

Становление современной философско-гуманитарной парадигмы



Аганов О.Д.

кандидат философских наук,
 доцент Нижнекамского филиала
 Института экономики, управления и права (г. Казань)

В 20 – 30 гг. XX в. произошла смена философско-гуманитарной парадигмы. Сущность этой интеллектуальной революции (Ф. Розенцвейг, О. Розенток – Хюсси, М. Бубер, М. Хайдеггер, М.М. Бахтин, Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев) состояла в радикальном переходе от «мира науки» к «миру жизни». Возникший в ее недрах дискурс социальной философии позволяет понять событийность, ситуативность и креативную демиургичность социально-исторического бытия, а также преодолеть одномерные трактовки общества представителями экономического, политического, психоаналитического детерминизма.

Символом ушедшего XX в. для философии стал онтологический поворот, тесно связанный с поворотом в сторону социальной философии, поскольку «важно было ответить на вопросы, кто воспроизводит и выстраивает формы бытия, в каких субъектных взаимодействиях и ситуациях они воспроизводятся, изменяются, проектируются и конструируются» [2, С. 61]. Согласно В.Е. Кемерову, все повороты философии XX столетия, так или иначе, сходятся в «фокусе» социально-философской работы, потому что «слово и дело» философии в современном обществе в значительной мере оказывается социальной философией – по предмету, интенциям, обоснованиям.

Культурология, религиоведение, гуманистическая психология, политология, расширяющийся комплекс социологических дисциплин и дискурсов также являются символом нарастания темы социального начала в этих областях научного познания, поскольку подходы начала XX в., связанные с экстраполяцией естественнонаучной парадигмы на общество, исчерпали себя уже к его середине. Например, религия в теории религии бралась не как самостоятельный объект исследования, а как предмет приложения исследовательских методов, пришедших из иных сфер. В итоге

религия оставалась за кадром, не исследовался «механизм» религии как социокультурной формы, способа исторического бытия отдельных народов, государств, личности. Теория религии превратилась в некий вклад экстраполяций в сферу религии. Ярким выражением такого подхода стала «привязка» теории бессознательного З. Фрейда к религии.

Однако к середине XX в. стал осознаваться непреложный факт, что все многообразные сферы культуры, вся «громада», обозначаемая как общественно-экономическая формация или цивилизация, суть реальные отношения, «плазма», где институализируется вся жизнь человеческого рода. Осознанию многообразия общественных практик послужил анализ пластов повседневности, обращение к традиционным формам бытия и мышления, предпринятое в рамках философии культуры и исторической науки (школа «Анналов»). Погружение общественнознания в мир повседневности вызвало массу эффектов, в частности, усилило позиции критиков научной рациональности, феноменологов и психологов, настаивающих на непосредственном переживании жизни «здесь и сейчас». Однако более важным для самого научного общественнознания стала конкретизация его взглядов на мир пов-

седневности, отображение «по ходу своего погружения в обыденность» многообразия этого мира, его неоднородности, несводимости к некоей абстрактной характеристике [3, С. 63].

В. Л. Махлин считает, что в 20–30 гг. XX в. произошла смена философско-гуманитарной парадигмы, значение которой мы не осознали до сих пор. Сущность этой интеллектуальной революции состояла в радикальном переходе от «мира науки» к «миру жизни». Мыслители этой эпохи поняли, что «мы живем не чтобы мыслить, а наоборот, мыслим, чтобы выжить» [7, С. 245]. Однако, поскольку это было время доминирования позитивизма, данный поворот был мало кем замечен и понят. Тем более, что эпицентром выступили Германия и Россия, находившиеся в то время в сложной исторической ситуации выбора дальнейшего развития. В Германии это были Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, М. Бубер, Х. Плеснер, М. Шеллер, М. Хайдеггер, Г. Гадамер; в России – братья Н.М. Бахтин и М.М. Бахтин, Г.Г. Шпет, А.Ф. Лосев, М. Лифшиц.

Предпосылки для теоретико-методологической революции в философии складывались на протяжении всего XIX века в рамках критики немецкого классического идеализма, а вместе с ним и всего проекта новоевропейской философии. Это философия жизни Ф. Ницше, В. Дильтея, неокантианство Баденской и Марбургской школы, феноменологический поворот Э. Гуссерля. И все же между философами 20 гг. XX в. и философами второй половины XIX – начала XX вв. водоразделом лежала Первая мировая война (1914–1918 гг.), серия революций и гражданская война. Горнило Первой мировой сожгло многие мифы высокой рациональности и Просвещения, впервые именно на этой войне был поставлен вопрос о цене научного знания и технического прогресса. Неслучайно господствующим мировоззрением эпохи 20–30 гг. стал экзистенциализм, а ее мироощущением – пессимизм. Что касается последующего развития идей, предложенных М. Хайдеггером и М.М. Бахтиным, М. Бубером и М. Шеллером, то время начала их понимания наступило только в 60–80 гг.

