту, которые отличает теоретическое переосмысление классических текстов на основе их внимательного историко-философского изучения. Это качество особенно свойственно создаваемой **Х.** в последние годы «фундаментальной философии морали», использующей преимущества принципа автономии для преодоления крайностей как эвдемонистской, так и автономной этик. В работе «Демократия в эпоху глобализации» (1999), переведенной на многие языки, философ распространяет свою социально-философскую аргументацию на понимание процессов глобализации. **Х.** определяет контуры возникающего мирового сообщества через подчеркивание особой роли правовых государств в его оформлении, а также идеи всемирного государства как «вторичной», федеративной мировой республики. Здесь же **Х.** утверждает, что национальное государство, при всех трудностях, сопровождающих его возникновение, создает политические, экономические и правовые предпосылки для реализации прав человека и существования полноценной демократии.

Соч.: Политика, право, справедливость: основоположения критической философии права и государства. М., 1994; Справедливость как обмен? О политическом проекте современности // Политическая философия в Германии. М., 2005; Мораль, лишенная морали: к этике совр. политики // Там же; Справедливость: философское введение. М., 2008; Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie. Fr./M., 1985; Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. München, 2002; Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. München, 2003.

Хинтикка (Hintikka) **Яакко** (р. 1929) – финский логик и философ; образование получил в Финляндии и в США. В 1953 защитил диссертацию под руководством ↑Г. Х. фон Вригта. Работал в Хельсинкском и Стэнфордском ун-тах и в ун-те Флориды, с 1990 проф. Бостонского ун-та, член Академии Финляндии, американской Академии наук и искусств. Автор многочисленных работ по математической логике, формальной ↑семантике, ↑философии языка и ↑эпистемологии. **Х.** является критиком ↑неопозитивизма, принципиальным противником инструменталистского подхода (↑Инструментализм) в эпистемологии и сторонником программы ↑научного реализма. Наиболее признанным его достижением является т.н. теоретико-игровая семантика, основанная на концепции ↑языковых игр ↑Л. Витгенштейна. Наряду с ↑С. Крипке он является одним из создателей семантики ↑возможных миров, получившей широкое распространение в логических исследованиях. Разработанный им метод модельных множеств и конструкция дистрибутивных нормальных форм эффективно применяются при построении доказательств полноты различных формальных логических систем. На основе предложенной им концепции глубинной и поверхностной информации **Х.** последовательно отстаивает идею об активном характере человеческого познания, о том, что математические и логические истины несут информацию о реальной действительности. Определенный вклад **Х.** внес в теорию пропозициональных установок, а также в разработку семантических проблем эпистемической логики и логики вопросов. Последние его работы посвящены философии математики и философским проблемам лингвистики.

Соч.: Логико-эпистемологические исследования. М., 1980; Models for Modalities. Dordrecht, 1969; Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic. Oxford, 1969; Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology. Dordrecht, 1974; The Semantics. Amsterdam, 1976; The Principles of Mathematics Revisited. Cambridge, 1996; Selected Papers. V. 1–5. Dordrecht, 1996–1999.

Хомский (Chomsky) **Ноам Аврам** (р. 1928) – амер. лингвист, философ и политический активист, основоположник генеративного направления в лингвистике. С 1955 преподает в Массачусетском технологическом институте. Хотя основные научные достижения **Х.** имеют отношение к лингвистике, они выражают и новаторский подход к философскому осмыслению феномена языка. Воспитанный в традициях структурной лингвистики, которую в последующем подверг жесткой критике, **Х.** вслед за своим учителем З. Харрисом занялся проблемой лингвистических трансформаций, что, в конечном счете, подвело его к созданию нового подхода к изучению грамматики естественных языков, которую он истолковал как некий механизм, порождающий грамматически правильные предложения. Этот подход был сформулирован **Х.** в его книге «Синтаксические структуры» (1957), которую принято считать исходной точкой в развитии генеративной (порождающей) лингвистики. С помощью средств, применяемых при исследовании формальных грамматик, **Х.** попытался смоделировать ключевые аспекты естественных

языков, опираясь на понятие формального правила и трактуя процессы порождения не каузально, а математически, т.е. в том смысле, в каком алгебраическое уравнение порождает свои численные значения.

Проводя различие между лингвистической компетенцией (знанием своего языка говорящим-слушающим) и реальным употреблением языковых выражений в конкретных ситуациях, **Х.** видит задачу лингвиста не в том, чтобы просто описывать реальные способы словоупотребления, но в том, чтобы из собранных данных об этих способах словоупотребления вывести, какие последовательности слов носители языка считают грамматически правильными, а какие – неправильными, и затем построить грамматику, порождающую только грамматически правильные последовательности, выявив, таким образом, систему правил, которой владеют, по большей части неосознанно, носители языка и которая составляет их лингвистическую компетенцию. Т.о., цель лингвистики состоит в построении теории лингвистической компетенции. Одним из главных мотивов в исследованиях **Х.** было стремление найти объяснение двум важнейшим фактам – творческому использованию языка людьми и удивительному феномену усвоения языка детьми. Обладая ограниченным набором грамматических правил и конечным запасом слов, люди способны создавать и понимать бесконечное число предложений, включая и те, которые никто никогда прежде не произносил, а дети потрясающе быстро научаются чрезвычайно сложной системе языка в раннем детстве до того, как разовьются их общие интеллектуальные способности, имея в своем распоряжении очень скудный и фрагментарный лингвистический опыт. И хотя **Х.** признает, что лингвистика в ее нынешнем состоянии еще не готова не только к решению, но и к строгой научной постановке этих проблем, по его мнению, без предположения о том, что люди «особым образом приспособлены» к усвоению языка, нельзя приступить к научному изучению этих проблем. Механизмы, на которые обычно ссылаются исследователи, пытаясь объяснить усвоение и творческое использование языка (обобщение, аналогия и т.п.), не способны пролить свет на природу этих процессов, а потому единственным выходом, считает **Х.**, может быть принятие гипотезы о врожденном характере значительной части лингвистической компетенции. Возрождая идею философов-рационалистов 17 в., и прежде всего Р. Декарта, о том, что опыт лишь актуализирует знание, от рождения заложенное в структуре человеческого мышления, **Х.** называет свою лингвистику «картезианской».

Это врожденное лингвистическое знание **Х.** представляет в виде общей для всех человеческих языков базовой грамматической структуры, которую называет универсальной грамматикой. Будучи природным даром человека, универсальная грамматика «репрезентирована» – не известным пока науке образом – в человеческом мозге и включает в себя множество параметров и принципов, которые допускают различную «настройку», определяя тем самым класс возможных человеческих языков. Согласно **Х.**, эти лингвистические «универсалии», с одной стороны, объясняют возможность существования разных языков, а с другой стороны, позволяют понять, как происходит усвоение родного языка ребенком, который рождается способным научиться говорить на любом из возможных человеческих языков. Взаимодействие ребенка с его «лингвистическим» окружением вызывает актуализацию врожденного лингвистического знания, а затем под влиянием получаемого ребенком опыта осуществляется соответствующая «настройка» универсальных параметров и принципов, и в результате среди возможных языковых структур отбираются те, которые составляют специфику того или иного конкретного языка.

Врожденность языковых структур означает, что общие свойства языков обусловлены природой отдельного индивида и в целом не зависят от системы социальной коммуникации. Для **Х.** язык – это не коллективный феномен, а прежде всего средство выражения мыслей, поэтому его индивидуалистический подход к языку напрямую связан с менталистской трактовкой грамматических структур. Лингвистика, с его т. зр., представляет собой раздел психологии познания, изучающий ментальные структуры, ответственные за лингвистическую компетенцию. Изучая речевое поведение человека, лингвист должен открыть лежащие в его основе психологические процессы и структуры.

Усматривая неразрывную связь между исследованием языка и изучением человеческой природы и человеческих интеллектуальных способностей, **Х.** обвинил господствовавшие в психологии и лингвистике сер. 20 в. бихевиоризм и структурализм в «воинствующем антипсихологизме». Особенно острой критике он подверг предложенное Б.Ф. Скиннером в книге «Вербальное поведение» (1957) бихевиористское объяснение языка. В результате новаторские идеи **Х.** стали одним из важнейших факторов, подготовивших «когнитивную революцию» в американской лингвистике и психологии, где во вт. пол. 20 в. возобладали идеи генеративной лингвистики и когнитивно ориентированной психологии. Данное **Х.** объяснение лингвистических способностей человека стало моделью для исследования в других областях психологии. Идеи **Х.** о когнитивном характере человеческой психики и врожденности многих психических свойств оказали влияние и на развитие совр. философии сознания. Многие философы разделяют приверженность **Х.** натурализму, согласно которому сознание следует изучать так же, как любое другое природное явление.

На протяжении долгой творческой карьеры взгляды **Х.** претерпевали определенные изменения. Так, в своих первых работах он проводил различие между

«глубинными» и «поверхностными» языковыми структурами. Поверхностная структура репрезентирует звуковую сторону предложения, т.е. выражает физический аспект языка, тогда как глубинная структура является абстрактной формой, определяющей значение предложения. Порождение поверхностных структур глубинными осуществляется посредством разного рода грамматических трансформаций. В дальнейшем **Х.** отказался от данного различения во многом из-за неверных метафизических интерпретаций, которые были даны этим структурам. Кроме того, **Х.** разработал несколько формальных моделей грамматики естественных языков, которые хотя и являются реализациями единого подхода к языку, тем не менее различаются в некоторых важных аспектах. На более поздних этапах творчества **Х.** выделил в качестве определяющей черты когнитивной архитектуры психики ее «модульность».

Х. известен во всем мире не только как выдающийся лингвист, но и как политический активист. Начав с разоблачения антигуманного характера войны во Вьетнаме, он на протяжении всей жизни неустанно откликается в своих книгах и выступлениях на важнейшие политические события в США и во всем мире. Благодаря последовательной и непримиримой критике внутренней и внешней политики США **Х.** является ведущей фигурой среди американских диссидентов. Считая источником своих политических взглядов идеи Просвещения и классического либерализма, он называет себя либертарианцем-социалистом и подчеркивает свою приверженность анархизму. С этих позиций он остро критикует индустриальный капитализм и государственный социализм за их негуманность.

Х. провел глубокий анализ структуры и пропагандистской роли средств массовой информации, которые, по его мнению, в демократических обществах используются правительством и крупным бизнесом в качестве инструмента контроля, тогда как в тоталитарных государствах контроль достигается через насилие. Массмедиа дают искаженное освещение событий, поскольку поставляемая ими информация «фильтруется» в соответствии с интересами власть имущих.

Соч.: Язык и мышление. М., 1972; Аспекты теории синтаксиса. М., 1972; Картезианская лингвистика. М., 2005; Прибыль на людях: неолиберализм и мировой порядок. М., 2002; Государства-изгои: право сильного в мировой политике. М., 2003; О природе и языке. М., 2005; The Logical Structure of Linguistic Theory. N.Y., 1975; Reflections on Language. N.Y., 1975; Rules and Representations. N.Y., 1980; Lectures on Government and Binding. Dordrecht, 1981; Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use. N.Y., 1986; The Minimalist Program. Cambridge (MA), 1995; On Nature and Language. N.Y., 2001.

Хоркхаймер (Horkheimer) **Макс** (1895–1973) – нем. философ, один из самых известных представителей ↑Франкфуртской школы. Выходец из богатой еврейской семьи, **Х.** рано стал интересоваться литературными и философскими проблемами; социальный конформизм своего круга и несправедливость общественного устройства он критически воспринимал уже в первых своих эссеистических опытах (заметки «Aus der Pubertät», 1974). Симпатии к радикальному левому движению **Х.** стал испытывать после поражения Германии в Первой мировой войне и революционных событий 1918–1919. Будучи учеником Г. Корнелиуса, первые свои работы он посвящал И. Канту и философии раннего Нового времени; предметом его критического анализа была «надпартийная» социология знания ↑К. Мангейма. С избранием на пост проф. социальной философии во Франкфуртском ун-те (1931), **Х.** стал также директором Института социальных исследований, его признанным организационным лидером и главой складывающейся Франкфуртской школы. Временем расцвета творчества **Х.** стал период эмиграции (1930–1940-е гг.). Его программа критической социальной теории, противостоящей традиционной – и ↑неопозитивизму, и созерцательной метафизике (антропология ↑М. Шелера, ↑неотомизм), опиралась на философскую ревизию традиционного марксизма у ↑Д. Лукача и К. Корша и ряд положений ↑психоанализа. Вместе с тем **Х.**, чьим любимым философом всегда оставался А. Шопенгауэр, был далек от идеи тотальности; в центре его творчества оставались счастье и судьба индивида, трагически разъединенного с «природным» в себе и в окружающем мире. В основе его главной философской работы «Диалектика Просвещения» (1947) лежало переосмысление просветительского замысла покорения природы во имя прогресса; написанию это труда предшествовала многосторонняя критика совр. ему философских доктрин в журнальных статьях к. 1930-х гг. (позднее вошли в сб. «Традиционная и критическая теория», 1970) и работа над «проектом по диалектике» (к которому он пытался в разное время привлечь ↑В. Беньямина, К. Корша и, наконец, ↑Т. Адорно). Инструментализацию рациональности и инверсию освободительных идей 18–19 вв. **Х.** обнаруживал не только в фашистской идеологии, но и в мировоззрении либеральных реформаторов-технократов и бюрократизированном сталинском марксизме («Затмение разума», 1947; нем. изд. – 1967). Пессимизм **Х.** связан с утратой разумом в совр. цивилизации его освободительной роли – вопреки восходящим к Г.В.Ф. Гегелю рационалистическим надеждам зрелого Д. Лукача (с сер. 1930-х гг.). После возвращения в ФРГ и Франкфурт, где **Х.** становится вполне признанной фигурой и избирается ректором университета (1951–1953), социально-критическая компонента его мировоззрения в реставрационной атмосфере эпохи К. Аденауэра становится все более имплицитной и иносказательной. В 1960-е гг. в редких работах **Х.**, уже отошедшего от преподавания, заметнее становится интерес к моральной

и теологической проблематике («Теизм и атеизм», 1963; с П. Тиллихом **Х.** связывали приязненные отношения еще с 1920-х гг.). Реализация идеалов человеческой эмансипации признавалась им теперь лишь в модусе утопической надежды по ту сторону наличной социальности, чему соответствовали и дистанцирование **Х.** от студенческого движения протеста и его фактический отказ от марксизма.

Соч.: Диалектика Просвещения. Философские фрагменты (совм. с Т. Адорно). М., 1997; Gesammelte Schriften. Bd. 1–19. Fr./M., 1985–1996.

Лит.: *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.). СПб., 2004; Schmidt A. (Hg.) Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Fr./M., 1986; Seyla Benhabib (Ed.) On Max Horkheimer: New perspectives. Cambridge (MA), 1993.

Шелер (Scheler) **Макс** (1874–1928) – нем. философ и социолог, основоположник ↑философской антропологии и антропологической ориентации в социологии, феноменологической эмотивистской (↑Эмотивизм) аксиологии и ↑социологии знания как самостоятельной дисциплины. Учился в ун-тах Йены, Мюнхена, Берлина. Взгляды **Ш.** формировались под влиянием идей ↑неокантианства, ↑философии жизни, ↑феноменологии; среди философов, оказавших на него влияние, следует выделить Р. Эйкена, ↑Э. Гуссерля, Ф. Ницше, Э. фон Гартмана, К. Маркса.

С 1900 по 1906 **Ш.** приват-доцент в Йенском ун-те. С 1906 по 1910 – доцент философии в Мюнхенском ун-те, член Мюнхенского феноменологического кружка. С 1919 – проф. философии и социологии основанного в этот год Кельнского ун-та, содиректор Исследовательского института социальных наук при Кельнском ун-те. В начале 1928 **Ш.** принимает предложение стать проф. во Франкфуртском ун-те, но после переезда скоропостижно умирает. Похоронен в Кельне.

В творчестве **Ш.** выделяются два кардинальных поворота, которые позволяют условно разделить его на три периода: переход от неокантианства к феноменологии и от феноменологии к эволюционному пантеизму. ↑Аксиология, социология и философская ↑антропология образуют основную тематику двух последних периодов. Ее внутренним ядром во втором, феноменологическом, периоде является теистический персонализм, а в третьем, или позднем, периоде – пантеистическая метафизика («метафизика» понимается **Ш.** классически – как «первая философия», «онтология» – учение о бытии и сущности вещей).

В своих ранних работах **Ш.** осмысливает основные философские течения Германии к. 19 – нач. 20 в. в поисках собственной позиции. Таковую он находит в «критической метафизике», применяющей «ноологический метод». Ее основными понятиями должны быть, по **Ш.**, «трудовой мир» (*Arbeitswelt*) и «духовная форма жизни», или «дух». По существу это был культурологический метод, ориентированный на исследование феноменов культуры и создавших их человеческих энергий. ↑Аксиология **Ш.** представляет собой феноменологически фундированное учение о ценностях, их типах и иерархии, центральным понятием которого является «материальное», или «эмоциональное априори».

Формальной этике И. Канта, базирующейся на понятии «формального», или «рационального априори», а в конечном счете на ригоризме долга, **Ш.** противопоставляет «материальную этику ценностей». Ее объективная значимость основывается на априрно данных чувственных интенциях – симпатии и антипатии, любви и ненависти и т.д. Последние суть самоочевидные «материальные априори», позволяющие человеку до всякого жизненного опыта чувствовать, воспринимать, понимать ценности, еще не сформировав о них понятия. Ценности, по **Ш.**, располагаются в строго иерархизированном порядке, который сам по себе также априорен и объективен: (1) ценности того, что ощущаемо с помощью органов чувств (приятное – неприятное); (2) ценности жизни, или витальные ценности (благородное – подлое); (3) духовные ценности, или ценности духовной культуры (доброе – злое, прекрасное – безобразное, истинное – ложное); 4) религиозные ценности, или ценности священного (святое – нечестивое).

Нерационалистический характер и априорную объективность «материальной этики ценностей» **Ш.** полемически противопоставляет, с одной стороны, кантианскому рационализму и нормативизму, с другой – иррационализму и ценностному релятивизму Ф. Ницше и ↑философии жизни как идейного течения, феноменологически обосновывая существование того, что Августин называл «*ordo amoris*», а Б. Паскаль – «*ordre du coeur*». В контексте аксиологии **Ш.** разрабатывает и свое учение о личности, понимаемой им как высший духовный акт, концентрирующий в себе все духовные акты человека. Человеческая личность является духовным индивидом и высшей духовной ценностью. Теистический персонализм **Ш.** раскрывается в оригинальной религиозно-философской трактовке идеи Бога: это высшая личность, или личность всех человеческих личностей – бывших в прошлом, существующих в настоящем и будущем.

В период с 1912 по 1923 **Ш.**, разрабатывая *теорию социальности*, сформулировал основы «феноменологической социологии», которая включала в себя дихотомию Ф. Тенниса «сообщество – общество» как частный случай. Итоги своих исканий **Ш.** резюмирует в «высших аксиомах социологии знания», изложенных им во второй части «Проблем социологии знания» (1926). Бóльшую известность приобрела его «социология знания» позднего периода, изложенная в первой части этого труда под названием «Сущность и понятие социологии

культуры». Она представляет собой в значительной мере философию истории и метафизику позднего **Ш.**, полемически направленную как против «натуралистических» концепций истории и общества О. Конта, Г. Спенсера, †Э. Дюркгейма и др., так и против «идеалистических» (Г.В.Ф. Гегеля и †неогегельянцев). Но в центре критического анализа **Ш.** – материалистическое понимание истории К. Маркса.

«Высшие аксиомы социологии знания» – фундаментальные принципы теории социальности **Ш.** Тот факт, что речь в них идет о «знании», обусловлен традиционной (после И. Канта и неокантианства) ориентированностью германской философской мысли на теорию познания. **Ш.** выделяет три «высших аксиомы социологии знания»: (1) знание каждого конкретного человека как члена к.-л. социальной общности по существу априорно, т.е. предшествует всем этапам развития его самосознания и ценностного сознания; (2) способы эмпирического участия человека в сопереживании с окружающими его людьми, а вместе с ними и первичные способы передачи знания, различаются в зависимости от сущностной структуры той социальной группы, к которой этот человек принадлежит. **Ш.** выделяет такие способы, как «идентификация», «сопереживание на основе бессознательного заражения», «подражание», «понимание», «вывод по аналогии»; (3) существует «закон порядка» в происхождении нашего знания о реальности и в наполнении знанием «предметных сфер», предзаданных и константных для всякого человеческого сознания. **Ш.** выделяет пять «предметных сфер», первичных по отношению к пяти своим коррелятам. Так, «внешний мир» первичен по отношению к «внутреннему миру»; «мир живой природы» – по отношению к «миру неживой природы» и т.д.