«Отцы и дети» эпохи 20 гг. XX в. были разделены опытом Первой мировой, и истоки непонимания, имевшиеся между Э. Гуссерлем

и М. Хайдеггером, между Н.А. Бердяевым и Г.Г. Шпетом, лежали в этой плоскости. Поколение 20–30-летних иначе восприняло все эти поворотные события. Для них это было рождением нового мира, новых возможностей, новым возрождением: «Но нам теперь, сейчас не реставрации нужны, а Ренессанс» [6, С. 190]. Для них мир после в 20 гг. XX в. – это ситуация преобразования, вся состоящая из предвосхищения образа человеческого, который необходимо претворить, пребывать в нем. Неслучайно поэтому молодой М. М. Бахтин пишет «Философию поступка», где поступок представлен как событие, организующее социальное пространство-время и одновременно конституирующее жизненный путь человека как личности.

Конституирование поля предметности новой философско-гуманитарной парадигмы происходит в иных средах, чем философия – это эстетика, филология, социальная работа, искусствоведение и т.д., но во всех случаях это область пребывания. Все они, по словам О. Розенштока-Хюсси, не чистые мыслители, а мышление для них – это средство выжить. Может быть, именно в 20 гг. наступило осознание того, насколько глубока метафизическая пропасть между социальными и гуманитарными науками, или, правильнее говоря, способами конституирования социального и гуманитарного знания.

Социальное – это знание об обществе как форме бытия человеческого рода, а гуманитарное – это знание о бытии человека в социальных структурах и формах. Иными словами, социальное знание в большей мере – это знание, относящееся к структурам, взятым как трансцендентальные объекты по отношению к человеку. Гуманитарное знание – это тип знания, исходящего из личности, несущего на себе печать ее волеизъявления. Это всегда манифестация, не только описывающая и объясняющая сущее, но и задающая контуры должного.

Проведенная М. Хайдеггером критика всей метафизики Нового времени намечает абрис социально-философского подхода к проблематике бытия. «Ход» М. Хайдеггера отразил факт неповторимости бытия человеческого рода, экзистенциальных модусов присутствия в мире

(озабоченности, ужаса–страха, интенций и т. д.). Иначе говоря, немецкий мыслитель в своей онтологии идет не от готовых, предустановленных структур, а от их творца, создателя.

Крушение империй, выход на сцену бывших колоний, сдвинувшаяся архитектура общественного бытия заставила в XX в. задуматься об ином восприятии истории, о форме идентификации и самоидентификации каждого в потоке исторического развития. Сам ход исторического развития буквально смел все ставшие классическими метафизические картины общества, поставил вопрос о выработке адекватной методологии, категориального аппарата, широкой и гибкой концептуальной модели общественного целого.

Итак, человек как субъект и объект родовых сил, человеческий род в своих конкретных формах взаимоотношений предстал перед изумленным взором тех, кто видел в истории лишь структуры. Образ этого человека был туманен – хам, масса, человек с ружьем, рабочий и т.д. Но при всем том это были люди, стремившиеся обрести себя, закрепить нечто за собой, любым способом осуществить себя.

Великая заслуга философов начала XX столетия в том, что они достойно «похоронили» обветшалые догматы и иллюзии новейшей европейской философии. Исторические коллизии XX в. показали, насколько важна роль философа в конституировании исторического бытия как со-бытия. В.С. Библер в своем манифесте – введении в XXI в. писал, что онтология, предположенная логикой XX в., есть онтология «взаимоперехода многообразных форм и актуализаций бесконечно возможного бытия. Срединное «есть» этой онтологии означает, что бытие сегодня «это точка взаимообоснования и «трандукции» всей полифонии тех форм бытия, что актуализируются разумами «эйдетическим» и «причащающим», «познающим» и современным, западным и восточным, и в логической перспективе – всеми бесконечно возможными (а не только исторически наличными) формами (актуализациями) всеобщего бытия» [1, С. 396].