Отвергая вульгарный позитивистско-прагматический «социологизм», **Ш.**, тем не менее, приходит к выводу о «социологической со-обусловленности» посредством социальной структуры общества всех форм духовных актов, в которых человеком как существом социальным приобретается знание, а также о «социологической со-обусловленности» посредством перспективы господствующего социального интереса выбора самого предмета знания – однако ни в коем случае не содержания знания и критериев его истинности.

В соответствии со своей аксиологией **Ш.** выделяет «три высших рода знания»: знание ради господства, или достижений позитивных наук; знание ради образования, или образовательное знание философии; знание ради спасения, или религиозное знание. Каждая из этих форм знания имеет свою специфическую мотивацию (овладение и управление – удивление – спасение), познавательные акты (наблюдение, эксперимент, индукция, дедукция и т.п. – созерцание, познание сущности путем усмотрения и т.п. – вера, надежда, любовь, страх и т.п.), цели познания (картина мира, в которую входят только потенциально управляемые явления, – формирование личности – спасение личности и общины в Боге), образцовые типы личностей (исследователь – мудрец – святой), формы социального группообразования для приобретения, сохранения и передачи знания (интернационально ориентированная исследовательская лаборатория или институт – локальная или национальная философская школа – глобально ориентированная церковь, секта и т.д.), а также формы исторического движения (прогресс, кумулятивное развитие – совершенствование через трансформацию – реформация через «возвращение к истокам» и «восстановление утраченного»).

Концепция трех высших родов знания **Ш.** направлена, прежде всего, против позитивистской философии истории и социологии знания, выраженной О. Контом в «законе трех стадий». Согласно **Ш.**, каждый из трех родов знания не сводим к другому и не может быть преодолен в принципе, т.к. коренится в самой природе человека. **Ш.** рассматривает позитивизм как всеобщий предрассудок образованных людей эпохи индустриализма; он предсказывает спад популярности «научного мировоззрения» по мере осознания человечеством пределов прогрессивного индустриального роста и необходимости перехода от экстенсивного и экспансивного, «фаустовского», типа мироотношения к интенсивному «любовному» типу, в большей степени характерному для восточных культур. В сер. 1920-х гг. **Ш.** усматривает первые симптомы перехода к постиндустриализму, называя его начальную стадию «эпохой выравнивания», т.е. ликвидации дисбалансов, исторически сложившихся в западной культуре, прежде всего дисбаланса между витальностью и духовностью.

Учению К. Маркса о «диалектическом» отношении базиса и надстройки **Ш.** противопоставляет исторически инвариантный антагонизм реальных и идеальных факторов. Под реальными факторами истории и культуры имеются в виду три группы естественных влечений человека – инстинкт размножения и половое влечение, инстинкт власти и влечение к господству, инстинкт самосохранения, внутри которого особо выделяется инстинкт питания. Под идеальными (духовными) факторами понимаются идеи и ценности в их априорной иерархии. Последние детерминируют историю и культуру в их «так-бытии» (*So-Sein*), т.е. определяют конкретную форму их феноменов, однако сами по себе бессильны ч.-л. создать в реальности – это дело естественных сил. Влечения, интересы, тенденции определяют, осуществится что-то или нет, они создают само «наличное бытие» (Dasein) феноменов, но без участия идей и ценностей они абсолютно слепы. Духу удается реализовать лишь то, что, по выражению **Ш.**, пропускают «шлюзы» господствующих в данное время социальных интересов.

Взаимодействие реальных и идеальных факторов истории и культуры подчиняется вневременному закону поэтапного доминирования одной из трех групп ин-

стинктов над двумя остальными группами по аналогии с жизненно-возрастными циклами, или фазами старения человека. Так, сначала приоритет имеет инстинкт размножения (что соответствует эпохе, когда социальные отношения определяются в основном кровно-родственными связями); потом – инстинкт власти (что соответствует эпохе завоеваний и гигантских империй); наконец, превосходство инстинкта самосохранения над двумя другими инстинктами приводит к экономической эпохе, в которой формируется общество, стремящееся ко всеобщему благосостоянию.

Задача *социологии культуры* – выявлять особенности взаимодействия реальных и идеальных факторов в каждом конкретном явлении данного времени с т. зр. идеальных факторов. Социология знания, по **Ш.**, – составная часть социологии культуры. Ее цель – выявление и анализ всех аспектов социально-групповой обусловленности знания. Рассмотрением феноменов с т. зр. проявления в них реальных факторов должна заниматься, согласно **Ш.**, *социология реальности* (*Realsoziologie*).

Философская антропология задумана **Ш.** как ядро его поздней метафизики, не получившей, однако, систематического развития. В структуре человеческой психики **Ш.** различает четыре слоя, соответствующие эволюционным ступеням органической природы: чувственный порыв, инстинкт, ассоциативную память и практический интеллект (ум). Им он противопоставляет в качестве абсолютно иного начала дух, благодаря ему человек возвысился над природой. Человек, как единственно известное в космосе живое существо, наделенное духом, способен сказать «нет» естественному порыву. **Ш.** называет человека «протестантом жизни». Но как бы ни были сущностно различны жизнь и дух, они неразрывны: дух пронизывает человеческую жизнь идеями и ценностями, без них она не имела бы никакого смысла, а жизнь предоставляет духу саму возможность деятельного проявления и самоосуществления.

Основная метафизическая проблема **Ш.** – дуализм «духа» (Geist) и «порыва (Drang), «духа» и «всеединой жизни» (Alleben). Отталкиваясь от Э. фон Гартмана и ориентируясь на Б. Спинозу, поздний **Ш.** рассматривает «дух» и «порыв» как два сущностных атрибута божественной «праосновы бытия» (Urgrund). Всемирно-исторический процесс представляет собой постепенно возрастающее взаимопроникновение двух атрибутов божественной субстанции, что означает реализацию сущностного содержания Абсолютного («праосновы»). Бог и человек в этом процессе – «соратники». Именно в «сотрудничестве» Бога и человека **Ш.** видит перспективы снятия опасных дисбалансов между духовностью и витальностью западного человека, религией и наукой, восточной и западной культурами знания, физическим и умственным трудом, капитализмом и социализмом, а также не в последнюю очередь между мужским и женским началами в человеке.

Идеи **Ш.** оказали влияние на ↑М. Хайдеггера, ↑Г. Плеснера, ↑А. Гелена, ↑К. Мангейма, социальную философию ↑Франкфуртской школы, на многих философов и социологов Западной Германии, включая ↑Ю. Хабермаса и Х. Шельски.

Соч.: Избранные произведения. М., 1994; Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999; Gesammelte Werke. Bd. 1–15. Bern, Bonn, 1954–1985.

Лит.: *Frings M. S.* Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker. Pittsburgh 1965; *Frings M.S.* The Mind of Max Scheler. The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works. Marquette University Press, 1997.

Шлик (Schlick) **Мориц** (1882–1936) – нем.-австр. философ, один из лидеров ↑логического позитивизма. Изучал физику в Берлинском ун-те под руководством М. Планка, затем увлекся философией. С 1911 преподавал в ун-тах Ростока и Киля, в 1922 возглавил кафедру философии индуктивных наук Венского ун-та, где организовал знаменитый ↑Венский кружок, ставший вскоре идейным центром логического позитивизма. В 1936 по дороге в ун-т был убит студентом. В центре интересов **Ш.** были проблемы ↑философии науки и ↑теории познания. В своих первых философских работах он предложил конвенционалистскую интерпретацию теории относительности («Пространство и время в совр. физике», 1917), которая была одобрена А. Эйнштейном. В кн. «Общая теория познания» (1918) **Ш.** занял негативную позицию по отношению к господствовавшему в то время в нем. ун-тах ↑неокантианству и подверг систематической критике кантианские идеи, в частности допущение о существовании синтетических априорных суждений. Во всех случаях, когда суждения формулируются как логически необходимые истины, доказывал **Ш.**, они имеют аналитический характер; когда же они имеют отношение к реальности, они являются эмпирическими, т.е. апостериорными суждениями. В Вене под влиянием дискуссий с ↑Л. Витгенштейном и ↑Р. Карнапом у **Ш.** сформировалась еще более последовательная эмпирицистская эпистемология. Все научное знание он трактовал как «уплотнение» и обобщение «чувственно данного», составляющего единственный фундамент знания. ↑Метафизика, с его т. зр., лишена познавательного значения. В отличие от большинства логических позитивистов **Ш.** глубоко интересовался проблемами этики, в которой также придерживался эмпиризма. Различая познание и переживание, **Ш.** полагал, что открываемые нами законы не предписывают нам какого-то определенного порядка действий и потому не противоречат свободе. Мотивами поведения выступают чувства желания и нежелания; свободным в нравственном отношении является человек, который действует без принуждения, руководствуясь своими желаниями. Образцом такого действия для **Ш.** выступала игра, в

которой он видел воплощение свободного действия, сопровождаемого чувством радости.

Соч.: Поворот в философии. О фундаменте познания // Аналитическая философия: Избр. тексты. М., 1993; Allgemeine Erkenntnislehre. B., 1918; Fragen der Ethik. W., 1930; Gesammelte Aufsätze. W., 1938.

Шмитт (Schmitt) **Карл** (1888–1985) – нем. юрист и политический мыслитель, историк и теоретик конституционного и международного права. Преподавал в Мюнхене, Кельне, Грейфсвальде, Бонне, Берлине. Активный участник политической жизни Германии 1920–1930-х гг. На рубеже 1920–1930-х гг. стремился содействовать сохранению конституционного строя Германии; будучи разочарован состоянием парламентской демократии, возлагал надежды на укрепление центральной власти, использование чрезвычайных полномочий президента. В 1933 принял сторону победивших нацистов, вступил в партию и занимал ряд видных постов. Возглавлял кафедру права в Берлинском ун-те в 1933–1945. В 1936 подвергся нападкам печатного органа СС и лишился большей части официальных позиций. В 1945–1947 гг. был интернирован и допрошен в Нюрнберге, освобожден до суда и затем вел жизнь частного ученого.

В идейной истории **Ш.** выделяются несколько периодов. Европейскую известность принесли ему работы, написанные в 1919–1932 гг.: «Политический романтизм», «Политическая теология», «Диктатура», «Духовно-политическое состояние совр. парламентаризма», «Понятие политического», «Легальность и легитимность». В этих сочинениях **Ш.** критикует формальное и либеральное понятие права, выступает против отождествления либерализма и демократии. Уже в ранних сочинениях он доказывает: государственная власть, если она не является простым насилием, должна быть осуществлением права. Но право обретает действительность только в государстве. Шаткость государства, обусловленная борьбой партий, ставит под вопрос реальность права. Борьба партий в публичной политике – необходимый атрибут либерализма, но не демократии. «Власть народа» – одна из ключевых очевидностей современности – может быть нелиберальной. Нет необходимой связи между дискуссией, рациональным обговариванием всех решений и подлинной репрезентацией воли народа. Либерализм в его нынешнем виде утрачивает чувство политического. Во-первых, он уступает более мощным и глубоким явлениям, в частности политическим мифам, будь то классовым или национальным. Во-вторых, он пытается представить все политические вопросы в качестве сугубо предметных, неполитических, т.е. «технических». В-третьих, он основывается на юридическом нормативизме, т.е. на представлении о том, что нормы права имеют силу помимо народного духа и традиции, государственных границ и суверенных решений. Ставку на решение **Ш.** называет децизионизмом. Его позиция, формулируя которую он опирается на консервативных мыслителей Ж. де Местра, Л. де Бональда, Доносо Кортеса, заключается в том, что в основании порядка и права лежит суверенное решение, которое их трансцендирует. Норму можно выводить из другой нормы, но принципиальный вопрос – о первоисточнике нормотворчества. Нормальное состояние как таковое не объясняет ничего и менее всего – самое себя. Исключительное состояние – ключ к объяснению нормального. Способность объявить чрезвычайное положение – это способность к созданию порядка и права. Исключительное, чрезвычайное положение, т.е. отмену действия основных норм, объявляет суверен и, в свою очередь, суверенен именно тот, кто может объявить чрезвычайное положение. Не всякая власть суверенна. Это позволяет видеть различие двух видов диктатуры. Она может быть либо комиссарской, т.е. основанной на поручении и ограниченной его рамками, либо суверенной, *учреждающей порядок*. Суверенная диктатура не может быть ограничена ничем, даже собственными решениями. Она – конкретное решительное действие, в чью логическую конструкцию входит абсолютный суверенитет. Понятие высшей власти, творящей порядок из ничто, имеет отчетливо теологический смысл. **Ш.** выдвигает идею политической теологии, что позволяет рассматривать не только политические аспекты догматики, но и религиозный аспект политических учений. Проблематика †решения также имеет внятное теологическое измерение. **Ш.** говорит о том, что требуется принципиальная определенность, человек не может быть «теплым», нейтральным. Он должен принять решение – и такое решение является политическим решением в виду экзистенциального противостояния, борьбы между врагами. Критерий политического, по **Ш.**, – размежевание, в котором ключевым различением является различение «друг–враг». Речь идет о борьбе как войне. Это не личная борьба, а вражда политических единств. Содержание войны не так важно, как сама принципиальная необходимость войны, без которой из мира исчезло бы политическое, т.е. готовность людей к такому самоопределению, в котором несогласие и противоположность могут дойти до степени политической интенсивности. Враг означает совершенную инородность чужого, не диалектическую интегрированность чужака в сообщество, но изоляцию инородного от *гомогенизирующегося* благодаря такой изоляции народа (внутренний враг) или, когда народ политически един, – противостояние врагу внешнему, другому политическому единству. Суверенное политическое единство может определять, кто ему друг, а кто – враг. Нельзя объявить себя другом всех, надеясь, что врагов не останется, – просто тогда один народ будет определять для другого народа, кто ему друг, а кто – враг. Если государство воздержится или не будет способно проводить ключевые различения, оно окажется под угрозой, ибо тогда в дело вступят чуж-

дые ему силы. Политическое неустранимо из мира. Но это значит, что неустранимо само противостояние врагов. Уничтожение врага означало бы уничтожение основания разделения на такие группы, гомогенизации народа, мобилизации солидарного действования. Более всего **Ш.** опасается войн гуманитарных, которые, по идее, должны положить конец всяким войнам. Это войны, в которых одна часть человечества объявляет себя представителем всего человечества и от его имени объявляет врага нечеловеком. К нечеловеку возможно применить бесчеловечные методы. Как таковой он должен быть полностью уничтожен. Однако к изгнанию политического из мира это не приведет, появятся новые противостояния и размежевания. Попытки найти политически нейтральную область неоднократно предпринимались в Европе на протяжении последних веков. Однако всякий раз это приводило к тому, что нейтральное само оказывалось сферой политических противостояний. В совр. эпоху политически нейтральной объявляют технику, лишенную традиционных смысловых измерений и потому кажущуюся областью чистой предметности. Однако это может привести лишь к тому, что политическое противостояние тоже будет лишено таких смысловых измерений, человек обнаруживает, что ему противостоит именно и только человек – такой же, как он сам. Брат оказывается врагом, и враг – братом.

Классическое понятие политического было основано на ясных членениях. Эти членения стали возможны в определенную эпоху, когда в Европе появилось совр. государство с его территориальными границами. Именно для такого государства имеют смысл понятия суверенитета и политического. Войны происходят между государствами. Внутри государств, собственно, нет политики, но есть полиция. Политический враг – это внешний противник, внутри государства нет врагов, есть преступники, оно требует повиновения граждан и дает им защиту их физического существования. Либеральные представления о свободе совести и политической конкуренции ведут к разложению такого государства. Размывается и классическое понятие войны, которая регулируется европейским правом народов. Совр. государство может оказаться тотальным, что противоречит классическому различению политических и неполитических областей. В тотальном государстве все прежние членения снимаются в новом политическом единстве. Собственно государство оказывается лишь одной из сторон этого единства.

Рассуждения такого рода **Ш.** выстраивал в начале существования нацистского режима, не предполагая, однако, какого рода и какой степени интенсивности достигают тоталитарный контроль и насилие. Рассуждения другого рода связаны у **Ш.** с исследованиями в области международного права. Огромное значение в общем изменении ситуации имела, говорит **Ш.**, «пространственная революция». До открытия Нового Света европейское право народов имело внятную привязку к пространству преимущественно континентальной Европы. Все изменилось, когда, с одной стороны, была обнаружена огромная территория, которая могла быть освоена без оглядки на какое бы то ни было право, относящееся именно к этому пространству, а с другой – развитие техники сделало для некоторых стран, в первую очередь для Англии, возможным выбор в пользу «морского существования». Морское пространство не дает опоры для внятных членений, привязанных к суше. Оно способствует абстрактному мышлению и свободной деятельности. Европейское право народов размывается пространственно и содержательно: все его регуляции имели смысл лишь в том единстве порядка и локализации, которое **Ш.** именует «номосом земли». В совр. эпоху, когда эти регуляции универсализуют, утверждая, в частности, равное право на суверенную государственность за всеми государствами, этот смысл утрачивается. Получается, что фактически невозможное равноправие может быть скорректировано лишь с нарушением права, а следование букве права ставит под вопрос порядок как таковой. Апелляции к общечеловеческим ценностям только усугубляют положение, потому что автоматический перевод ценностей в политическое действие может принять вид бесчеловечного террора.

Еще одним важным аспектом изменений в совр. понятии политического является партизан. Если классическое понятие было связано с государствами как основными политическими единствами, то партизан представляет собой момент динамический, преодолевающий классическое различение комбатанта и некомбатанта и с течением времени превращающийся из защитника родной почвы в орудие всемирно-революционной агрессивности, центры которой могут располагаться совсем в других местах. Использование ресурсов права для достижения целей, радикально противоположных его духу, обретение новых пространственных стихий (таких, как воздух и космос, а также, в перспективе, электронные средства связи) как среды действия, а также радикально имманентный, лишенный опоры в религии и почве, характер человеческого действия, – все это **Ш.** рассматривает в ряде послевоенных сочинений, прежде всего в большой работе «Номос земли в европейском праве народов» и «Теории партизана». На протяжении 1950–1970-х гг. его труды находят отклик прежде всего у консервативно настроенных интеллектуалов, а также историков философии и права. В последние десятилетия положение меняется. **Ш.** становится все более популярным среди левых мыслителей, которых привлекает его критика буржуазного либерализма, критические оценки истоков и перспектив послевоенного мирового порядка и проницательные суждения о господствующих тенденциях в совр. мировой политике.

Соч.: Политическая теология. М., 2000; Диктатура. СПб., 2005; Левиафан в учении о государстве Томаса

К. Шмитт

Гоббса. СПб., 2006; Теория партизана. М., 2007; Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum. СПб., 2008; Politische Romantik. München, 1925; Verfassungslehre. München, 1928; Der Hüter der Verfassung. B., 1931; Legalität und Legitimität. B., 1932; Staat, Bewegung, Volk. Hamburg, 1933; Positionen und Begriffe. B., 1940; Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. B., 1958; Glossarium. B., 1991.

Шпенглер (Spengler) **Освальд** (1880–1936) – нем. философ и историк. В системе «морфологии культуры», разработанной **Ш.**, можно различить влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, ↑А. Бергсона, а также эстетического учения В. Воррингера.

В своем главном произведении «Закат Европы» (т. 1–2, 1918–1922), написанном под непосредственным впечатлением от Первой мировой войны, **Ш.** выдвинул концепцию культуры, привлекавшую внимание мыслителей на протяжении всего 20 в. Опираясь на накопленный к тому времени археологией, этнографией, сравнительным языкознанием и другими науками обширный материал, **Ш.** стремится разработать историко-философские основания возможно более полного отражения исторического формотворчества народов. Попытка **Ш.** раздвинуть горизонты традиционной исторической науки, определить место европейской культуры среди других культур связана у него с резкой критикой основных постулатов западной исторической науки 19 в. – европоцентризма, панлогизма, историзма, «линейной» направленности. **Ш.** противопоставляет им учение о множестве равноценных по уровню достигнутой зрелости культур. Таких культур, по **Ш.**, восемь – египетская, индийская, вавилонская, китайская, «аполлоновская» (греко-римская), «фаустовская» (западноевропейская) и культура майя. Их существование **Ш.** считает свидетельством не единого процесса мировой истории, а единства *проявлений жизни*. Циклическая теория развития должна, по **Ш.**, преодолеть механицизм одномерных эволюционных схем развития. Идея круговорота, утверждающая цикличность развития в разрозненных в пространстве и во времени культурных мирах, которые даже при одновременном существовании не сообщаются между собой, обусловливает особое внимание к их индивидуальности, исключительности, внутреннему единству.

Ш. применяет к изучению их «физиогномики» метод «морфологического анализа», получивший большой резонанс в исследованиях истории культуры. Движение истории, ее логика рассматриваются **Ш.** как развитие и закономерные превращения (юность, расцвет, упадок) предельно обобщенных культурно-исторических форм. Культура, по **Ш.**, – это отличающее эпоху и, более того, создающее ее как целостность определенное внутреннее единство форм мышления, единство стилистики, запечатленное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Анализ этого стилистического единства форм – основной способ рассмотрения **Ш.** истории. В противоположность догматическим, на его взгляд, принципам научного познания **Ш.**, ссылаясь на И.В. Гете, обосновывает приоритет «лирического начала», «чувства жизни» в подходе к историческому целому как развивающемуся живому организму. Идея «прасимвола» – ключа к пониманию морфологии данной культуры – в концепции **Ш.** выполняет ту же функцию, что и прафеномен в морфологии растений И.В. Гете. Противоположность (духовной) «культуры» и (технической) «цивилизации» в философии **Ш.** принимает характер антиномии.

В развитии всякого культурно-исторического «индивида» **Ш.** выделяет следующие стадии: «мифосимволическую» раннюю культуру, «метафизико-религиозную» высокую культуру и переходящую в «цивилизацию» позднюю, окостеневшую культуру. Весь цикл длится в среднем около тысячелетия. Наряду с методом аналогии **Ш.** с целью доказательства «параллельно-одновременного» характера прохождения этих стадий всеми историческими культурами использует метод гомологии. Цивилизация обладает одними и теми же признаками везде. Она есть симптом и выражение отмирания целого культурного мира как организма, затухания одушевлявшей его культуры, возврат в «небытие» культуры, в этнический хаос, не способный к порождению культурной индивидуальности. Предельно политизированная ↑философия культуры **Ш.** строится на идее предопределенности близкой гибели Запада. Глубоко переживая закат западноевропейской «фаустовской» культуры, **Ш.** при этом теоретически и полемически демонстрирует весьма противоречивую, если не двусмысленную, позицию, приветствуя разрушительные факторы «цивилизации», такие, напр., как переизбыток техники, гиперурбанизация, подчинение человеком мира природы, война.

Касаясь проблематики ↑философии науки, **Ш.** акцентирует культурно-историческую обусловленность научных концепций, стремясь выделить исторический, подвижный элемент картин мира, оценить по достоинству значение открытий естественных наук, особенно физики, для понимания динамизма общей мировоззренческой картины, какой она складывалась в нач. 20 в. Вместе с тем **Ш.** отрицает за наукой функцию объективного познания действительности, подчеркивая антропоморфную, магически-суеверную основу научного мышления. Задачу науки, так же как и других форм культуры, он видит в символизации, смысловой организации действительности.

Очевидно воздействие на взгляды **Ш.** становления неклассической науки: по **Ш.**, именно она сделала абсолютно наглядной «душевную противоположность», которую осуществили в мире античная и западноевропейская культуры – первая, тяготея к принципу телесности, скульптурности, вторая – с самого начала стре-

мившаяся к «обесплочиванию» мира, что **Ш.** считает прасимволом западной культуры, запечатленным в кельтском и древнегерманском эпосах. Влияние концепции **Ш.** носит разносторонний характер. Метод морфологического анализа, концепция «эквивалентных культур» стимулировали изучение локальных цивилизаций. Концепция **Ш.** оказала значительное влияние на т.н. историческую школу в философии науки (↑Т. Кун, ↑П. Фейерабенд и др.).

Значительное воздействие на последующую теорию культуры оказали: установка **Ш.** на выявление общего языка культуры, культурной символики, а также его гипотезы, касающиеся языка.

В работах 1920–1930-х гг. **Ш.** переходит на экстремистские политические позиции, сближаясь с «революционным консерватизмом» и национал-социализмом. Однако в 1933 **Ш.** отклоняет предложение национал-социалистов о сотрудничестве. В последующем критика **Ш.** политики властей повлекла за собой распоряжение не упоминать его имя в политической печати. В одной из наиболее значительных работ **Ш.** этого периода, «Человек и техника» (1931), на смену его концепции эквивалентных высоких культур приходит упрощенно-*монистическая картина всемирного развития*, вульгаризованные мотивы «воли к власти». Антиномия «культура–цивилизация» снимается в интерпретации всемирной культуры исключительно как «искусственности», противоестественности. Тем самым за развитием человечества отрицается культурно-духовное значение. Исключением **Ш.** считает лишь триумф научных открытий, порожденных техническим гением Запада, – сюда он перемещает центр тяжести духовности «фаустовского человека». Наряду с определением техники как «тактики жизни» **Ш.** утверждает трансцендентный характер целей технической деятельности, не содержащей в себе ничего прагматического, ее символическую, «душевно-духовную» необходимость, самозабвенное и самоубийственное подвижничество западного человека. **Ш.** одним из первых поставил вопрос о месте и роли техники в истории, об универсальном характере воздействия техники на природу и общество. Особенное значение имел тезис **Ш.** о собственных закономерностях развития техники, ее автономности, так же как и тенденция анализировать технику в рамках общего исторического процесса культуры. Различные стороны учения **Ш.** были восприняты многими философами 20 в., в т.ч. ↑М. Хайдеггером, Х. Шельски, ↑Х. Ортегой-и-Гассетом, Х. Сколимовски и др.

Соч.: Пессимизм ли это? М., 1922; Закат Европы. Т. I. М., 1993; Человек и техника // Культурология. XX век. М., 1995; Закат Европы. Т. II. М., 1998; Пруссачество и социализм. М., 2002; Годы решений. М., 2006; Untergang des Abendlandes. Bd.1–2. München, 1918–1922; Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München, 1931; Reden und Aufsätze. München, 1951.

Штраус (Strauss) **Лео** (1899–1973) – нем.-амер. философ, историк ↑политической философии. Родился в Германии в Кирххайне (земля Гессен). Учился в Марбургском и Гамбургском ун-тах. В 1921 в Гамбургском ун-те под руководством известного немецкого философа-неокантианца ↑Э. Кассирера защитил диссертацию, посвященную теории познания Ф. Якоби. В этот период **Ш.** знакомится с ↑Э. Гуссерлем и слушает лекции ↑М. Хайдеггера, которого впоследствии он назовет «единственным великим мыслителем нашего времени». В 1932 **Ш.** покидает Германию и после нескольких лет пребывания в Европе в 1937 перебирается в США, где до 1949 преподает в Школе социальных исследований в Нью-Йорке, а с 1949 по 1968 является проф. факультета политических наук Чикагского ун-та. После 1968 **Ш.** преподает историю политической философии в колледже Св. Иоанна в Аннаполисе. Идеи Л. Штрауса получили широкий резонанс в общественно-политической и интеллектуальной жизни США в 1990–2000-х гг., когда ряд его слушателей заняли важные посты в республиканской администрации Дж. Буша-младшего, в **Ш.** же стали видеть их «идейного гуру», что послужило поводом для продолжающейся и по сей день дискуссии о значении его идейного наследия для внешней и внутренней политики США.

Ш. развивает концепцию политической философии как истории политической философии, в которой философы прошлого и настоящего ведут между собой своего рода «заочный диалог». Поэтому сочинения **Ш.** посвящены в основном интерпретации произведений крупнейших политических мыслителей, принадлежащих к западной традиции: Платона, Аристотеля, Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка и др. Т.о., **Ш.** выступает в первую очередь как историк политической философии. Тем не менее, сама стратегия интерпретации основополагающих произведений западной политической традиции подчинена у **Ш.** реализации более амбициозного замысла, обусловленного пониманием кризиса совр. западного мира как спровоцированного, свою очередь, кризисом политической философии Модерна. **Ш.** свойственно стремление преодолеть этот кризис на пути возвращения к традиции классического политического мышления, основы которого были заложены Сократом, Платоном и Аристотелем в V в. до н. э. Иными словами, свою собственную философскую миссию **Ш.** понимал как продолжение дела классической политической философии, сформировавшейся в Древней Греции и видевшей свое предназначение в поиске совершенного политического строя, руководствующегося идеей человеческого совершенства. Напротив, кризис современности **Ш.** связывает с кризисом политической философии Модерна, *основатели которой* – Н. Макиавелли, Т. Гоббс и Дж. Локк, – сознательно занижая стандарты политического действия и заменяя понятие природы на понятие субъективно сформированной человеческой воли в качестве осевого принципа совр. политики, соз-

дали условия для вытеснения политической философии «свободной от ценностей» позитивистской политической наукой в теории и для торжества морального нигилизма и релятивизма на практике.

Преодоление кризиса, переживаемого современностью, **Ш.** видел в реабилитации классического политического рационализма, политическим идеалом которого является идея аристократической республики, основанной на добродетели и управляемой наиболее достойными гражданами. Признавая различие между древним и совр. республиканством, **Ш.**, тем не менее, подчеркивал, что для таких отцов-основателей совр. демократии, как Б. Спиноза, Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо и Т. Джефферсон, демократия с ее ориентацией на свободу для всех была тесно связана с идеей политического строя, основанного на добродетели, а также с «идеей аристократии, расширившейся до универсальной аристократии». На этом основании **Ш.** характеризует себя как защитника подлинной либеральной демократии, отличной от такой извращенной ее формы, каковой является совр. массовая демократия, в рамках которой в забвении оказываются идеалы человеческого совершенства и добродетели.

Соч.: Введение в политическую философию. М., 2000; О тирании. СПб., 2006; Естественное право и история. М., 2007; Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat. B., 1930; Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verstandnis Maimunis und seine Vorläufer. B., 1935; The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis. Oxford, 1936; Persecution and the Art of Writing. Glencoe (Ill), 1952; Thoughts on Machiavelli. Glencoe (Ill), 1958; What is Political Philosophy? Glencoe (Ill), 1959; The City and Man. Chicago, 1964; Liberalism Ancient and Modern. Chicago, 1970; The Argument and the Action of Plato's Laws. Chicago, 1975; Studies in Platonic Political Philosophy. Chicago, 1983; The Rebirth of Classical Political Rationalism. Chicago, 1989.

Шюц (Schütz) **Альфред** (1899–1959) – австр.-амер. философ и социолог, основоположник феноменологической социологии. Родился и первую половину жизни провел в Вене, в ун-те изучал право и экономику. Работал банковским служащим, в свободное время занимаясь философией в кружке Людвига фон Мизеса вместе с Оскаром Моргенштерном, Эриком Фегелином, Феликсом Кауфманом и ↑Ф.А. фон Хайеком. После прихода в Австрии к власти нацистов эмигрирует в США, где продолжает банковскую карьеру и становится профессором социологии и социальной психологии Новой Школы Социальных Исследований в Нью-Йорке.

Теоретическое развитие **Ш.** началось с увлечения социологией ↑М. Вебера, однако недостаток внимания, уделяемого последним эпистемологическому обоснованию социальных наук, заставил его обратиться к философии ↑А. Бергсона (интерес к длительности и внутреннему времени) и к ↑феноменологии ↑Э. Гуссерля, результатом этого знакомства стала его самая известная книга «Смысловое строение социального мира» (1932). У Э. Гуссерля **Ш.** заимствовал понятия внутреннего времени, ↑жизненного мира, ↑интерсубъективности, которые он считал ключевыми в деле построения социальной науки. Поскольку сутью социальных наук является, прежде всего, понимание субъективных значений человеческих действий, то невозможно построение адекватной социальной науки без предварительного изучения предшествующей ей допонятийной реальности «жизненного мира», мира повседневной деятельности и культуры. Тем самым, по мысли **Ш.**, выполняется провозглашенная Э. Гуссерлем программа восстановления связи абстрактных научных категорий с изначальной реальностью «жизненного мира». При этом **Ш.** полемизировал с представителями ↑логического позитивизма, которые критиковали веберовскую (↑М. Вебер) концепцию понимания как основного метода в социальных науках и пытались ограничить их область применения доступными непосредственному наблюдению случаями межличностной интеракции. По мнению **Ш.**, натурализм и логический эмпиризм просто принимают социальную реальность межличностного взаимодействия как уже готовую данность, тогда как первоочередной задачей общественных наук является создание «идеальных типов второго порядка», т.е. изучение первичных типизаций и идеализаций, возникающих в повседневной жизни. **Ш.** также критиковал Э. Гуссерля за трансцендентализм и солипсизм в решении проблемы «Другого Я», считая, что «Мы» всегда предшествует «Я», в силу чего наше знание априори является межличностным, т.е. структурно социализированным и генетически обусловленным, а социальный мир организуется посредством его типизации в конструктах повседневного мышления. Т.о., понимание есть не просто метод общественных наук, но форма опыта, основанная, прежде всего, на априорном знании об интерсубъективном характере социальной реальности.

После переезда в Америку **Ш.** знакомится с философией ↑прагматизма и американской социологией. Под их влиянием **Ш.** начинает разрабатывать учение о жизненном мире как о наборе «конечных областей значения». Конечные области значения представляют собой различные регионы опыта (религия, сон, игра, наука, душевная болезнь и т.п.). Они относительно изолированы друг от друга, переход из одной области в другую связан с определенными усилиями, сами эти области характеризуются когнитивной непротиворечивостью. Тем не менее они не полностью отделены друг от друга, т.к. объединены повседневностью, которую **Ш.** именует «верховной реальностью», наиболее адекватной формой существования человека в мире. В некоторых поздних работах **Ш.** продемонстрировал возможности

применения разработанного им анализа на материале литературы, мифологии, музыки. Идеи **Ш.** легли в основу целых направлений общественной науки, прежде всего феноменологической социологии и социологии повседневности.

Соч.: Структуры повседневного мышления // Социологические исследования. 1986, № 1; Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль. М., 1994; Смысловая структура повседневного мира. М., 2003; Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004; Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. W., 1932; Collected Papers. V. 1–3. The Hague, 1962–1966; Reflections on the Problem of Relevance. New Haven, 1970; The Structures of the Life-World. (With T. Luckman) Evanston (Ill), 1973; Theorie der Lebensformen. Fr./M., 1981.

Элиас (Elias) **Норберт** (1897–1990) – нем.-брит. социолог. Творческую продуктивность Э. во многом определяет то особое стимулирующее воздействие, которое оказала на него запоздалая реакция публики. Основное произведение **Э.** «О процессе цивилизации», написанное еще в 1930-е гг., получило широкий общественный резонанс лишь с выходом второго издания книги в 1969. И только с этого момента (когда автору было уже за 70) начинается планомерная публикация его сочинений.

Э. изучал медицину и философию в Бреслау, где в 1924 защитил диссертацию у неокантианца Рихарда Кенигсвальда. Уже в это время **Э.** демонстрирует принципиальное расхождение со своим научным руководителем относительно проблемы кантовского *apriori*. Антиисторический, метафизический подход Р. Кенигсвальда к указанной проблеме вызывает сильнейшее неприятие Н. Элиаса, что в конечном счете ведет к его разрыву с учителем и уходом из философии вообще. Его предметом становится новая в те годы дисциплина – социология, которую он изучает вначале у Альфреда Вебера в Гейдельберге, а затем у ↑К. Мангейма во Франкфурте-на-Майне. Защита докторской диссертации была сорвана в 1933, причиной чему было еврейское происхождение диссертанта.

Э. эмигрирует во Францию, живет в Париже, затем (с 1935) в Лондоне, где и происходит оформление основных идей его диссертации в «теорию цивилизации». Сочинение полностью выходит в 1939 в Базеле, ему предшествует изданный **Э.** на собственные деньги первый том (1937). На книге лежит проклятие эмиграционных изданий: ее практически никто не читает (в Англии не хотят, в Германии – не могут). **Э.** зарабатывает себе на хлеб преподаванием в вечерней школе до получения в 1954 должности доцента социологии в ун-те г. Лейсестера. В 1962–1964 **Э.** – проф. ун-та в Аккре (Гана). Лишь в 1964 он получает возможность выступить с первым публичным докладом на родине. За этим следует ряд приглашений в ун-ты Нидерландов и Германии. Признание венчает присуждение **Э.** в 1977 премии ↑Т. Адорно от города Франкфурта.

Ключевым для выдвинутой **Э.** теории общества является понятие *фигурации*. Общество, по **Э.**, не есть простая совокупность индивидов, разрозненных и рационально преследующих свои узкоэгоистические цели. Вместе с тем общество не есть система, полностью независимая от индивидов. В этом пункте дает о себе знать его неприятие концепции Толкотта Парсонса, в которой индивиды и общество предстают как два объекта, сравнительно автономные и лишь на определенной стадии рассмотрения проникающие друг в друга. Выразительной моделью того, что **Э.** называет общественной фигурацией, выступает придворный танец – пример взаимоотношений индивидов, эталон равновесия разнонаправленных сил и гармоничного распределения напряжений.

В центре внимания **Э.** – проблема ↑власти. Власть не является атрибутом какого-то конкретного индивида. Она, скорее, есть модус отношения индивидов друг к другу, переплетение различных связей. **Э.** отвергает «экономизм» К. Маркса и считает, что истоки власти принципиально многообразны. Властные возможности индивида непосредственно зависят от его места в общественной фигурации: чем сложнее фигурация, тем неявнее возможности индивида; шансы индивида на власть возрастают тогда, когда баланс сил нарушен. Обоснование этого тезиса **Э.** находит, анализируя фр. абсолютизм 17–18 столетий. В это время королю удается держать в узде и уравновешивать претензии на власть как со стороны поднимающейся буржуазии, так и со стороны дворянства. Тот же баланс позволяет королю расширять пространство собственной власти. В работе «Придворное общество» **Э.** называет эту модель общественного равновесия «королевским механизмом».

Чем шире пространство власти индивида, тем больше у него возможностей для индивидуализации. Индивидуальность и то конкретное место, которое индивид занимает в обществе, находятся в неразрывной зависимости друг от друга. Иными словами, индивидуальность есть не результат, а процесс общественного становления индивида. Человек вообще не может быть обозначен как итог, как «homo clausus».

Равным образом это касается и общества, которое также есть прежде всего процесс. В этом смысле **Э.** считает неправомерным отделение истории от социологии. Решающее значение имеют только длительные процессы. Отдельные события – только части этих процессов, органически встроенные в них. «Процесс» и «развитие» – понятия не телеологические, а *функциональные*. Было бы неправильно трактовать их как механически-каузальные, ибо любая точка исторического процесса таит в себе множество различных возможностей развития, для реализации которых необходимо наличие той или иной констелляции исторических усло-

вий. Кроме того, в понятийном плане **Э.** отличает процесс от эволюции: если процесс общественного развития может быть обращен вспять, то эволюция принципиально необратима. Расширение опыта в социальной сфере происходит через обучение и научение, а в биологической – только через генетику. И, наконец, понятие «процесса» **Э.** жестко отделяет от того, что в амер. социологии принято называть «социальным изменением». Последнее представляется **Э.** совершенно расплывчатым и недостаточным для того, чтобы выступать в качестве обоснования устойчивости и конкретной направленности исторического процесса.

Детальное развитие концепция **Э.** получает в работе «О процессе цивилизации». Изменение поведенческого стандарта представителей высших слоев общества в 16–18 вв. анализируется **Э.** на основе литературы о воспитании и изящных манерах. **Э.** констатирует «прогресс цивилизирования», т.е. все большую степень овладения индивидом своими аффективными состояниями и все большую степень самодистанцирования. Это проявляется во всех сферах культуры: и в застольном этикете, и в сексуальном поведении, и в уровне агрессивности, считающимся допустимым.

«Психогенетическому» анализу у **Э.** сопутствует «социогенетический» анализ. Общественные изменения в эту эпоху – это прежде всего изменения баланса сил. В феодальных сообществах Средневековья попеременно проявляют себя две тенденции: концентрация и децентрация власти. В условиях натурального хозяйства небольшие и слабо связанные друг с другом общины вполне могли претендовать на политическую автаркию. Если зависимость местных правителей от центрального руководства, т.е. от короля, действительно давала о себе знать во время военных действий, то когда непосредственная опасность отодвигалась на второй план, независимость вассалов росла. И только более жесткое структурное дифференцирование общества на заре Нового времени (связанное, в частности, с развитием ремесленного производства, промышленности и торговли) привело к усилению связей и взаимозависимости как между индивидами, так и между различными социальными группами. Кроме того, из-за сокращения ресурсов возрастает конкуренция между правителями, что, в свою очередь, приводит ко все большему сосредоточению власти в одних руках. Эту логику, построенную на принципе исключения, **Э.** называет «механизмом монополии». Только с достижением монополии власти и управления становится возможным возникновение наиболее централизованной инстанции власти – государства. Кульминационный момент «механизма монополии» – эпоха французского абсолютизма. Парадоксальной и оборотной стороной «королевского механизма» было то, что абсолютный монарх мог удерживать свое особое место в обществе лишь одной ценой: уступая все большую и большую долю власти своим поддан-

ным (напр., создавая эффективно действующие управленческие структуры). Французская революция, устранив монарха, оставила нетронутым новый способ организации власти – концентрацию власти в центре.