Таким образом, задача философии видится в построении социально-философской концепции становящегося бытия, где человек не окажется за бортом и онтология не будет за-

циклена на физикалистских теориях материи. В.Е. Кемеров будущее видит в создании антиредукционистской социальной онтологии, основанной на принципах проблематизации, динамизации, персонализации социальных форм, а также метода выведения из контекста полисубъективной социальности. Более того, подобная онтология «обнаруживается как создание субъектов, как схема или схема схем, характеризующая, поддерживающая, воспроизводящая связи бытия» [4, С. 77]. Последнее особенно важно, ибо вне осознания конституирования определенной социальной модели теряется важнейший атрибут социального бытия, а именно интерпретационность. Важно понять, что в процессах коммуникации соотносятся различные интерпретации, образуется герменевтическое поле диалога, вырабатываются определенные формы общественного сознания. Эпистемологическая сторона подобного проекта онтологии ориентирована на выявление специфики объектов, «неизвестное становится известным не за счет сведения его к заранее сформулированным классификациям и типизациям, а за счет выявления особого, присущего ему способа бытия». Это не лишает социальное познание объективности, не делает его менее рациональным. Оно лишь выражает его важную особенность – постижение социального объекта «начинается с момента установления отличия объекта от других объектов и разворачивается как выяснение специфической логики его бытия» [4, С. 77].

Логика такого процесса не априорна – это логика различия, логика конкретно образующейся полисубъектности. Как показывают исследования, в логике радикальной социальной онтологии общее и особенное являются двумя равномошными сторонами бытия социума. Социальная логика есть не только логика вещей, но и логика становления, динамическая сторона социальной полисубъектности. Подобное слияние конституирует синергичное понимание места и роли процесса интерпретации в становлении и бытии социальных институтов и личности каждого человека.

Иными словами, общество представляет собой динамически развивающуюся целостность людей, состоящую из множества связей и отношений по поводу производства и вос-

производства бытия человеческого рода, тесно связанную с осмыслением становящихся отношений, включающую идентификацию и самоидентификацию своих творцов и участников. Общество в энергийной, процессуальной парадигме мышления – это совокупность энергий, воплощаемых различными субъектами в рамках созидания определенных условий для совместного бытия. Совокупность подобных энергий и образует жизненный мир эпохи, задает векторы осуществления и пребывания в определенной социокультурной ситуации. Энергийность подобного дискурса задается и поддерживается, развивается в рамках диалога, публичной речи, говорения, декларации, манифестации.

Выявление в социальном бытии энергийной и виртуальной областей выводит исследователя на целостное синергийное рассмотрение социального бытия. При изучении политической, экономической, социокультурной ситуации он обретает возможность изучать социальные события – от первоимпульсов, конституирующих его прообраз, до процессов воплощения, изменения и трансформаций интенций возможных субъектов. «Энергийное-виртуальное – эссенциальное» образуют триединство возможностей, интенций и воплощений, позволяя воспринимать социальное бытие не как нагромождение социальных структур и институций, а как живую деятельность, где реализуются проекты, интересы людей. В.А. Конев, обозначая контуры социально-философских концепций, отмечает, что особенность человеческого (социального) мира заключается в том, «что бытие этого мира есть дело самого человека», а всякая онтология этого мира – «это знание о бытии, возникающем благодаря энергии человеческого деяния, это выяснение оснований данного бытия как свершения, события. Это выяснение есть критический анализ, есть философская критика бытия человека, «дискурс энергий», а не «дискурс сущности» [5].

С точки зрения дискурса энергий социальная философия может выступать в трех ипостасях:

– как способ философского раскрытия смысла, структуры и конститутивных особенностей самой универсальной способности быть;

– как разработка возможных онтологий социального бытия с позиций культуры, политики, хозяйствования, образования, пола и т.д.;

– как философская критика оснований социальных идеалов.

Во всех трех проявлениях социальная философия становится значимой для осмысления развития цивилизации: «Критика способности быть открывает онтологические основания возможности цивилизационного существования человеческого мира; критика социальной действительности раскрывает возможности типологического существования цивилизации, а критика оснований социальных идеалов может раскрыть возможности будущего цивилизации» [5].

Социальная философия, вбирая в себя идею синергии, идею становящегося в пространстве-времени человеческого рода, своими усилиями создающего неприродную, неестественную реальность, отходит тем самым от навязанной естествознанием модели объяснения общественно-исторического бытия. В то же время, принимая в расчет событийность, ситуативность, спонтанность и креативную демиургичность социально-исторического бытия, социальная философия преодолевает одномерность трактовок общества представителями экономического, политического, психоаналитического и иного детерминизма.

Литература:

1. Библер, В.С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XXI век. – М., 1990. С. 396.
2. Кемеров, В.Е. Меняющаяся роль социальной философии и антиредукционистские стратегии // Вопросы философии, 2006, №2, С. 61.
3. Кемеров, В.Е. Указ. соч., С. 63.
4. Кемеров, В.Е. Указ. соч., С. 77.
5. Конев, В.А. Социальная философия как критика способности быть. // <http://www.religate.ru/article/18072.htm>
6. Махлин, В.Л. Тайна филологов / Сб. «Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М., 2006. С. 190.
7. Ортега – и – Гассет, Х. Дегуманизация искусства. Эссе о литературе и искусстве. – М., 1991. С. 245.