В своем проекте теории цивилизации **Э.** представляет психогенез совр. человека и социогенез общества Нового времени как два аспекта единого процесса развития. Возрастание концентрации власти, дифференциации функций и структурной сложности общества дают индивиду возможность все большего эмоционального самоконтроля и, соответственно, возможность долгосрочного планирования. Отчужденное общественное принуждение во все большей мере становится индивидуально-психологическим самопринуждением, бессознательным механизмом самоконтроля, образовавшимся в результате направленного воспитания. По мнению **Э.**, с начала западной истории и до наших дней общественные функции в условиях нарастающей конкуренции дифференцируются все больше. Чем больше их дифференциация, тем больше число функций и, соответственно, количество людей, от которых зависит любое действие индивида – как самое простое и обыденное, так и наисложнейшее, из ряда вон выходящее: «Для выполнения индивидом своей общественной функции необходима слаженность поведения все больших групп, линии натяжений на полотне совместных действий натягиваются все туже и определеннее. Индивид вынужден регулировать свое поведение все более дифференцированным, единообразным и стабильным образом».

Тезис **Э.** о «цивилизировании» содержит в себе, по сути, три аспекта. Первый: цивилизация означает сдерживание эмоциональных проявлений человека. Второй: общественный контроль над поведением индивида превращается в индивидуальный самоконтроль (хотя самопринуждение никогда целиком не вытесняет принуждения общественного). Третий: регуляции подлежат в первую очередь *эмоциональные перепады,* аффективная жизнь человека становится стабильнее и предсказуемее.

В последние годы этот тезис не раз подвергался критике; гл. о., со стороны Ганса Дюэрра, развернувшего свои возражения в задуманной как четырехтомник работе «Миф цивилизации». Впрочем, и сам **Э.**, особенно в последние годы жизни, признавал известную амбивалентность исторического развития. С одной стороны, именно в 20 в. очевиден успех различных эмансипационных движений; маргинальные группы (женщины, дети, колонизированные народы) получают некоторый доступ к власти. С другой стороны, **Э.** акцентирует внимание на опасности децивилизационных импульсов, ибо как раз тогда, когда имеет место сдвиг в отношениях власти, происходят серьезнейшие нарушения социального статуса индивида. Индивид в ситуации кризиса ↑идентичности проявляет повышенную готовность к насильственным действиям.

Все эти общественные тенденции нашли описание в работе **Э.** «Исследования о немцах». Кроме того, вместе с Джоном Л. Скотсоном он проводит микросоциологический анализ на примере властных отношений, сложившихся в 1960-е гг. в небольшой английской общине Винстон Парва (результаты анализа изложены в работе «Истеблишмент и аутсайдеры»).

Несмотря на допущение обратимости процесса цивилизации, **Э.** достаточно оптимистичен. Исходной точкой является его признание непрерывного повышения уровня самоконтроля индивида. Равным образом это касается и представления **Э.** о науке.

В работе «Вовлеченность и отстранение» **Э.** пишет, что совокупное знание, унаследованное человечеством, несет на себе знак как глубочайшей аффективной ангажированности, так и эмоционального дистанцирования. Контролирующие возможности, дающие человеку власть над природой, обществом и над самим собой, не разрозненны, а тесно связаны друг с другом. Чем больше индивид зависит от стихийных сил природы, тем выше, по мнению **Э.**, степень эмоциональной нагруженности происходящего. Недостаточное самообладание препятствует выработке отстраненного и, соответственно, адекватного представления о природных явлениях. Т.о., имеет место замкнутый круг: с одной стороны, эмоциональная вовлеченность есть результат предоставленности человеческого бытия не поддающимся контролю силам, но с другой – она же есть и причина того, что покорение человеком внешней природы до сих пор практически не состоялось. Длительный исторический процесс преодоления этого естественного противоречия **Э.** называет «динамикой нарастающего облегчения». «Облегчение», по **Э.**, вызывается усилением человеческой власти над теми или другими природными явлениями и соответствующим снятием с них эмоциональной нагруженности, следствием чего является дальнейшее расширение контролирующих возможностей.

Представление **Э.** о взаимосвязи внутреннего и внешнего контроля человека над природой отличает гораздо большая оптимистичность и более традиционно понимаемый просветительский дух, чем это можно констатировать у таких его современников, как ↑М. Хоркхаймер и Т. Адорно.

Соч.: Общество индивидов. М., 2001; О процессе цивилизации. Т. 1–2. М.–СПб., 2001; Придворное общество. М., 2002; Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1–2. Basel, 1939; The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems. (With J.L. Scotson). L., 1965; Was ist Soziologie? München, 1970; Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissensoziologie I. Fr./M., 1983; Über die Zeit. Arbeiten zur Wissensoziologie II. Fr./M., 1984; Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19 und 20. Jh. Fr./M., 1989.

Лит.: *R. Baumgart, V. Eichner.* Norbert Elias zur Einführung. Hamburg, 1991; *H. P. Dürr.* Der Mythos vom Zivilisationsprozess. Fr./M., 1988.

Эриксон (Erikson) **Эрик Хомбургер** (1902–1994) – нем.-амер. психолог и психотерапевт; создатель жанра психоистории. В юности был художником, специализирующимся на детских портретах. После знакомства с А. Фрейд в 1927 стал работать преподавателем в ее детской школе, одновременно посещая семинары Венского психоаналитического общества. В 1933 после окончания Венского института психоанализа эмигрирует в США, где занимается психоаналитической практикой и преподает в ун-тах. Центром его профессиональных интересов стала проблема поиска человеком своей психосоциальной ↑идентичности, которая постепенно складывается в детстве путем последовательных «я-синтезов» и перекристаллизаций. Построил оригинальную схему эпигенетического развития человека на протяжении всей его жизни, в которой выделял восемь стадий развития идентичности. То или иное решение человеком возрастных и ситуативных задач развития, по **Э.**, сказывается на успешности или неуспешности его последующей жизни. Исследовал связи индивидуального жизненного цикла с циклом поколений, проблемы динамики поколений. Провел психоисторические исследования жизни и личности Мартина Лютера, Махатмы Ганди, Максима Горького и др. Дата выхода его книги «Молодой Лютер» (1958) считается датой рождения созданной им психоистории. Важное значение имеет проведенное **Э.** описание т.н. «псевдовидообразования», когда одна группа людей относится к другой как к враждебному виду, недостойному существования, что несет в себе угрозу существованию человечества. Он также предупреждал о возможности псевдоидентичности и негативной идентичности, считал целью терапевтической работы возвращение пациенту утраченного чувства идентичности.

Соч.: Идентичность: юность и кризис. М., 1996; Детство и общество. М., 1996; Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. М., 1996; Gandhi's Truth. N. Y., 1969.

Юнг (Jung) **Карл Густав** (1875–1961) – швейц. психолог, психиатр и культуролог, основатель аналитической психологии. Получил медицинское образование в Базеле, с 1900 работал в клинике Бургхельцли в Цюрихе под руководством Э. Блейера. В 1902 защитил докторскую диссертацию «О психологии и патологии т.н. оккультных феноменов». Известность ему принесла книга «Психология Dementia Praecox» (1907). С 1906 **Ю.** перешел на позиции ↑психоанализа, став ближайшим соратником ↑З. Фрейда; способствовал распространению идей психоанализа в Европе и Америке, избирался первым президентом Международной психоанали-

тической ассоциации. Однако личные конфликты и теоретические разногласия привели к разрыву между **Ю.** и З. Фрейдом в 1913. Суть их разногласий касалась двух основоположений психоанализа: роли сексуальности в психике индивида и трактовки природы бессознательного. В работе «Метаморфозы и символы либидо» (1912) **Ю.** подверг критике пансексуализм З. Фрейда, доказывая недопустимость трактовки всех проявлений бессознательного лишь с т. зр. вытесненной сексуальности и принципиальную невозможность объяснить происхождение культуры и творчества исходя из концепций «эдипова комплекса» и сублимации. Учение **Ю.** отделилось от психоанализа и получило название «аналитическая психология». В 1948 в Цюрихе был основан первый «Институт К.Г. Юнга». Сейчас в мире существует несколько десятков подобных институтов, а юнгианская ассоциация является второй (после фрейдовской) по числу членов в рамках глубинной психологии.

Расхождения между **Ю.** и З. Фрейдом объяснялись мировоззренческими основаниями их теорий: З. Фрейд исходил из позитивизма и физиологического материализма (Г. Бюхнер, Я. Молешотт, И. Молль), а учение **Ю.** возникло под несомненным влиянием немецкого романтизма и мистицизма, учений А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Юнговская трактовка либидо как универсальной витально-психической энергии сопоставима (за исключением спиритуалистических интерпретаций) с мировой волей А. Шопенгауэра. Бессознательное, с т. зр. **Ю.**, не ограничено лишь индивидуально-биографическим уровнем, главным здесь является коллективное и безличное содержание, уходящее корнями в глубокую (доисторическую) древность. Во время психиатрической практики **Ю.** обнаружил поразительное сходство между мифологическими сюжетами древности, видениями медиумов и спиритов, сновидениями обычных людей и фантазиями душевнобольных. Эти образы – носители коллективного бессознательного – были названы **Ю.** архетипами. В символах мифов и религиозных учений всех времен и народов ученый видел выражение подлинной природы человека. При всем разнообразии и даже противоречивости трактовок **Ю.** понятия «архетип» в разных работах, неизменным оставалось следующее: все фундаментальные образы-символы принципиально противостоят сознанию, их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно выразить в языке. **Ю.** часто подчеркивал близость методов аналитической психологии к методам искусства, а иногда заявлял об открытом им новом типе научной рациональности. Психика рассматривалась **Ю.** как энергетическая система, в которой сознание и бессознательное взаимодействуют и дополняют друг друга. Анализируя формы взаимодействия бессознательных (архетипических) и сознательных компонентов психики, **Ю.** выделил две крайности, почти равно опасные, с его т. зр., для индивида и для социума. Первую (менее опасную) он видел в восточных религиозно-мистических культах, где личностное начало оказывается, по его мнению, полностью растворенным в архаической стихии коллективного бессознательного. Другая крайность для **Ю.** присутствует в научной и практической экспансии Эго, «картезианского субъекта» западноевропейской цивилизации, где подавляется и искажается коллективно-бессознательная сущность нашей психической жизни. Западный человек Нового времени, по **Ю.**, создал обезбоженный мир, предал забвению собственную религиозную традицию и истребляет прочие традиции по всей земле. На индивидуальном уровне это ведет к неврозам и психозам, а на социально-политическом – к распространению тоталитарных идеологий (нацизм, большевизм).

Ю. посвятил ряд трудов восточным религиозно-философским учениям. Он называл свое учение «западной йогой», однако считал, что восточные практики не подходят западному человеку и будут скорее губительны для него, чем полезны. У европейцев, считал **Ю.**, есть собственные (западные) ресурсы: в своих трудах он значительное внимание уделял гностицизму и алхимии, считая мыслителей этих направлений своими предшественниками в области психологии. По **Ю.**, целью терапии является «индивидуация», т.е. движение от Эго (я) к глубинному интегрирующему архетипу Самости. В послевоенные десятилетия **Ю.** написал несколько работ («Ответ Иову» и др.), в которых развивал собственный вариант гностического богословия. В этот же период он разрабатывал концепцию «синхронистичности» – акаузальных синхронных связей, т.е. значимых событий, принадлежащих к различным реальностям, находящимся не в каузальной, но в смысловой связи. Отталкиваясь от идей Г.В. Лейбница, **Ю.** создал новое учение о «предустановленной гармонии» между физическими и психическими событиями, процессами во внешнем и внутреннем мире. **Ю.** опирался также на учение адвайта-веданты о недвойственной (адвая) неделимой единой реальности, измерениями которой являются физическое и психическое. Новую трактовку получили в этой связи и архетипы, которые были наделены самостоятельным существованием, похожим на «мир идей» Платона, выполняя одновременно функции и первооснов мироздания, и фундаментальных структур психики. Такого рода единством **Ю.** объяснял различные парапсихологические феномены, древнюю и совр. магию и т.д. Эти идеи получили распространение в далеких от науки кругах – он сделался «гуру» для людей, увлекающихся оккультизмом и всевозможными медитативными практиками. **Ю.** ввел в научный оборот такие объекты, которые до него были просто немыслимы в контексте науки: учение о карме и сансаре (метемпсихозе), алхимические тексты, йогические и даосские символы. Отличительной чертой мышления **Ю.** было переплетение научной строгости и вольных ассоциаций, приверженность эмпирическим методам

исследования и стремление сделать из них фантастические выводы.

Последователями **Ю.** в строгом смысле слова являются практикующие психотерапевты, получившие подготовку в институтах Ассоциации аналитической психологии. Но такого рода влияние идей **Ю.** не самое важное. Его взгляды стимулировали развитие ряда направлений психологии творчества и психологии личности, способствовали становлению трансперсональной (С. Гроф) и кросскультурной психологии. Влияние идей **Ю.** испытали писатели Т. Манн, Дж. Джойс и Г. Гессе, культурологи и историки религии К. Кереньи, М. Элиаде, Е.А. Торчинов – причем последние нередко подвергали взгляды **Ю.** критике: напр., из частого повторения одних и тех же образов в мифах разных народов вовсе не следует их обусловленность архетипами коллективного бессознательного. Значительным было влияние **Ю.** на кинорежиссеров (Ф. Феллини, П. Пазолини), а также неортодоксальных богословов и мистиков (Р. Генон).

Соч.: Архетип и символ. М., 1991; Либидо, его метаморфозы и символы. СПб., 1994; Психологические типы. СПб., 1995; Ответ Иову. М., 1995; Психология и алхимия. К., 1997; AION. Исследование феноменологии самости. М., 1997; Синхрония. Сборник. М., 2003; Психика: структура и динамика. М., 2005; Gesammelte Werke. Bd. 1–20. Zürich, 1958–2005; The Collected Works. V. 1–20. L., 1953–1964.

Юнгер (Jünger) **Эрнст** (1895–1998) – нем. писатель и мыслитель. По окончании школы принимал участие в Первой мировой войне, удостоен высшей прусской награды – ордена «За заслуги». В 1923–1926 изучал зоологию и философию в Лейпциге и Неаполе. Прервав обучение, выступал как национально-революционный публицист, а в 1930-х гг. как свободный писатель. В 1939 **Ю.** вновь привлекают на военную службу, в том же году выходит его роман «На мраморных утесах». Во время службы при штабе германского командования в Париже **Ю.** сближается с участниками покушения на Гитлера. В 1944 освобождается от военной службы. В 1949 **Ю.** знакомится с ↑М. Хайдеггером, который еще в 1930-е гг. внимательно изучал его работы и испытал их глубокое влияние. С 1950 жил в Вильфингене в Верхней Швабии. В 1995 **Ю.** в полном здравии отмечал свое столетие.

Не будучи профессиональным философом, **Ю.** в своих дневниках, романах и эссе постоянно обращается к философским вопросам. Главный предмет его ранних работ может быть обозначен как «диагностика эпохи». Сюда примыкают размышления на темы ↑философии языка и естественных наук, однако наиболее значительным вплоть до позднего периода творчества остается интерес к проблемам ↑философии истории. Творчество **Ю.** представляет собой важную попытку понять полную катастроф и разрывов историю 20 столетия. В историко-философском плане его следует относить к традиции Ф. Ницше; большое влияние на **Ю.** оказали также А. Шопенгауэр и ↑О. Шпенглер.

Главной философско-исторической работой **Ю.** стало большое эссе «Рабочий» (1932). Здесь нашел отражение опыт, пережитый **Ю.** на войне и не оставлявший его даже в поздний период творчества. Всеподчиняющее «нудительное требование», о котором **Ю.** размышлял еще в первом своем эссе «Тотальная мобилизация» (1930), здесь связывается с «гештальтом» Рабочего. Под «гештальтом» разумеется принцип, определенным образом организующий жизнь. «Гештальт» **Ю.** четко отличает от понятия: понятие является для него абстракцией, тогда как «гештальт» – это подлинно действительное. «Гештальт» следует отличать также и от индивидов, на которых он накладывает отпечаток. Поэтому обозначение гештальта таким именем, как Рабочий (*der Arbeiter*), – чревато недоразумениями. Соответствующая гештальту организация объемлет сферы экономики, социальной жизни и политики; она формирует тот тип человека, от которого сам гештальт получает свое название. Тип Рабочего противопоставляется Буржуа, или Гражданину (Bürger) как типу, не способному к господству и организации. Политическую сторону книги составляют утверждения о конце буржуазно-гражданской эпохи. Однако на переднем плане стоит изображение совр. мира как определяемого техникой. **Ю.** отказывается от привычного для 19–20 вв. взгляда на технику как на средство, которым либо распоряжаются как инструментом культурного развития, либо утрачивают над ним контроль, так что в результате человек ощущает себя перед ним в роли ученика чародея, ждущего чудес от учителя-чародея. Техника для **Ю.** – это «тот способ, каким «мобилизует» мир гештальт Рабочего»; она есть та форма, которую принимает радикально новый мир. Этому миру нет альтернативы, и поэтому бессмысленно толковать его как прогресс или как упадок. Мир, соответствующий гештальту Рабочего, представляет собой, помимо прочего, мир «планетарный»; ему несоразмерны такие политические формы мысли, как национализм или социализм, ориентирующиеся на особенное нации или класса. Дискуссии, проходящие под националистическим или социалистическим знаком, **Ю.** оценивает исключительно как преходящие стадии в процессе обустройства тотального мира работы, окончательные формы организации которого остаются пока неясными. Отличительной чертой этого мира является «органическая конструкция», т.е. включенность человека в мир машин.

Эмпирическим фундаментом книги послужили большевистская революция в России и фашистская революция в Италии. Плановая экономика и организация армии суть модели, на которые ориентируется ви́дение тотального мира работы. С другой стороны, особое значение в этом труде **Ю.** имеет мысль о радикальном переустройстве мира в технике. К этой мысли – оказав-

шей решающее влияние на М. Хайдеггера периода его «поворота» – **Ю.** будет возвращаться и в поздний период своего творчества («Заметки к «Рабочему»», 1964).

Тематически к «Рабочему» примыкает эссе «О боли» (1934). Однако теперь внимание **Ю.** смещается на техническое обустройство мира как такового. Исходной точкой в понимании такой установки оказывается боль: «Боль принадлежит к числу тех ключей, которыми можно открыть не только самое сокровенное, но в то же время и мир». Боль есть отношение к миру, в котором мир раскрывается как нечто враждебное и угрожающее. Для **Ю.** боль принадлежит к существу человека. Свободы от боли в строгом смысле не существует; разрыв между человеком и миром не должен восприниматься в красках жестокости, однако он присутствует и «в самом наслаждении безопасностью». Скука, к примеру, также является болью, будучи ничем иным, как «разрешением боли во времени». Боль в своем существе – это отношение человека к миру (*Weltverhältnis*), к которому человек, в свою очередь, может вступать в некоторое отношение. Человеку не следует отдаваться боли, «существуют позиции, дающие ему возможность отграничивать себя от тех сфер, где боль повелевает как неограниченный властелин». К этим позициям относятся все формы аскезы и дисциплины, в которых находит свое выражение то обстоятельство, что человек способен дистанцироваться от собственной телесности и превратить ↑тело в объект. Это вновь отсылает к признанию ценностей; ↑ценность есть то, что противопоставляется боли. Под этим углом зрения **Ю.** и истолковывает установку на техническое опредмечивание жизни: всюду, где существует готовность поставить под технический контроль человеческие достижения (как это имеет место в совр. спорте), можно заключить об утверждении технически обустроенного мира, отсылающего, в конечном счете, к новому, еще невидимому порядку ценностей. В направленном на боль движении совр. аскезы и дисциплины дает о себе знать не что иное, как «негативный отпечаток метафизической структуры».

В эссе 1950–1960-х гг. **Ю.** обращается к проблематике нигилизма и «переоценки ценностей» (Ф. Ницше). Ставя эти проблемы уже после «катастроф Второй мировой войны», **Ю.** значительно смещает акценты, хотя его диагноз совр. эпохи как последней фазы нигилизма остается прежним. Феномены технически обустроенного мира уже не прочитываются им как знаки формирования новых ценностей. Напротив, **Ю.** подчеркивает скорее разрушительный характер совр. тенденций. На заднем плане его размышлений отчетливо выступает опыт Третьего рейха, именно в связи с этим опытом он указывает на совпадение государственной системы порядка с исчезновением морали и нравственности. Тем не менее **Ю.** продолжает отстаивать мысль, что преодоление нигилизма возможно. Но теперь фундамент оптимизма (противостоящего культурному пессимизму) **Ю.** усматривает уже не в динамике самого мира, а исключительно в человеческом индивиде. **Ю.** не ищет более оснований для надежды в гештальте Рабочего – ориентиром ему служит Ф. Достоевский с его учением о целящей силе боли: там, где человек перенесет потерю нравственности совр. миром, его опыт обернется возможностью нового опыта нравственности. На это указывает и название эссе «Через линию». «Линия», «черта» – это граница между прошлым, находящимся в состоянии исчезновения, и возможным; момент, когда потеря нравственности оборачивается опытом нравственности.

Соч.: В стальных грозах. СПб., 2000; Гелиополь. М., 2000; Излучения (февраль 1941 – апрель 1945). СПб., 2002; Рабочий: Господство и гештальт. СПб., 2002; Сердце искателя приключений. М., 2004; Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. СПб., 2006; Годы оккупации (апрель 1945 – декабрь 1948). СПб., 2007; Научно-аналитическая революция. М., 2009; Sämtliche Werke. Bd. 1–18. Stuttgart, 1978–1983.

Лит.: *Козловски П.* Миф о модерне. М., 2002; *Bohrer K.-H.*. Die Ästhetik des Schreckens. München, 1978; Schwilk H. (Hg.). Ernst Jungers Leben und Werk in Bildern und Texten. Stuttgart, 1988; Müller H.-H., Segeberg H. (Hg.). Ernst Junger im 20. Jahrhundert. München, 1995.

Ясперс (Jaspers) **Карл Теодор** (1883–1969) – нем. философ, ведущий представитель философии ↑экзистенциализма. С 1916 – проф. философии в Гейдельберге, с 1948 – проф. философии в Базеле. С 1967 гражданин Швейцарии. Родился в состоятельной протестантской либеральной семье банкира. С детства страдал бронхиальной астмы, сильно ограничивавшей его работоспособность и на протяжении всей жизни принуждавшей к строгой дисциплине. Следуя желанию отца, с 1901 начинает изучать юриспруденцию во Фрейбурге, а с 1902 приступает к изучению медицины вначале в Мюнхене, затем в Берлине и в Геттингене и, наконец, в 1903–1908 – в Гейдельберге. В 1909 в Гейдельберге под научным руководством Франца Ниссля **Я.** защищает докторскую диссертацию на тему «Ностальгия и преступление». С 1909 по 1914 работает ассистентом-добровольцем в университетской психиатрической клинике. В 1907, через своего близкого друга Эрнста Майера, **Я.** знакомится с его сестрой Гертрудой Майер, на которой женится в 1910. Поскольку Гертруда была еврейкой по происхождению, этот брак превратится при национал-социалистах в серьезную проблему для **Я.** и станет одним из важнейших моментов жизни.

Гейдельберг, где **Я.** жил с 1908 по 1948 и где также работали В. Виндельбанд, Г. Дриш, Г. Риккерт, ↑М. Вебер, Э. Трельч и другие выдающиеся ученые, безусловно, являлся одним из духовных центров того времени.

Здесь в 1909 **Я.** знакомится с М. Вебером, ставшим для него другом и образцом для подражания в научной деятельности. В 1910–1911 он принимает эпизодическое участие в работе группы по изучению «психологической теории ↑З. Фрейда и близких ему воззрений», которую организовал Эрнст Кронфельд и к которой принадлежали также Отто Майерхофер и Владимир Элиасберг. В 1913 при поддержке Ф. Ниссля, М. Вебера и В. Виндельбанда **Я.** получает доцентуру по психологии на философском факультете. Конкурсная работа «Общая психопатология», в которой автор применил к психопатологии методы ↑герменевтики В. Дильтея и феноменологии ↑Э. Гуссерля, была направлена против двух распространенных психологических предрассудков: против утверждения Вильгельма Гризинга о том, что в основе душевных расстройств лежат нарушения мозговых функций (редуцирование такого рода **Я.** называл «мифологией мозга»), с одной стороны, и против фрейдистского ↑психоанализа – с другой. Этот труд **Я.** и по сей день сохраняет научную значимость.

В 1916, после двух лет преподавания в Гейдельберге, его назначают на должность экстраординарного проф. В 1921 переговоры относительно его пребывания в университете завершаются созданием специально для него должности ординарного проф., и с 1922 **Я.** – вместе с Г. Риккертом – содиректор Института философии. Отношения с Г. Риккертом не сложились. **Я.** с самого начала относился к нему скептически как в силу своего психологического образования, так и в силу своей растущей тяги к ↑экзистенциализму. В дискуссии о творчестве и личности М. Вебера их противостояние дошло до прямого разрыва. Косвенным образом именно размежевание с неокантианским ↑позитивизмом риккертианского толка послужило для **Я.** толчком к написанию двух его бестселлеров: «Психология мировоззрений» (1919) и «Духовная ситуация нашего времени» (1931). В первой работе **Я.** пытается переосмыслить задачи философии в их отличии от задач науки, а во второй – развести истину и науку. В 1932 выходит в свет его главное трехтомное сочинение «Философия» (т. I. Философская ориентация; т. II. Высвечивание экзистенции; т. III. Метафизика), в котором он выдвигает основные принципы своей экзистенциальной философии. Теоретическое обоснование экзистенциальная философия получает в двух следующих произведениях: «Разум и экзистенция» (1935) и «Экзистенциальная философия. Три лекции» (1938).

В 1930–1940-е гг. **Я.** попадает в водоворот политических событий. С 1926 он ведет постоянную переписку с ↑Х. Арендт – своей ученицей и собеседницей до конца жизни, а также, еще с 1920-х гг., – с ↑М. Хайдеггером. Когда М. Хайдеггер демонстративно вступил в НСДАП и в своей ректорской речи присягнул «военной службе, рабочей службе и службе мысли», **Я.** порвал с ним отношения. В то время как М. Хайдеггер претендовал на статус «главного философа Рейха», **Я.** столкнулся с проблемами, связанными с его браком. После прихода нацистов к власти в 1933 он был сразу же отстранен от университетского руководства, в 1937 – временно отстранен от должности, а в 1943 **Я.** запретили публиковаться. Назначенную на 14 апреля 1945 транспортировку супругов Ясперс в концентрационный лагерь предотвратило освобождение Гейдельберга американскими войсками 30 марта. После окончания войны на **Я.**, как одного из немногих немецких интеллектуалов, не запятнавших себя сотрудничеством с нацистами, возлагается задача восстановления немецких ун-тов. Занимая высокий пост в послевоенной системе образования, **Я.** добивается от властей временного (до 1950) запрета на преподавание для М. Хайдеггера, но не выступает сторонником запрета на его публикации.

Опыт нацистской дискриминации и опыт войны побуждают **Я.** обратиться к новым темам, а именно к проблемам внешней действительности (прежде всего к проблемам политики, религии), а также к философии ↑мира. Он работает над монументальной историей идей, призванной заново переписать историю мышления, с одной стороны, и философию истории – с другой, в свете лучшего будущего. Сам **Я.** публикует только отдельные фрагменты этого проекта (среди прочих: «Великие философы» и «Философия и мир», обе датированы 1958); некоторые части входят в его архивное наследие («Великие философы», тт. I, II, 1981; «Всемирная история философии. Введение», 1982). В этих работах **Я.** выдвигает концепцию «осевого времени», или «осевых эпох» (Achsenzeiten): Конфуций, Будда, Сократ и Иисус, согласно **Я.**, принадлежат одному «осевому времени». Эта концепция представляет интерес не только потому, что позволяет выйти за пределы евроцентристской эсхатологии и соответствующей ей гегельянской ступенчатой модели, но и потому, что она вооружает нас теоретическим инструментарием для осмысления плюральности культур, религий, способов мышления и вытекающих из этой плюральности проблем совр. глобализированного мира.

Как интеллектуал и экзистенциальный философ **Я.** живо откликается на политические события европейского и общемирового масштаба (см., напр., «Проблема вины», 1946; «Истина, свобода, радость» (совм. с Х. Арендт); «Свобода и воссоединение», 1960; «Атомная бомба и будущее человека», 1957). Аналогичным образом, т.е. исходя из перспективы своей теории будущего свободного и миролюбивого мирового сообщества, он подходит и к проблемам религии («Ницше и христианство», 1946; «Философская вера в свете Откровения», 1962).

Тем временем **Я.** все более и более разочаровывается в характере послевоенного развития Германии. Ему кажется, что изменилась лишь внешняя оболочка страны, но не сам дух немцев. Уже в 1948, приняв приглашение приехать в Базель, он обращается оттуда с предостерегающими словами к Федеративной Республике

(«Надежда и озабоченность. Заметки по вопросам немецкой политики 1945–1956», 1956), которые были восприняты в Германии отнюдь не только как благие пожелания. Когда бундесканцлером был избран бывший член НСДАП Курт Георг Кизингер и в 1967 были приняты законы о чрезвычайном положении, **Я.** из чувства протеста отказывается от немецкого гражданства и принимает гражданство Швейцарии. В это же время он рисует уничтожающе критический образ Федеративной Республики («Куда идет Федеративная Республика? Факты, опасности, шансы», 1966), вызвавший в Германии волну негодования («К критике моей работы «Куда идет Федеративная Республика?»», 1967). После этого он больше ничего не публикует, за исключением автобиографии («Судьба и воля. Автобиографические сочинения», 1967). **Я.** умер в 1969 г. в Базеле, оставив после себя 30 книг общим объемом в 12 тыс. печатных страниц, а также огромное архивное наследие.

Я. удостоен многочисленных наград, среди которых четыре почетных докторских звания (ун-тов Гейдельберга, Парижа, Женевы и Базеля), Премия мира немецких библиотек (1958), Международная премия мира Люттиха (1965), Орден «*Pour le Mérite*» (1964), а также звание почетного гражданина его родного города Ольденбурга. Общества К. Ясперса действуют в Австрии, Японии и США. В Швейцарии существует Фонд К. Ясперса; город Гейдельберг каждые три года проводит награждения премией К. Ясперса.

В глазах представителей традиционной академической философии фигура **Я.** выглядела достаточно сомнительной. С самого начала он не примыкал ни к одному из существующих философских течений, не изучал философию в ун-те, не сдавал соответствующих экзаменов. У него не было философского наставника, и когда в возрасте 40 лет он сменил свой научный профиль, обратившись от психологии к философии, то имел смутное представление о многих философах и философских школах. Всю свою жизнь он отвергал философию как ремесло, предполагающее кропотливую работу с понятиями, строгую аргументацию и систематизацию. Таким образом, философия **Я.** в самом деле не отвечает многим формальным требованиям, выдвигаемым немецкой университетской средой. Однако в этом, возможно, кроется не только ее слабость, но и ее сила: **Я.**, не будучи скован формальными требованиями, мог философствовать за пределами академических споров наивно, непосредственно и непредвзято. Образцами для подражания ему служили такие мыслители, как С. Кьеркегор (позитивный пример), Ф. Ницше (негативный пример), И. Кант (с оговорками).

Экзистенциальная философия **Я.** исходит прежде всего из опыта человека в совр. обществе с характерными для последнего ↑отчуждением, господством техники, властью масс (Vermassung), де-субъективацией, индивидуализацией и одиночеством. Этому опыту **Я.** противопоставляет высвечивание бытия (*Seinserhellung*). Для **Я.** ↑бытие, как всеобъемлющее Единое, присутствуя в бесконечном многообразии сущего повсюду, само себя никогда не проявляет; именно поэтому бытие как таковое – в отличие от причины или сущности – не может стать предметом познания или анализа. На него указывают только *signa*, знаки бытия в сущем. Бытие не есть, бытие становится, бытие изливается и развертывается. Эту *трансценденцию бытия* **Я.** именует «безусловное бытие» (*das Umgreifende*), а учение о нем *Periechotologie*. Однако коль скоро познание всегда находится в зависимости от субъект-объектного расщепления, а бытие как «безусловное бытие» трансцендирует это расщепление, постижению доступны лишь способы бытия «безусловного бытия». Последние обнаруживаются повсеместно: в «здесь-бытии», в мире, в сознании, в *разуме* и духе, в экзистенции и, наконец, в самой трансценденции. В «здесь-бытии», напр., «безусловное бытие» возникает, когда субъект (жизнь) и объект (прожитое) коррелятивно совпадают. С миром как «безусловным бытием» я сталкиваюсь тогда, когда «бытие-в мире» вырывает меня из «бытия-для меня». Сознание вообще как «безусловное бытие» возникает там, где я как познающий становлюсь частью всеобщего разума. Дух как «безусловное бытие» возникает в творческой фантазии, превращающей субъективное в объективное. Трансценденция «безусловного бытия» становится зримой в вере в трансценденцию. Экзистенция как «безусловное бытие» проявляется в «бытии-собой» («само-бытии») через ↑свободу, как если бы я дарил себя себе. Таким образом, свобода становится просто «безусловным бытием», что **Я.** также называет *Umgreifende der Umgreifenden*. Тем самым, «безусловное бытие» покоится в том, что постоянно ускользает от самого себя.

Экзистенция означает «самим-собой-бытие». Хотя опорой «самим-собой-бытия» служит мое «здесь-бытие» (Dasein), оно не ограничивается моим фактическим «есть-бытием» (*Ist-Sein*), а ведет к «безусловному бытию», в котором я себя трансцендирую. В той мере, в какой я есть, я не обладаю собой, но только прихожу к себе как возможная экзистенция. Вернуть мою самоотчужденную экзистенцию к себе – задача экзистенциального высвечивания, которое отсылает, прежде всего, к пограничным ситуациям, коммуникации и свободе. В основе пограничных ситуаций лежит конечность «здесь-бытия», осознание положения между конечным и бесконечным. Рождение, происхождение, борьба «здесь-бытия», вина, историческая случайность и смерть – все эти ситуации выпадают из калькулируемого течения жизни и поэтому находятся на границе с «безусловным бытием». Именно здесь у субъекта есть возможность либо прийти к «самим-собой-бытию» как к свободе, либо проигнорировать пограничную ситуацию и остаться в косном, вегетативном объектном бытии. Переживать пограничные ситуации и существовать, по **Я.**, – одно и то же.

Такую же возможность постичь для себя «безусловное бытие» дает коммуникация, а также – выбор свободы, в большинстве случаев очень болезненный.

От «экзистенциализма» М. Хайдеггера «экзистенциальная философия» **Я.** отличается в трех основных пунктах. (1) В противовес хайдеггеровским «неторным тропам» (*Holzwege*), она обращена не вспять, а вперед. Экзистенциальная философия не отрицает современность, но вместе с ней и в ней самой ищет пути выхода. (2) Эта философия не является де-субъективированной, в ней нет безличных форм – ничего аналогичного хайдеггеровскому «man». Напротив, она стремится дать совр. индивиду новую субъективность. (3) Ей чужда тяга к ремифологизации мира. В противовес хайдеггеровской «фундаментальной онтологии» она открыта свободе. От экзистенциализма ↑Ж.-П. Сартра **Я.** также дистанцируется, ибо ему чужды такие сартровские понятия, как «отвращение к себе», отвержение других, а также свойственный Сартру слепой акционизм. И наконец, к чести **Я.** можно констатировать, что он никогда не считал свою онтологию заменой религии. Его философская вера покоилась не на установлении новых догм и жизненных предписаний, а на уверенности в освободительной силе философской мысли.

Соч.: Куда движется ФРГ? М., 1969; Истоки истории и ее цель. М., 1994; Ницше и христианство. М., 1994; Общая психопатология. М., 1997; Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии. М., 1999; Введение в философию. Минск, 2000; Всемирная история философии: Введение. СПб., 2000; *М. Хайдеггер, К. Ясперс.* Переписка 1920–1963. М., 2001; Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб., 2004; Psychologie der Weltanschauungen. B., 1919; Philosophie. Bd. 1–3. B., 1932; Vernunft und Existenz. W., 1935; Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen. B., Leipzig, 1938; Von der Wahrheit. München, 1947; Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit. W., 1952; Die Grossen Philosophen. München, 1957; Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München, 1958; Philosophische Autobiographie. München, 1977.

Лит.: Rabanus Ch. (Hg). Primärbibliographie der Schriften Karl Jaspers'. Tübingen, 2000; *Salamun K.* Karl Jaspers. München, 1985; *Salamun K.* Zur Aktualitaet Karl Jaspers. München etc., 1991; *Saner H.* Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1970; *Schilpp A.P.* The Philosophy of Karl Jaspers. N. Y., 1957; *Weidmann B.* Existenz in Kommunikation. Zur philosophishe Ethik von Karl Jaspers. Heidelberg, 2005; *Wisser R.* Karl Jaspers, Philosopher among Philosophers. Würzburg, 1993.

указатель имен

Августин Аврелий (Блаженный) 46, 99, 125, 130, 158, 190, 210, 285, 292, 300, 301, 305, 324, 357
Авенариус Р. 47, 82, 95
Аверроэс 159
Авиценна 158–159
Агамбен Дж. 123, 200, 201, 212, 217
Агасси Дж. 22, 56, 96, 316, 341
Адами В. 292
Адамсон Р. 23
Аденауэр К. 356
Ади Э. 293
Адлер А. 68, 319, 343
Адлер В. 302
Адлер М. 36
Адорно Т. В. 141, 163, 166, 183, 193, 205, 206, 220, 225, 269, 300, 319, 332, 347, 351, 356, 357, 365, 367
Айдукевич К. 25, 95, 162, 278
Айер А. 11, 24, 119, 120, 123, 206, 207, 277
Александер С. 45, 335, 339
Александер Ф. 44, 68, 69
Ален Ш. Э. О. 207
Альберт Г. 22, 23, 95, 116, 196, 199, 207, 208, 317
Альетта М. 39
Альсберг П. 112
Альтюссер Л. П. 26, 38, 39, 41, 49, 51, 52, 79, 83, 121, 127, 142, 143, 146, 154, 177, 208, 209, 214, 241, 251, 261, 345
Американ К. 10
Ампер А. М. 260
Анзальдуа Г. 106
Апель К.-О. 15, 32, 40, 73, 95, 111, 120, 135, 149, 153, 194, 195, 204, 209, 210, 235, 348, 351, 354
Аракава С. 292
Арендт Х. 49, 50, 52, 116, 128, 139, 193, 210–212, 289, 313, 351, 371
Ариес Ф. 183
Аристотель 19, 27, 31,32, 44, 71, 72, 80, 81, 94, 98–100, 110, 120
Армстронг Д. 96, 102, 212
Арон Р. 210, 212–214, 219, 229, 260, 273
Арто А. 108, 250, 292
Аст Ф. 14

Бадью А. 39, 182–184, 214
Балей С. 25
Балибар Э. 51, 127, 208, 214
Бальзак О. де 303
Барбур Я. 101
Барнс Б. 97
Барт К. 4, 228,
Барт Р. 4, 79, 80, 109, 159, 169, 170, 180, 188, 190, 214–216, 226, 251, 254, 276, 285, 345, 346
Бартли У. 23, 96, 196, 316

Батай Ж. 33, 61, 74, 131, 215–217, 226, 273, 292
Батлер Дж. 12, 58, 60, 74, 106–109, 217, 218
Бауэр О. 36
Бауман З. 56, 72, 74
Баумгартнер И. М. 90
Баух Б. 36
Башляр Г. 40, 41, 76, 83, 96, 146, 161, 203, 208, 209, 218, 219, 285
Бейль П. 190
Бек А. 14, 131
Беккер Г. 198
Беккер О. 84
Беккет С. 241
Белл Д. 105, 219
Беме Г. 97, 197
Беме Я. 273
Бенвенист Э. 230
Бенджамин Д. 106
Бене К. 248
Бенедикт М. 152
Бенедикт Р. 43
Бенеке Ф. Э. 34, 173
Бентам И. 26, 99, 100, 120, 124
Бенуа А. де 163
Бенхабиб Ш. 204, 217
Беньямин В. 38, 49, 91, 115, 181, 201, 206, 210, 219–221, 225, 356
Берг А. 205, 206
Берг Л. С. 45
Бергбом К. 62
Бергер П. Л. 13, 21, 75–77, 170, 221, 222, 230
Бергман П. 97
Бергсон А. 27, 46, 64, 82, 87, 88, 91, 92, 120, 125, 139, 147, 153, 176, 178, 181, 183, 184, 218, 222, 223, 265, 287, 299, 300, 302, 305, 319, 335, 337, 362, 364
Бердж Т. 145
Бердяев Н. А. 46, 104, 105, 169, 235, 305
Берк К. 159
Беркли Дж. 21, 144, 244, 332, 333
Берлин И. 20, 49, 52, 90, 223, 224, 326, 337
Бернштейн Р. 16
Берталанфи Л. фон 97, 224, 225
Бетти Э. 14, 236
Бехер Э. 23
Бжезинский З. 193
Биндер Ю. 33
Бинсвангер Л. 84, 132, 133, 351
Бланшо М. 183, 251, 252
Блауштайн Л. 25
Блейер Э. 367
Блекмур Р. П. 159
Блондель М. 64
Блох Э. 38, 39, 114, 158, 159, 206, 220, 225, 265
Блум Г. 252
Блумер Г. 73
Блур Д. 77, 97, 182, 198, 225, 230
Блюменберг Х. 225, 226
Боас Ф. 285
Боббио Н. 63, 241
Бовуар С. Де 12, 106, 109, 303
Богданов А. А. 302
Боден Ж. 190
Бодлер Ш. 220, 221, 287
Бодрийяр Ж. 56, 58, 59, 62, 72, 74, 90, 163, 180, 181, 183, 217, 226, 227
Божович М. 26
Бозанкет Б. 5
Бойд Р. 31, 96
Бойтендайк Ф. Ж. 239
Больцано Б. 7, 94, 173, 243, 278, 318
Бонавентура 262
Бональд Л. де 360
Борн М. 323
Босс М. 132, 133, 351
Браун Дж. С. 20, 21, 122, 296
Брейер Й. 343
Брейтуэйт Р. 93, 101
Бремон К. 79, 159
Брендаль В. 215
Брентано Ф. 6, 7, 25, 31, 84, 86, 125, 144, 145, 201, 202, 242, 243, 275, 309, 318, 335
Бретон А. 216
Брехт Б. 206, 220, 225, 226, 341
Бриджмен П. У. 24, 45, 95
Брокенхиельм К.-Р. 101
Броуд Ч. Д. 123, 235
Брох Г. 268
Бруггер В. 41
Бруннер Э. 228
Брэдли Ф. Г. 5, 33, 95, 305
Брюкке Э. фон 343
Буайе Р. 39
Бубер М. 4, 46, 149, 227, 228, 287
Будда 371
Буле П. 345
Бультман Р. 16, 171, 228, 235, 266, 351
Бунге М. 97
Бурдье П. 4, 74, 76, 83, 84, 129, 151, 170, 184, 228–230
Бут У. 159
Бутру Э. 64
Бухарин Н. И. 241, 316
Буш-мл. Дж. 363
Бьюкенен Дж. 99, 185, 198, 307
Бьюрен Д. 292
Бэкон Ф. 75, 94, 199, 248
Бюлер К. 71
Бюхнер Г. 368

Вагнер Г. 36
Вайль Ф. 114

Вайссе Х. Г. 34
Вайсман Ф. 10, 11, 24
Вайцзеккер Ф. фон 29
Вайшедель В. 101
Валлерстайн И. 39
Валь Ж. 33, 287
Ван Гог В. 303
Ванейгем Р. 163
Варела Ф. 20, 21, 96, 296
Варнинг Р. 15
Вах Й. 14
Вацлавик П. 20, 226
Вебер А. 299, 365
Вебер М. 4, 36, 37, 49, 72, 74, 75, 91, 95, 114, 120, 126, 127, 140, 149, 151, 161, 166, 170, 200, 201, 205, 210, 212, 221, 225, 230–233, 240, 265, 293, 364, 370, 371
Веберн А. 206
Вейерштрасс К. 242
Вейль Г. 95
Вейн П. 159
Вейсс П. 238
Вельте Б. 101
Вера А. 33
Вернадский В. И. 223
Вернан Ж.-П. 251, 252
Верник А. 74
Вигерсма И. Б. 34
Визер Ф. 352
Вико Дж. 21, 75, 89, 161, 223
Виндельбанд В. 7, 33–36, 90, 91, 95, 143, 160, 161, 164, 194, 201, 293, 315, 370, 371
Виндж В. 182
Винер Н. 16
Вирно П. 39, 154, 182
Витвицкий В. 25
Витгенштейн Л. 7–11, 15, 16, 28, 32, 39, 53, 65, 70, 76, 83, 92–95, 102, 109–111, 137, 145, 162, 166, 169–172, 174, 175, 178, 182, 187, 196, 198–201, 204, 205, 230, 233–235, 246, 269, 276, 278, 281, 291, 301, 305, 306, 311, 312, 318, 321, 326, 333, 338, 341, 343, 348, 354, 359
Виттфогель К. А. 114
Войтыла К. (папа Иоанн Павел II) 41, 43, 47
Волошинов В. Н. 117, 143
Вольтер Ф. М. 89, 267
Вольф Х. 99
Воррингер В. 362
Вригт Г. Х. фон 81, 95, 165, 166, 187, 235, 354
Вулгар С. 77, 97
Вундт В. 47
Вырубов Г. 47

Гавел В. 313
Гадамер Г.-Г. 14–16, 43, 70, 83, 95, 110, 111, 131, 171, 180, 188, 225, 235–237, 240, 275, 348, 351
Гайгер М. 84
Гайденко П. П. 16, 233
Гайер П. 10
Галилей Г. 134, 204, 271, 273, 338
Гаман И. Г. 223
Ган Г. 10, 24, 307
Ганди М. 367
Гандильяк М. де 248
Гарднер Дж. 63
Гароди Р. 65, 121
Гартман Э., фон 153, 357, 359
Гартман Н. 6, 7, 27, 35, 36, 44, 82, 83, 91, 120, 125, 126, 201, 235, 237–239, 313
Гарфинкель Г. 13
Гваттари Ф. 55, 56, 131, 139, 175, 176, 238, 248, 250, 282, 291
Гегель Г. В. Ф. 5, 26, 29, 32–34, 37–39, 50, 53, 75, 89, 94, 95, 99, 117, 128, 131, 138, 148, 174, 177, 193, 199, 206, 209, 216, 236, 238, 243, 248, 251, 255, 261, 263, 271–274, 289, 291, 294, 295, 300, 306, 317, 323–326, 336, 345, 356, 358
Геддес Дж. 139
Гедель К. 10, 11, 24, 95, 133, 320
Гейзенберг В. 95, 281
Геккель Э. 47, 344
Гексли Т. 147
Гелен А. 91, 105, 112–114, 238–240, 275, 316, 359
Геллнер Э. 74
Гельдерлин Ф. 226, 236, 351
Гельмгольц Г., фон 34
Гемпель К. 11, 24, 25, 90, 95, 165, 196, 323
Геннеп А. ван 230
Генон Р. 163, 369
Георге С. 206
Гербарт И. Ф. 173, 243
Гердер И. Г. 89, 112, 113, 223, 239
Геринг Т. 33
Герланд А. 35
Герцен А. И. 273
Гершель Дж. 94
Гесиод 155
Гессе Г. 369
Гессен Б. С. 97
Гете И. В. 220, 236, 271, 362
Гетье Э. 9, 82
Гидденс Э. 56, 74, 170
Гиллиган К. 12
Гильберт Д. 95, 265, 311, 323
Гильдебранд Д. фон 74, 84, 238
Гильфердинг Р. 36
Гирц К. 91
Гитлер А. 269, 271, 369
Глазерсфельд Э. фон 20, 84, 97
Гоббс Т. 19, 33, 72, 99, 100, 154, 224, 362, 363
Гоголь Н. В. 288
Гоклениус Р. 44

Голдман Э. 97
Голль Ш. де 345
Гольди П. 202
Гольдман Л. 65, 241
Гомер 155
Гонсет Ф. 40
Горький М. С. 367
Готье Д. 307
Гофман И. 13
Гоффман Э. 141
Грайс П. 9, 70, 93, 333
Грамши А. 37, 39, 49, 51, 65, 76, 127, 130, 142, 143, 154, 163, 241, 242
Гран Дж. 105
Грей Дж. 224
Греймас А.-Ж. 79, 159, 254
Гризинг В. 371
Грин Т. Х. 33, 51
Гринпэн П. 202
Грлич Д. 65
Гронден Ж. 16
Гросс Э. 106, 107
Гроссман Г. 114, 116
Гроф С. 369
Грюнберг К. 114
Гудмен Н. 39, 40, 65, 71, 83, 95, 164, 242, 278, 280
Гумбольдт А. фон 271
Гумбольдт В. Фон 54, 150, 161, 178, 265
Гус Я. 252
Гуссерль Э. 6, 14, 21, 31, 44, 76, 82, 84–87, 91, 113, 116, 118, 125, 126, 129, 131, 132, 138, 139, 145–148, 161, 164, 166, 170, 173, 174, 179, 181, 183, 188, 189, 194, 199, 201–203, 205, 210, 211, 230, 236–238, 241–246, 248, 251, 252, 265, 266, 273, 282, 287, 289, 292, 295, 302, 309, 313, 315, 318, 323, 324, 328, 334, 343, 348, 349, 351, 357, 363, 364, 371
Гуттенберг И. 188
Гэллоп Дж. 106
Гюйгенс Х. 271, 301
Гюнтер Г. 295

Даеле В. ван ден 197
Даламбер Ж.-Л. 94, 195
Дамазио А. 202
Даммит М. 96, 246
Данилевский Н. Я. 337
Данте Алигьери 155
Данто А. 90, 159
Дарвин Ч. 45, 47, 64, 87, 132, 202, 255, 256
Дарендорф Р. 246–248
Дауберт И. 84
Даунс Э. 173
Дворкин Р. 17, 18, 20, 52, 62, 63, 99, 100, 191, 248, 326, 337
Дебор Г. 74, 163–165
Деборин А. М. 117
Дезанти Ж.-Т. 214
Декарт Р. 21, 45, 75, 94, 124, 134, 136, 150, 171, 186, 188, 194, 195, 199, 202, 207, 235, 243, 260, 262, 268, 273, 280, 286, 288, 299, 318, 321, 332, 333, 336, 338, 350, 351, 355
Делез Ж. 54–56, 58, 59, 62, 106, 131, 136, 139, 141, 175, 176, 180–183, 202, 214, 230, 238, 248–251, 282, 291, 347
Демпф А. 41
Деннет Д. 97, 144, 160, 200, 250, 251, 326
Деррида Ж. 41, 54, 55, 58–60, 62, 107, 109, 110, 131–134, 141, 143, 146, 168, 169, 174, 181, 182, 188, 215, 217, 230, 251–253, 282, 291, 292, 306, 351
Джевонс У. 47
Джеймисон Ф. 56, 74, 253, 254
Джеймс У. 27, 40, 63–65, 82, 95, 144, 169, 201, 202, 254, 255, 300, 304, 322, 326
Джентиле Д. 33, 192, 255
Джефферсон Т. 152, 364
Джилл Дж. 101
Джойс Дж. 108, 176, 369
Дидро Д. 167, 195
Дик Ф. 181, 226
Дильтей В. 4, 14, 15, 27, 33, 34, 87, 88, 90, 91, 125, 131, 132, 146–148, 160, 161, 165, 170, 171, 187, 212, 228, 236, 238, 243, 255, 265, 315, 323, 371
Динглер Г. 21, 97, 208
Диоген 332
Дирак П. 281
Долар М. 26
Долорес-Лиотар Л. 293
Доменак Ж.-М. 47
Дондейн А. 41
Доннелан К. 276
Донован П. 101
Достоевский Ф. М. 235, 287, 288, 294, 370
Дрей У. 90, 159, 165
Дрейк Д. 23, 24
Дрейфус Х. 351
Дрецке Ф. 10, 70, 71, 145
Дриш Х. 238, 239, 370
Дройзен И. Г. 90, 148, 161, 171
Дубислав В. 323
Дуглас М. 74
Дунс Скотт И. 129, 143, 194, 249, 262, 349
Дьюи Д. 21, 40, 49, 51, 63–65, 95, 144, 149, 201, 255–258, 277, 304, 326
Дэвидсон Д. 9, 34, 40, 65, 70, 81, 102, 103, 110, 111, 150, 167, 200, 258, 259, 278, 326
Дэвис М. 311
Дэле В. ван 97
Дюби Ж. 159
Дюркгейм Э. 47, 72–75, 131, 157, 200, 221, 230, 259, 260, 281, 285, 358
Дюфрен М. 84, 238, 325
Дюшан М. 292

Дюэм П. 11, 40, 83, 94, 138, 144, 165, 200, 260, 261, 279, 281, 311
Дюэрр Г. 366

Ельмслев Л. 71, 78, 215
Ерузалем В. 74

Жене Ж. 251
Женетт Ж. 79
Жид А. 251
Жижек С. 26, 66, 106, 109, 125, 143, 194, 261, 262, 283
Жильсон Э. 41–43, 262, 300
Жирар Р. 251, 262, 263
Жувенель Б. де 128

Завирский З. 25
Заде Л. 97
Зайферт И. 84
Залкинд А. Б. 117
Зеебом Т. 14
Зеель М. 116
Зенер Р.С. 101
Зиммель Г. 34, 37, 38, 64, 75, 87, 88, 91, 92, 95, 114, 166, 212, 225, 263–265, 293
Знанецкий Ф. 97
Зомбарт В. 192, 230, 265
Зон-Ретель А. 38
Зонтаг С. 74
Зупанчич А. 26, 109

Иванов Вяч. И. 271
Изер В. 15
Иисус Христос 190, 371
Икскюль И. 239
Ингарден Р. 25, 44, 84, 238, 245, 265, 266
Ионеско Э. 241
Ипполит Ж. 33, 248, 251
Иригарэ Л. 106

Йаних П. 21
Йегер В. 313
Йерусалем В. 64
Йодль Ф. 275
Йонас Х. 266, 351
Йоргенсен И. 11

Кавайес Ж. 214
Кавалье Ж. 83
Кайзер В. 146
Кайла Э. 235
Кайуа Р. 216
Какабадзе З. М. 245
Каллон М. 77
Камбартель Ф. 21
Камла В. 21
Камминс Р. 71
Камп Х. 70
Кампер Д. 56, 370
Кампиц П. 12
Камю А. 119, 183, 251, 266–268, 285, 292
Кангильем Ж. 41, 76, 248, 345
Кангрга М. 65
Канетти Э. 154, 268, 269
Кант И. 7, 9, 10, 21, 23, 26–29, 32–35, 40–42, 44, 46, 63, 72, 81, 84, 94, 99, 100, 112, 118, 120, 121, 123, 124, 131, 132, 134, 139, 150, 155, 157, 158, 168, 174, 175, 178, 184, 194, 195, 197, 204, 207, 210, 224, 228, 236, 243, 248, 250, 252, 259, 261, 262, 265, 271, 272, 278, 283, 289, 291, 293, 305, 306, 315, 323, 325, 332–334, 346, 350, 351, 354, 356–358, 372
Кантони К. 34
Кантор Г. 5, 95, 320
Канторович Э. 49, 289
Каплан Д. 70, 110, 111
Кард К. 139
Кардинер А. 43
Кареев Н. И. 47
Карнап Р. 10, 11, 22, 24, 25, 28, 45, 70, 83, 129, 150, 195, 201, 203, 242, 269–271, 277, 307, 311, 330, 343, 351, 359
Карпентер С. 104
Картрайт Н. 31
Кассама К. 10
Кассирер Э. 32, 34–36, 71, 82, 91, 92, 95, 111, 114, 156, 157, 161, 179, 239, 271, 272, 323, 363
Касториадис К. 74, 289
Каутский К. 36, 115, 241
Кауфман Ф. 10, 11, 364
Кафка Ф. 238, 248, 268
Кахане М. 343
Кейнс Дж.М. 51, 352
Келер В. 239
Кельзен Г. 36, 62, 99, 191
Кемпбелл Д. 84
Кенигсвальд Р. 365
Кеннан Дж. 128
Кенни Э. 81, 202
Кено Р. 273
Кеплер И. 165, 261, 271
Кереньи К. 369
Кизингер К. Г. 372
Ким Д. 103, 200
Киреевский И. В.
Кирхеймер О. 115
Киссинджер Г. 128
Китинг А. 106
Китчер П. 10
Клагес Л. 87
Клее П. 303
Клеман К. 106, 238
Климке Ф. 25
Клоссовски П. 181, 216, 251, 273

Кляйн М. 250, 251, 276
Кнорр-Цетина К. 77, 97
Ковалевский М. М. 47
Коген Г. 34, 35, 82, 161, 194, 271
Кожев А. 33, 106, 128, 138, 210, 216, 272, 273, 283
Козеллек Р. 90
Койре А. 25, 33, 76, 210, 216, 245, 273, 281
Кокошиньска М. 25
Кокошка О. 206
Коллингвуд Р. Дж. 90, 273–275, 338
Коллинз Р. 74, 76, 77
Колман Дж. 63
Кон И. С. 36
Коннелл Р. 13
Конрад-Мартиус Х. 84
Констан Б. 152
Конт О. 11, 47, 48, 72–75, 94, 147, 160, 165, 204, 259, 300, 352, 358,
Конфуций 371
Копжек Д. 106, 109
Корет Э. 16, 41–43
Корнел Д. 217
Корнелиус Г. 356
Кортес Доносо 360
Корш К. 36, 37, 51, 114, 115, 241, 300, 356
Котарбиньска Я. 25
Котарбиньский Т. 25, 164, 275, 334
Кофман С. 106, 251, 306
Кохут Х. 69
Кракауэр З. 114, 225
Краль Х. Ю. 116
Краус К. 268
Краусс Р. 58, 61
Крафт В. 10, 12, 25, 275
Кребер А. Л. 285
Кингс Г. 32
Крипке С. А. 28, 70, 97, 110, 111, 129, 145, 182, 276, 312, 354
Кристева Ю. 4, 12, 58, 60–62, 106, 108, 109, 188, 217, 276, 277
Кромпец М. 41
Крон В. 97, 197
Кронер Р. 33, 36, 91, 277
Кронфельд Э. 371
Кроче Б. 33, 37, 90, 91, 241, 274, 277
Крюгер Г. 148
Крюсе Э. 155
Куайн У. В. О. 9, 11, 24, 25, 28, 32, 34, 39, 40, 44, 45, 65, 83, 95, 138, 150, 160, 164, 166, 167, 174, 179, 200, 258, 259, 261, 276–281, 311, 333
Кузанский Н. 190, 216, 271
Кули Ч. 141, 145
Кун Т. С. 25, 30, 31, 56, 57, 58, 77, 96, 150, 162, 167, 168, 174, 179, 197, 200, 278, 280–282, 285, 312, 316, 363
Кунс Дж. 292
Куратовский К. 25
Курциус Э. Р. 91
Куш М. 77
Кьеркегор С. 46, 117, 132, 149, 158, 175, 186, 228, 241, 251, 283, 289, 293, 300, 301, 340, 349, 372
Кэмпбелл Н. 96
Кюльпе О. 23, 34
Кюнг Г. 84

Лабов У. 230
Лабриола А. 241
Лавджой А. О. 23, 24
Ладрьер Ж. 41
Лазарсфельд П. 116
Лакан Ж. 4, 26, 33, 58, 60, 69, 79, 80, 106, 109, 135, 138, 139, 141, 143, 214, 217, 238, 250, 251, 253, 261, 262, 273, 276, 277, 282, 283, 285, 291, 306, 346, 351
Лакатос И. 22, 56–58, 96, 162, 196, 197, 283–285, 316
Лаклау Э. 39, 52, 53, 74, 106, 109, 142, 143
Лакруа Ж. 46, 47, 285
Лаку-Лабарт Ф. 56, 58, 61, 62, 251, 285, 306
Ланге К. Г. 202
Ланге Ф. А. 34
Лангер С. 179
Ландгребе Л. 84, 189, 245, 285
Ландман М. 265
Ландсберг П.-Л. 46, 183
Ланьо Ж. 207
Лаплас П. 260
Ласк Э. 36, 91
Ласло Э. 97
Лассон Г. 33
Латур Б. 73, 77, 97
Лаудан Л. 30, 96, 97, 341
Лауретис Т. де 106, 107
Лацис А. 220
Лацарато М. 39, 182
Ле Бон Г. 154
Левенталь Л. 115, 116
Леви Б.-А. 285
Леви-Брюль Л. 156, 157, 286
Левинас Э. 46, 141, 161, 245, 251–253, 287, 288, 351
Леви-Стросс К. 60, 78–80, 91, 95, 156, 157, 159, 179, 226, 230, 254, 282, 285–287, 346, 353
Левит К. 183, 289, 351
Леготье Э. 208
Леевский С. 25
Лейбниц Г. В. 5, 11, 45, 46, 94, 129, 168, 181, 195, 199, 243, 249, 250, 271, 305, 325, 332, 333, 368
Лейрис М. 216
Лекур Д. 41
Ленин В. И. 36, 95, 127, 142, 154, 209, 262, 294, 295, 341
Леруа Э. 64
Лесевич В. 47
Лесьневский Ст. 25, 277, 289, 334
Лефевр А. 170, 226

Лефор К. 66, 135, 289, 290
Лешли К. 16
Либих Ю. 197, 198
Либман О. 34
Линденбаум А. 25
Линтон Р. 43
Лиотар Ж.-Ф. 58, 66, 90, 139, 248, 251, 282, 289–293
Липьец А. 39
Литт Т. 33, 148
Лобачевский Н. И. 218
Локк Дж. 21, 71, 72, 94, 99, 131, 152, 190, 243, 244, 247, 275, 278, 308, 336, 363
Лонженесс Б. 10
Лоренц Г. А. 318
Лоренц, Конрад 96, 239, 293
Лоренц, Куно 21
Лоренцен П. 21, 97
Лоренцер А. 69
Лосев А. Ф. 245
Лосский Н. О. 46, 147, 245
Лотрингер С. 226
Лотц И. Б. 41, 43,
Лотце Р. Г. 6, 7, 35, 168, 173, 201
Лукасевич Я. 8, 25, 31, 293, 334
Лукач Д. 36–39, 45, 49, 51, 65, 114, 116, 142, 154, 166, 205, 220, 225, 241, 265, 293–295, 299, 300, 347, 356, 357
Лукман Т. 13, 21, 75–77, 97, 170, 221, 222, 230
Лукреций 180
Луман Н. 4, 20, 45, 63, 74, 84, 97, 99, 116, 122, 145, 149, 151, 295–297, 348
Льюис Д. К. 28, 70, 199, 278, 297, 298
Льюис К. И. 257, 277
Льюис У. 254
Лэйнг Р. Д. нет
Люббе . 32, 175
Люксембург Р. 37, 39
Лютер М. 299, 338, 367

Мадинье Г. 46
Майер А. 281
Майер Г. 370
Майер Э. 370
Майерхофер О. 371
Макгинн К. 103, 145
Макдауэл Дж. 34, 81, 124
Маки Дж. Л. 201
Макиавелли Н. 154, 363
Макинтайр А. 17–20, 32, 33, 120, 298, 299
Маклюэн М. 181, 226
Мак-Таггарт Дж. Э. 5, 34, 305
Макферсон Т. 101
Малиновский Б. 91, 156
Малкей М. 77, 299
Малькольм Н. 101, 299
Малларме С. 108
Мальбранш Н. 26, 46
Мальро А. 292
Ман Г. де 241
Ман П. де 251, 252
Мангейм К. 76, 77, 97, 115, 148, 168, 221, 299, 356, 359, 365
Мандевиль Б. 176
Мандель Э. 127
Мандельбаум М. 90
Манн М. 128
Манн Т. 206, 369
Мао Цзэдун 341
Марголис Дж. 104, 299
Маритен Ж. 41–43, 46, 299, 300
Марквард О. 32, 56, 90
Маркович М. 65, 66
Маркс К. 11, 27, 33, 36–39, 50, 65, 72, 74, 75, 79, 89, 94, 99, 114, 117, 119, 121, 126, 127, 142, 143, 148, 154, 166, 176, 177, 193, 208, 209, 216, 221, 246, 252, 253, 263, 272, 285, 291, 294, 300, 305, 317, 319, 329, 352, 357, 358, 365
Маркузе Г. 38, 49, 52, 65, 115–117, 163, 170, 183, 186, 187, 191, 300, 351
Маркуш Д. 65
Марсель Г. 119, 159, 188, 300, 301
Масарик Т. 242
Масгрейв А. 31, 341
Массон А. 216
Матурана У. 21, 84, 122
Маутнер Ф. 302
Маффесоли М. 170
Мах Э. 11, 24, 47, 64, 82, 95, 144, 275, 301, 302, 307, 322
Машере П. 208
Машке Г. 164
Мейерсон Э. 40, 281, 302
Мейнерт Т. 343
Мейнонг А. фон 6, 27, 44, 125, 201, 275, 302, 318, 320
Меллер ван ден Брук А. 163
Мельберг Х. 25
Мен де Биран М. Ф. П. 46, 302
Менгер К. 10, 11, 148, 334
Мередит С. А. 129
Мерике Э. 351
Мерло-Понти М. 33, 85, 87, 121, 147, 170, 189, 230, 273, 282, 289, 291, 302–304, 336, 351
Мерсье Д. 41
Мертон Р. К. 76, 97, 176, 177, 221, 230, 304
Месарович М. 97
Месснер И. 41
Местр Ж. де 223, 360
Метцжер Э. 281
Мид Дж. Г. 63, 64, 141, 145, 149, 201, 257, 304
Мид М. 12
Мизес Л. фон 51, 127, 152, 352, 364
Милибэнд Р. 127
Миллер Н. 107
Миллер Р. 31

Миллер Х. 252
Миллетт К. 12, 106
Милликен Р. 70, 71
Миллс Ч. Р. 163, 230
Милль Дж. С. 11, 47, 94, 120, 124, 152, 161, 165, 191, 352
Мило Р. Д. 140
Милошевич С. 66
Мильо Дж. 164
Минк Л. О. 159
Минковский Г. 318
Миттельштрасс Й. 21
Миттельштедт П. 97
Михельс Р. 241
Миш Г. 14, 146
Мишо А. 176
Молер А. 163
Молешотт Я. 368
Молль А. 152
Молль И. 368
Моль Р. фон 62
Мольтман Й. 159
Монори Ж. 292
Монтегю Р. 129
Монтень М. 267, 285, 292, 302, 338
Монтескье Ш. Л. де 72, 259, 364
Морган К. Л. 335
Моргентау Х. 128
Моргенштерн О. 364
Моррис Ч. У 24, 64, 71
Моска Г. 241
Мосс М. 124, 216, 226, 230, 285, 353
Мостовский А. 25
Мотрошилова Н. В. 87, 246
Мунье Э. 46, 47, 169, 285, 304, 305
Мур Дж. Э. 7, 27, 82, 92, 94, 120, 123, 124, 161, 233, 235, 305, 306, 318, 320, 339
Муссолини Б. 192
Муфф Ш. 39, 49, 52, 53, 106, 109
Мэмфорд Л. 105
Мюллер Г. 265
Мюллер М. 41, 43
Мюнстерберг Г. 6, 34, 36
Мюнх Д. 84
Мюрдаль Г. 352

Нагель Т. 81, 84, 103, 201
Нагель Э. 11, 24, 95, 160, 165, 196, 306
Нагл-Досекал Г. 90
Надь И. 294
Най Дж. 128
Нанси Ж.-Л. 4, 58, 59, 61, 62, 181, 182, 212, 217, 251, 306, 307
Наторп П. 4, 27, 34–36, 82, 148, 194, 243, 307
Негри А. 39, 109, 123, 154, 163, 182, 241
Негт О. 116
Недонсель М. 46
Нейман Дж. фон 167
Нейрат О. 10, 11, 22, 24, 28, 83, 195, 196, 269, 307
Нельсон Л. 35, 307, 316
Никиш Э. 163
Нильсен К. 101
Нуссбаум М. С. 202
Ниссль Ф. 370, 371
Ницше Ф. 6, 7, 27, 50, 55, 65, 74, 75, 87, 88, 97, 113, 115, 117–119, 123, 124, 126, 130, 148, 153, 158, 168, 176, 181, 183, 201, 216, 228, 239, 248–253, 268, 285, 289, 291, 293, 309, 319, 332, 345, 351, 357, 362, 368–373
Новалис 88
Нозик Р. 99, 100, 152, 201, 307–309
Нойман Ф. Л. 115, 116
Ноль Г. 33
Норт Д. 173
Нуссбаум М. 202
Ньюмен Б. 292
Ньютон И. 45, 94, 162, 165, 172, 204, 271, 301

Огден С. К. 71
Оккам У. 144
Окутюрье М. 251
Олкотт А. 46
Олмонд Ф. 101
Олсон М. 173
Олстон У. 101
Ольджати Ф. 41
Ольмюллер В. 139
Оппенгейм П. 95, 165
Ортега-и-Гассет Х. 73, 91, 154, 168, 268, 309, 310, 353, 363
Оссовский М. 25
Оссовский Ст. 25
Оствальд В. 45, 95
Остеррайх Т. К. 34, 35
Остин Д. нет
Остин Дж. Л. 39, 62, 65, 83, 92, 93, 94, 102, 109, 111, 137, 170, 175, 218, 230, 310, 311, 330, 331–333, 348
Отто Р. 101
Оукшот М. 51, 52

Падовани У. 41
Пазолини П. 369
Панненберг В. 101
Панофский Э. 129
Папини Дж. 64
Парне К. 248
Парсонс Т. 13, 127, 246, 247, 295, 365
Паскаль Б. 125, 229, 260, 267, 301, 357
Пассмор Дж. А. 10, 24, 259, 311, 313
Пассрон Ж.-К. 229
Патнэм Х. 30, 31, 40, 65, 70, 96, 97, 102, 104, 145, 199–201, 276, 311–313, 326
Паточка Я. 245, 313
Пеано Дж. 11, 320

Пен К. Ж. 34
Пенроуз Р. 97
Пеньо К. 216
Перельман Х. 32, 135
Перец Э. 106
Перри Р. Б. 6, 7
Петрович Г. 65
Петти П. 151
Петцольд И. 47
Пиаже Ж. 40, 84, 97, 241, 313
Пикеринг А. 97
Пинкард Т. 34
Пипер А.М. 32
Пипер Й. 41, 159
Пиппин Р. 34
Пирон 21
Пирс Ч. С. 39, 40, 63–65, 71, 82, 95, 196, 199, 201, 210, 254, 304, 314, 315, 330, 348
Пирсон К. 47
Планк М. 95, 323, 348, 359
Платинга А. нет
Платон 46, 50, 54, 71, 75, 76, 98, 99, 110, 113, 120, 126, 128, 131, 148, 153, 164, 169, 174, 185, 193, 204, 236, 249, 271, 285, 317, 344, 351, 354, 363, 368
Плеснер Г. 43, 112–114, 189, 239, 275, 315, 316
Плеханов Г. В. 95, 241
Плотин 222
Познер Р. 198
Полани М. 56, 58, 96, 161, 316, 352
Поллок Ф. 114, 115
Поппер К. 22, 23, 25, 56–58, 83, 95–97, 116, 134, 145, 148, 150, 164, 165, 169, 177, 178, 191, 193, 196, 197, 199, 203–205, 208, 247, 280, 284, 316, 317, 341, 352
Прайор А. 129
Прат Л. 46
Пратт Дж. Б. 23, 24
Праудфут У. 101
Пригожин И. Р. 97, 317, 318
Прингл-Пэттисон А. 23
Пропп В. Я. 78, 79, 159, 251, 287
Прудон П. Ж. 72
Пруст М. 108, 248–250
Пуанкаре А. 11, 64, 95, 97, 144, 165, 318
Пуланзас Н. 52, 127, 241
Пуховский Ж. 66
Пушкин А. С. 288
Пфендер А. 84
Пэрри Дж. 9

Рабель Г. 302
Рабле Ф. 285
Радбрух Г. 36, 62, 63
Райл Г. 9, 28, 32, 83, 92–94, 102, 104, 137, 202, 230, 250, 318, 319, 351
Райнах А. 84
Райх В. 117, 319, 320
Райх К. 21
Рамсей Ф. П. 199, 298
Ранер К. 41–43, 101, 351
Ранке Л. фон 148
Рансьер Ж. 39, 49, 109, 208, 320
Рапопорт А. 97
Рапп Ф. 104, 105
Рассел Б. 7, 11, 27, 64, 72, 82, 83, 95, 109, 111, 128, 172, 233, 255, 269, 277, 278, 305, 318, 320–323, 332, 339, 342
Рац Дж. 63
Резерфорд Э. 95
Реймекер Л. де 41
Рейснер А. А. 117
Рейтлер Р. 343
Рейхенбах Г. 11, 22, 24, 97, 269, 311, 323
Ремке И. 144
Ренан Э. 47, 97
Ренуар П. О. 303
Ренувье Ш.-Б. 34, 46, 259
Рикер П. 16, 43, 47, 67, 69, 80, 87, 135, 140, 146, 159, 179, 188, 323–325, 346, 351
Риккерт Г. 7, 34–36, 45, 89–91, 95, 143, 160, 161, 164, 194, 201, 325, 349, 370, 371
Риль А. 23, 34
Рильке Р. М. 236, 351
Риман Б. 11
Риттер И. 32, 33, 99, 297
Рич А. 106
Ричардс И. А. 71
Робек И. 90
Роберти Е. де 47
Робинсон Дж. 311
Роджерс А. К. 23
Розенцвейг Ф. 287
Ройс Дж. 5, 33, 304
Ролз Дж. 17, 18, 20, 33, 52, 99, 100, 120, 140, 145, 151, 185, 191, 307, 308, 325, 326, 337, 354
Рополь Г. 104
Рорти Р. 40, 56, 65, 83, 102, 153, 159, 167, 174, 199, 201, 257, 326–328, 351
Росс У. Д. 7
Россохин В. 69
Рот Г. 20
Ротбард М. 152, 308
Ротхакер Э. 91, 92, 148, 265
Рубин Г. 12
Ружмон Д. де 46
Руссель Р. 345
Руссо Ж.-Ж. 46, 80, 99, 132, 167, 251, 259, 271, 299, 364
Рыклин М. К. 238, 252, 307, 347
Рэнд А. 152
Рюзен Е. 90
Рюле Г. 178
Рязанов Д. Б. 114

Сабо Э. 293
Савиньи Ф. К. фон 99, 148
Сад Д., де 115, 216, 283
Садаба Гарай Х. 101
Саламуха Я. 25
Салецл Р. 26, 109
Салливан Г. С. 43, 44, 68
Сантаяна Дж. 23, 24, 95, 128
Саппе Ф. 97
Сартр Ж.-П. 37, 38, 80, 85, 87, 98, 106, 114, 117–119, 121, 147, 163, 181, 183, 188, 189, 202, 212, 214, 267, 268, 282, 286, 293, 302, 303, 313, 328–330, 346, 351, 373
Сезанн П. 292, 303
Селин Л.-Ф. 277, 292, 108
Селларс Р. В. 23, 24, 95, 160, 330
Селларс У. 28, 34, 39, 56, 65, 95, 96, 330
Сен А. 326
Сенека Л. А. 250
Сен-Пьер Кастель де 155
Сен-Симон А. 47, 352
Сент-Экзюпери А. 303
Сепир Э. 94, 150, 153, 174, 178, 179, 281
Серл Дж. 93, 94, 97, 103, 111, 145, 160, 175, 330–332, 346, 348
Серто М. де 170
Сидни А. 154 (Ал. Сидни)
Сиксу Э. 106, 109
Скиннер Б. Ф. 109, 355
Сколимовски Х. 363
Скот Д. В. 217
Скотсон Д. Л. 367
Сломан А. 202
Слотердайк П. 56, 332
Слупецкий Е. 25
Смарт Дж. 30, 96, 102
Смит А. 72, 152, 352
Смит Б. 84
Снид Дж. 97
Сноу Ч. 161
Собоциньский Б. 25
Собоциньский Е. 25
Соколовски Р. 84
Сократ 46, 120, 253, 282, 285, 305, 321, 363, 371
Соллерс Ф. 251
Соловьев В. С. 272
Соломон Р. 202
Сорель Ж. 223, 241
Сорокин П. 76
Соссюр Ф. де 54, 71, 77, 78, 80, 110, 111, 132, 143, 169, 230, 282
Софокл 98, 236
Спавента Б. 33
Спенсер-Браун Дж. 20, 21, 122, 296
Спенсер Г. 47, 72, 94, 152, 255, 256, 263, 358
Спенсер Ч. 259
Спивак Г. 106–108
Спиноза Б. 39, 99, 123, 125, 144, 154, 187, 190, 238, 248–250, 282, 359, 364
Ставенхаген К. 84
Сталин И. В. 163, 307
Сталнейкер Р. 70
Стейс У. 101
Стендаль Ф. 303
Степун Ф.А. 91
Стивенсон Ч. Л. 119, 123, 332
Столлер Р. 12
Стоянович С. 66
Страуд Б. 84
Стронг Ч. О. 23, 24
Стросон П. 9, 10, 28, 32, 83, 84, 94, 330, 332–334
Субири Х. 334
Суварин Б. 216
Суинберн Р. 28
Супек Р. 65
Суппес П. 97, 334
Сэджвик И. К. 107
Сэндел М. 17–20, 326, 337

Таллок Г. 198
Тард Г. 72, 73, 154
Тарский А. 11, 25, 70, 258, 270, 277, 278, 317, 334, 335
Татаркевич В. 25
Твардовский К. 25, 265, 335
Тебо Ж.-Л. 291
Тейлор Ч. 4, 17, 19, 20 , 74, 166, 201, 326, 335, 336
Тейхмюллер Г. 168
Тейяр де Шарден П. 4, 159, 223, 335, 336
Теннис Ф. 72, 74, 357
Тиллике Х. 46
Тиллих П. 4, 101, 238, 357
Тодоров Ц. 79, 159
Тойнби А. Д. 89, 91, 92, 223, 337, 338
Токко Ф. 34
Толстой Л. Н. 235, 288
Томазелло М. 111
Томас И. 129
Томас У. 176
Томашевский Б. В. 159
Томпсон Э. 230
Топич Э. 22
Торо Г. 194
Торчинов Е. А. 369
Тоффлер А. 105
Тракль Г. 206, 351
Трельч Э. 148, 160, 370
Троцкий Л. Д. 154
Трубецкой Н. С. 78, 285
Тулмин С. Э. 4, 56, 58, 94, 96, 150, 274, 316, 338, 339, 341
Турен А. 74, 90
Турнье М. 248

Тьернборн Г. 127
Тьюринг А. 16, 102, 199, 311
Тэн И. 47

Уайт М. 90
Уайт Х. 159
Уайтхед А. Н. 11, 28, 31, 45, 169, 181, 183, 223, 249, 277, 320, 339, 340
Уиздом Дж. 137, 306
Уильямс Б. 81, 158
Уинч П. 166
Ульдалль Х. 78
Ульмо Ж. 40
Унамуно М. де 340
Унгер П. 84
Унгер Р. 146
Уолцер М. 17, 20, 192, 340
Уоррол Дж. 31, 94
Уорф Б. 94, 150, 153, 174, 178, 179, 281
Уоткинс Дж. У. Н. 22, 95, 316, 340
Уотсон Дж. 95, 109
Уэвелл У. 94
Уэнрайт У. 101

Фабро К. 41
Файерстоун С. 106
Файн А. 31
Файхингер Х. 34, 197, 340
Фанон Ф. 163
Фарбер М. 160
Фегелин Э. 52, 364
Фейгл Г. 10, 102
Фейерабенд П. К. 23, 29–31, 57, 58, 77, 96, 150, 162, 169, 174, 179, 285, 316, 341, 363
Фейербах Л. 11, 38, 121, 228
Феллини Ф. 369
Фельман Ш. 107
Ферстер Х. фон 20, 84, 296
Фехер Ф. 65
Фехнер Г. Т. 66, 263
Фивег Т. 32
Филлипс Д. 101
Финдли Дж. Н. 84
Финк Э. 84, 245, 313, 341
Финнис Дж. 63
Фихте И. Г. 33, 35, 37, 38, 65, 94, 121, 145, 157, 220, 239, 323
Фишер К. 34
Флаш В. 36
Флек Л. 25, 77, 97, 281
Флобер Г. 330
Флю Э. 101
Флюэллинг Р. 46
Фодор Дж. 71, 97, 102, 109, 200
Фоллнер Г. 84
Фолькельт И. 34
Фома Аквинский 32, 41–43, 99, 143, 158, 159, 190, 194, 195, 262, 299, 300
Фраассен Б. ван 31, 96
Фрайер Х. 163, 240
Франк М. 14, 146
Франк С. Л. 155
Франк Ф. 11, 25
Франк Х. 236
Франкл В. 84
Франко Ф. 309
Фреге Ф. Л. Г. 7, 11, 69, 70, 82, 83, 109, 110, 112, 167, 173, 200, 246, 258, 269, 270, 278, 320, 341–343
Фрезер Н. 217
Фрейд А. 367
Фрейд З. 4, 43, 56, 60, 66–69, 74, 75, 115, 117, 132, 138, 152, 153, 156, 176, 183, 186, 187, 205, 216, 238, 252, 253, 268, 276, 277, 282, 283, 291, 300, 317, 319, 324, 343, 344, 348, 367, 368, 371
Френч Т. 44
Фридан Б. 12, 106
Фридлендер П. 235
Фридман Б. Д. 117
Фридмен М. 152, 247
Фридрих К. 193
Фриз Я. Ф. 35
Фрийя Н. 202
Фромм Э. 4, 38, 43, 44, 65, 68, 115–117, 300, 319, 344, 345
Фрэзер Дж. 156
Фуко М. 41, 49, 54, 55, 58, 59, 74, 76, 77, 79, 83, 91, 95, 98, 99, 106, 107, 109, 116, 121–123, 128, 130, 134–136, 138, 142, 151, 154, 155, 158, 170, 174, 189, 201, 203, 214, 217, 218, 227, 230, 238, 248, 250, 251, 269, 273, 285, 290, 345–347
Фукуяма Ф. 90, 273
Фуллер С. 97
Фут Ф. 32
Фюре Ф. 159

Хабермас Ю. 15, 16, 32, 38, 40, 49, 52, 65, 74, 83, 90, 99, 105, 106, 111, 116, 120, 134, 135, 141, 145, 149, 151, 158, 170, 195, 204, 210, 212, 291, 296, 326, 327, 347–349, 351, 354, 359
Хайдеггер М. 7, 14–16, 27, 28, 31, 33, 36, 38, 43–45, 55, 66, 70, 74, 84–87, 104–106, 110, 114, 116–119, 126, 131–134, 141, 147, 148, 153, 161, 166, 170, 171, 174, 175, 179, 183, 184, 186, 201, 202, 209–211, 214, 230, 235–237, 241, 245, 249, 251, 252, 266, 268, 272, 275, 283, 287–289, 292, 293, 300, 302, 306, 307, 309, 313, 315, 323, 324, 326, 334, 336, 345, 349–351, 359, 363, 369–371, 373
Хайек Ф. А., фон 51, 52, 127, 152, 164, 188, 193, 247, 352, 353, 364
Хайм Г. 206
Хакен Г. 97
Хакинг Я. 31, 58, 76, 97

Хальбвакс М. 230
Харавэй Д. 97
Харви Д. 74, 170
Хардт М. 39, 109, 123, 154
Харпер У.Р. 255
Харрингтон Дж. 154
Харрис З. 354
Харт Г. Л. А. 52, 62, 63, 99, 100, 248
Хартман Д. 252
Хартманн Х. 68
Хартшорн Ч. 101
Хауисон Дж. 46
Хедж Ф. 194
Хейзинга Й. 91, 140, 309, 353
Хейнрикс М. 101
Хеллер А. 65
Хеннис У. 32
Хенрих Д. 29
Херинг Ж. 84
Херстер Н. 63
Хессе М. Б. 31, 97, 341
Хеффе О. 29, 32, 33, 63, 81, 84, 99, 100, 120, 124, 139, 151, 158, 175, 185, 187, 353, 354
Хикс Дж. 23
Хинтикка Я. 129, 354
Хирш Е. Д. 14, 236
Хичкок А. 26
Хобхаус Л. Т. 51
Хой Д. 16
Хоккинг У. 46
Холл Ст. 116
Холличер В. 341
Хольцей Х. 140
Хомский Н. А. 16, 65, 74, 109, 112, 230, 348, 354–356
Хоннет А. 116
Хорвич П. 110
Хоркхаймер М. 38, 39, 114–116, 150, 166, 205, 206, 220, 269, 300, 332, 356, 357, 367
Хорни К. 43, 44, 68
Хортон Дж. 191
Хоуэл Р. 10
Хофштадтер Д. 97
Хук С. 257
Хэзлит Г. 152
Хэйр Р. М. 83, 94, 187
Хэнсон Н. 96

Целан П. 236
Целлер Э. 34
Цермело Э. 167
Цильзель Э. 10

Чаадаев П. Я. 273
Чалмерс Д. 97, 103
Чежовский Т. 25
Черчленд П. 96, 102, 137, 144
Чизолм Р. 28, 144
Чодоров Н. 12, 13

Шапп В. 84
Шарко Ж.-М. 343
Шарлан Л. 202
Шатле Ф. 248, 249, 252
Швейцер А. 91
Шелер М. 6, 7, 27, 43, 44, 46, 75, 76, 84, 85, 87, 97, 112–115, 124–126, 147, 187, 188, 201, 202, 221, 223, 235, 237–239, 275, 281, 287, 289, 299, 305, 309, 315, 316, 356, 357–359
Шекспир В. 236, 338
Шеллинг Ф. В. Й. 5, 53, 94, 300, 347
Шельски Х. 105, 240, 359, 363
Шенберг А. 206
Шеннон К. 16
Шестов Л. 216
Шеффер В. 97
Шеффер Г. 277
Шеффлер Р. 101
Шилз Э. 219
Шиллер Ф. К. С. 64, 212, 271
Шкловский В. Б. 159
Шлегель А. 88
Шлегель Ф. 88, 194
Шлейермахер Ф. 14, 46, 131, 146, 171, 236, 323
Шлик М. 10–12, 22, 24, 28, 83, 153, 199, 359, 360
Шмидт А. 116
Шмитт К. 48, 49, 52, 99, 100, 115, 134, 163, 175, 191, 192, 315, 360–362
Шолем Г. 101, 220
Шопенгауэр А. 87, 153, 168, 176, 239, 356, 362, 368, 369
Шпеман Р. 28, 32, 120
Шпенглер О. 75, 87–89, 91, 92, 97, 104, 125, 154, 192, 198, 309, 337, 353, 362–363, 369
Шпет Г. Г. 245
Шпинер Х. 22, 169, 317
Шпрангер Э. 198
Штайгер Э. 15, 146
Штайнберг Д. 25
Штайн Э. 84
Штегмюллер В. 97
Штекель В. 343
Штерн В. 46
Штернбергер Д. 183
Штраус Л. 49, 52, 363, 364
Штумпф К. 84, 242
Шуберт-Зольдерн Р. 144
Шумпетер Й. 240
Шуппе В. 144
Шюц А. 13, 76, 84, 95, 149, 170, 188, 221, 230, 364, 365

Эвола Ю. 163
Эйкен Р. 91, 148, 357

Эйнштейн А. 11, 95, 110, 172, 218, 302, 318, 323, 359
Эйхман А. 212
Экман П. 202
Эко У. 56, 71, 226
Элиаде М. 156, 157, 324, 369
Элиас Н. 129, 230, 365–367
Элиасберг В. 371
Элкана И. 97
Эллисон Г. 10
Эллюль Ж. 105
Эмерсон Р. У. 194
Эмпедокл 175
Энгельс Ф. 36, 74, 75, 114, 127, 142, 177
Энджелл Н. 338
Энском Г. Э. М. 32, 102, 175
Эразм Роттердамский 155, 338
Эрдманн И. Ф. 173
Эренфельс Х. фон 6, 201, 302
Эриксон Э. Х. 141, 367
Эрматингер Э. 146
Эрроу К. 173
Эстабле Р. 208
Эшби У. Р. 97

Юм Д. 11, 21, 27, 32, 81, 204, 243, 244, 248, 250, 278, 280, 325, 352
Юнг К. Г. 68, 144, 153, 156, 157, 176, 179, 218, 285, 343, 344, 367–369
Юнгер Ф. 192
Юнгер Э. 124, 154, 163, 189, 192, 369, 370

Якоби Г. 238
Якоби Ф. 46, 333, 363
Якобсон Р. О. 71, 78, 282, 285, 287
Якобус М. 107
Яковенко Б. В. 245
Яник А. 338
Янкелевич В. 287
Яновская С. А. 283
Ясперс К. 27, 46, 91, 98, 118, 119, 132, 149, 175, 183, 210, 211, 233, 235, 272, 282, 313, 323, 351, 353, 370–373
Яськовский Ст. 25
Яусс Г.-Р. 15
Яффе Э. 230

авторы словаря

Антоновский, Александр **АУТОПОЙЕСИС, КОНСТРУКТИВИЗМ**
Аршинов, Владимир **М. Полани, И. Пригожин, Г. Рейхенбах**
Бикбов, Александр **П. Бурдье, Габитус, социальные поля**
Блауберг, Ирина **А. Бергсон, жизненный порыв, философия жизни**
Борисов, Евгений **М. Хайдеггер**
Борисова, Ирина **Дж. Э. Мур, натуралистическая ошибка**
Быстров, Петр **Г.Х. фон Вригт, Я. Хинтикка**
Вашестов, Алекандр **П. Слотердайк**
Вдовина, Ирена **М. Блондель, М. Дюфрен, Э. Жильсон, Ж. Лакруа, Б.-А. Леви, Э. Левинас, Г. Марсель, М. Мерло-Понти, Э. Мунье, персонализм, П. Рикер**
Веретенников, Андрей **Д. Денет, С. А. Крипке, Д. Льюис, философия сознания, функционализм**
Вострикова, Екатерина **интенциональность**
Гайденко, Пиама **бытие**
Гараджа, Алексей **Р. Барт, Ж. Бодрийар, Р. Жирар, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, ризома, симулякр**
Герасимова, Ирина **возможные миры, пропозициональные установки**
Гороховская, Елена **К. Лоренц**
Гофман, Александр **Э. Дюркгейм**
Громов, Роман **горизонт, естественная установка, жизненный мир, интерсубъективность, психологизм, эйдос, эпохе́**
Губман, Борис **Э. Корет, Ж. Маритен, неотомизм, П. Тейар де Шарден**
Дмитриев, Александр **А. Грамши, Г. Маркузе, «Праксиса» школа, Франкфуртская школа, М. Хоркхаймер**
Дмитриев, Тимофей **Р. Арон, Д. Белл, И. Берлин, Власть, Н. Гудмен, У. Джеймс, дисциплинарное общество, Дж. Дьюи, имманентное, коммунитаризм, либертарианство, А. Макинтайр, политическая философия, рационального выбора теория, сверхдетерминация, теоретический антигуманизм, Л. Штраус, эмотивизм**
Ершова, Любовь **символ**
Жеребкина, Ирина **философия феминизма**
Здравомыслова, Ольга (Стоюнина-Здравомыслова О.) **гендерные исследования**
Зыкова, Аза **Х. Субири, М. Унамуно**

Ивахненко, Евгений **Р. Рорти**
Ионин, Леонид **Г. Альберт, М. Вебер, Г. Зиммель, Э. Канетти**
Калиниченко, Владимир **идиографический метод, Р. Ингарден, науки о духе, номотетический метод**
Карасев, Леонид **миф**
Касавин, Илья **несоизмеримости теорий тезис, релятивизм**
Кильдюшов, Олег **В. Крафт, О. Нейрат**
Кимелев, Юрий **философия истории, философия религии**
Киселева, Ирина **натуралистическая ошибка**
Киссель, Михаил **абсолютный идеализм, Н. Гартман, интуитивизм, Р. Дж. Коллингвуд, А.Д. Тойнби**
Колесникова, Елена (совместно с И. Эбаноидзе) **Х. Ортега-и-Гассет**
Косиков, Георгий **К. Леви-Стросс, структурализм, текст**
Круглов, Алексей **трансцендентализм, трансцендентальное, трансцендентное**
Куренной, Виталий **социология знания, толерантность**
Куслий, Петр **гипостазирование, У.В.О. Куайн, онтологическая относительность, холизм**
Лифинцева, Татьяна **М. Бубер, Либидо, В. Райх, К.-Г. Юнг**
Логинов, Александр **А. Гелен, Г. Плеснер**
Магун, Артем **Х. Арендт, А. Бадью, неомарксизм, событие**
Мазин, Виктор **желание, Ж. Лакан**
Макеева, Лолита **А. Айер, М. Даммит, Р. Дворкин, Д. Дэвидсон, Р. Карнап, критический реализм, Э. Нагель, научный реализм, Дж. Остин, Дж. А. Пассмор, Х. Патнэм, Б. Рассел, речевой акт, Дж. Серл, М. Уолцер, Н. Хомский**
Малахов, Владимир **Х. Блюменберг, Г.-Г. Гадамер, герменевтика, герменевтический круг, идентичность, историзм, Х. Йонас, понимание, постмодернизм, предпонимание, смерть, тело, философия культуры, этика дискурса**
Малинкин, Александр **М. Шелер**
Мачульская, Ольга **Ш.Э.О. Ален**
Маяцкий, Михаил **деконструкция**
Меркулов, Игорь **верификация, И. Лакатос, фальсификация**
Мельвиль, Юрий **прагматизм**
Михайлов, Игорь **dasein, dasein-анализ**
Михайловский, Александр **новые правые**
Молчанов, Виктор **Э. Гуссерль, ноэсис и ноэма, феноменология**
Мудрагей, Нелли **К. Левит**
Несмелов, Виктор **семейное сходство, речевые акты, Сепира-Уорфа гипотеза.**
Никифоров, Александр **методологический анархизм, постпозитивизм, протокольные предложения, П.К. Фейерабенд**
Никоненко, Сергей **А.Н. Уайтхед**
Огурцов, Александр **онтология, плюрализм**
Парамонов, Андрей **Э. Мах**
Пензин, Алексей **Ф. Джеймисон**
Перлов, Аркадий **идеальный тип**
Попов, Юрий **Т. Адорно, Э. Блох**
Порус, Владимир **критический рационализм, Т. Кун, Львовско-Варшавская школа, научный реализм, парадигма, Ч.С. Пирс, У. Селларс, К. Твардовский, фаллибилизм, философия науки, философия техники, эссенциализм**
Поцелуев, Сергей **Л. Гольдман, Д. Лукач, овеществление, отчуждение**
Пугачев, Николай **логический позитивизм**
Руткевич, Алексей **В. Зомбарт, А. Кожев**
Савчук, Валерий (совместно с Гульнарой Хайдаровой) **боль**
Садовский, Вадим **К. Гемпель, Л. фон Берталанфи, Ж. Пиаже, К. Поппер**
Свасьян, Карен **Э. Кассирер**
Сидорина, Татьяна **демаркации проблема, научно-исследовательская программа, операционализм, А. Пуанкаре**
Ситниченко, Людмила **О. Хеффе**
Смирнов, Андрей **гегемония, С. Жижек, интерпелляция, Люблянская школа, постмарксизм**
Сокулер, Зинаида **Л. Витгенштейн, «Лингвистический поворот», приватного языка аргумент, следование правилу, формы жизни, языковые игры**
Сосна, Нина **Дж. Батлер, Ю. Кристева, постструктурализм**
Старовойтов, Владимир **неофрейдизм, психоанализ, сублимация, З. Фрейд, фрейдомарксизм, Э. Фромм, Э. К. Эриксон**
Стрелков, Владимир **А. Камю, Ж-П. Сартр, страх**
Тавризян, Гаяне **Й. Хейзинга, О. Шпенглер**
Тимофеева, Оксана **Ж. Батай, гетерогенность**
Федотова, Валентина **социальная философия**
Фетисов, Максим **homo sacer, П. Бергер, биовласть, К. Мангейм, массы, новые левые, общество спектакля, повседневность, тоталитаризм, А. Шюц**
Филатов, Владимир **П.У. Бриджмен, Венский кружок, джастификация, другие сознания, когнитивная наука, конвенционализм, Дж. Г. Мид, натурализованная эпистемология, натурализм,**

НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО, НОМИНАЛИЗМ, ОБЪЯСНЕНИЕ, ПЕРСПЕКТИВИЗМ, ПОЗИТИВИЗМ, Г. РАЙЛ, СЦИЕНТИЗМ И АНТИСЦИЕНТИЗМ, УНИФИЦИРОВАННАЯ НАУКА, ФИЗИКАЛИЗМ, ФИНАЛИЗАЦИЯ НАУКИ, ФИНИТИЗМ, ФУНДАМЕНТАЛИЗМ И АНТИФУНДАМЕНТАЛИЗМ, ЭГОЦЕНТРИЧЕСКИЙ ПРЕДИКАТ, М. ШЛИК

Филатов, Илья САМОСБЫВАЮЩЕЕСЯ ПРОРОЧЕСТВО, Ф.А. ФОН ХАЙЕК

Филиппов, Александр Н. ЛУМАН, К. ШМИТТ

Чалый, Вадим АНАЛИТИЧЕСКОЕ КАНТИАНСТВО, П. СТРОСОН

Черняк, Владимир П. ДЮЭМ, ДЮЭМА-КУАЙНА ТЕЗИС, А. КОЙРЭ

Чубаров, Игорь СИНГУЛЯРНОСТЬ

иностранные авторы

Айзеле, Роман (Roman Eisele) МЕТАФИЗИКА, ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Блеха, Иван (Ivan Blecha) Я. ПАТОЧКА

Болькен, Айке (Eike Bohlken) АКСИОЛОГИЯ, ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, НЕОКАНТИАНСТВО, КОММУНИКАЦИЯ

Бояновски, Йохен (Jochen Bojanowski) К.-О. АПЕЛЬ, БЛАГО, ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ

Брантль, Дирк (Dirk Brantl) ПРАВОВОЙ ПОЗИТИВИЗМ, ЦЕННОСТЬ

Визмюллер, Михаель (Michael Wiesmüller) Л. АЛЬТЮССЕР

Линднер, Михаэль (Michael Lindner) ЭМОЦИИ

Мархарт, Оливер (Oliver Marchart) К. ЛЕФОР, ИДЕОЛОГИЯ

Мерле, Ян Христиан (J. Chr. Merle) Р. НОЗИК

Михаэль, Джон (John Michael) ПРАГМАТИЗМ, НЕОПРАГМАТИЗМ

Нанси, Жан-Люк (Jean-Luc Nancy) *самоизложение*

Невен, Альберт (Albert Newen) АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Оберауэр, Александер (Alexander Oberauer) НЕОГЕГЕЛЯНСТВО

Пинцани, Алессандро (Alessandro Pinzani) Ю. ХАБЕРМАС

Пирхер, Вольфганг (Wolfgang Pircher) ПИСЬМО

Рауэр, Константин (Constantin Rauer) МИР, К. ЯСПЕРС

Тамм, Саша (Sasha Tamm) Р. ДАРЕНДОРФ

Тейлор Чарльз (Charles Taylor) *самоизложение*

Тулмин, Стивен (Stephen Toulmin) *самоизложение*

Фигаль, Гюнтер (Günter Figal) Э. ЮНГЕР

Фосгерау, Готфрид (Gottfried Vosgerau) СЕМИОТИКА, ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА

Хеффе, Отфрид (Otfried Höffe) ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА, ЭТИКА, НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ, Дж. РОЛЗ, РЕШЕНИЕ, СВОБОДА, СПРАВЕДЛИВОСТЬ, СЧАСТЬЕ

Хофман, Вера (Vera Hofmann) Г.ФРЕГЕ

Хофманн, Франк (Frank Hofmann) ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА, СЕМАНТИКА

Хюбель, Томас (Tomas Hübel) В. БЕНЬЯМИН

Циль, Рюдигер (Ruediger Zill) Н. ЭЛИАС

Цинк, Александра (Alexandra Zinck) НАДЕЖДА, ИНТЕРАКЦИЯ

Шмид, Вильгельм (Wilhelm Schmid) М.ФУКО

Шнайдер, Ульрих-Йоханнес (Ulrich Johannes Schneider) АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ, ГЕНЕАЛОГИЯ ВЛАСТИ, ДИСКУРС

Шредер, Вольфганг (Wolfgang Schröder) ЛЕГИТИМНОСТЬ, МОРАЛЬНОСТЬ И ЛЕГАЛЬНОСТЬ

Эни, Ханс-Йорг (Hans Jörg Ehni) ЗЛО

переводчики

Бросова, Наталья Г. ФРЕГЕ, МЕТАФИЗИКА, ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ, ИНТЕРАКЦИЯ, ЦЕННОСТЬ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Голобородько, Денис ПРАВОВОЙ ПОЗИТИВИЗМ, КОММУНИКАЦИЯ

Жаворонков, Алексей ТЕОРИЯ ДЕЙСТВИЯ, ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, НЕОАРИСТОТЕЛИЗМ, АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, Р. НОЗИК, ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА, ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ГОСУДАРСТВА, СЕМИОТИКА, СЕМАНТИКА, ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

Иваненко, Александр С.Э. ТУЛМИН, Ч. ТЕЙЛОР

Кильдюшов, Олег ДИСКУРС, Ю. ХАБЕРМАС, ЗЛО, АРХЕОЛОГИЯ ЗНАНИЯ, ГЕНЕАЛОГИЯ ВЛАСТИ

Малахов, Владимир К.-О. АПЕЛЬ, Р. ДАРЕНДОРФ, Ж.-Л. НАНСИ, ЦЕННОСТЬ

Малахова, Алена В. БЕНЬЯМИН, Я. ПАТОЧКА, М. ФУКО, ПРАГМАТИЗМ, НЕОПРАГМАТИЗМ, К. ЯСПЕРС, Л. АЛЬТЮССЕР, ИДЕОЛОГИЯ, К. ЛЕФОР, ПИСЬМО, Н. ЭЛИАС

Михайловский, Александр Э. ЮНГЕР

Ознобкина, Елена БЛАГО, НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО, АКСИОЛОГИЯ, НЕОКАНТИАНСТВО, НАДЕЖДА, ЛЕГИТИМНОСТЬ, МОРАЛЬНОСТЬ И ЛЕГАЛЬНОСТЬ

Сидельник, Владимир Дж. РОЛЗ, СПРАВЕДЛИВОСТЬ, РЕШЕНИЕ, МИР, ЭТИКА, СВОБОДА, ЭМОЦИИ, СЧАСТЬЕ

Современная западная философия.
Энциклопедический словарь

редакторы
Е.Ознобкина
А.Жаворонков
главный редактор издательства
И. Эбаноидзе
дизайн и вёрстка
И. Бернштейн

корректор
Т. Смирнова
подготовка указателя
Р. Дименштейн

Подписано в печать 31.07.2008.
Формат 84 108/16. Бумага офсетная.
Гарнитура CharterC.
Печать офсетная. Тираж 1500 экз.
Заказ № 2929

При участии ООО «ЭМПРЕЗА»

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати».
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14