

Петрушенко В. Л., Петрушенко В. Л., Petrushenko V. L.

ФИЛОСОФИЯ СЕГОДНЯ: СОСТОЯНИЕ, ТРЕВОГИ И ПРОГНОЗЫ

ФІЛОСОФІЯ СЬОГОДНІ: СТАН, ТРИВОГИ ТА ПРОГНОЗИ

PHILOSOPHY TODAY: STATE, DISTURBS, FORECASTS

В статье утверждается, что основные тенденции в развитии современной философии могут быть обозначены как прощание с матрицами и стандартами мышления классической философии. И хотя разрыв с классикой относят к XIX веку, некоторые тезисы постмодернизма, общие итоги лингвистического поворота в философии XX века действительно способствуют осуществлению такого прощания и переходу на позиции «новой антропологии» и «нового гуманизма» только сейчас.

Ключевые слова: постмодернизм, неклассическая философия, новая антропология, новый гуманизм.

У статті стверджується, що основні тенденції розвитку сучасної філософії можуть бути позначені як прощання із матрицями та стандартами мислення класичної філософії. І хоча розрив із класикою відносять до XIX ст., деякі тези постмодернізму, загальні результати лінгвістичного повороту у філософії XX ст. дійсно сприяють здійсненню такого прощання і переходу на позиції «нової антропології» та «нового гуманізму» лише зараз.

Ключові слова: постмодернізм, некласична філософія, нова антропологія, новий гуманізм.

The article affirms, that the main tendencies in the development of contemporary philosophy can be designated as farewell to matrices and standards of thinking, which are connected with the classical philosophy. In spite of the fact, that the rupture between the classical and contemporary philosophy is removed usually to the XIX century, some thesis's of the postmodern philosophy, common results of the linguistic turn in the philosophy of XX century really assist to the fulfillment of this farewell and to transition to the position of «the new anthropology» and «the new humanism» quite now.

Key words: postmodern philosophy, non-classical philosophy, new anthropology, new humanism.

Что сегодня происходит с философией? Оправданы ли суждения про ее смерть? Каков вообще ее сегодняшний социальный статус и статус ее в культуре? – Вот, вероятно, те вопросы, которые могут лежать в подоснове

всякого современного рассуждения о философии. Иными словами, сделать вид, что их нет или что они нас не затрагивают – это равнозначно тому, чтобы по прежнему не замечать той экзистенциальной пустоты и неукоренности, которая сопровождает сегодняшнее понимание человека. Философия сущностно связана как с этой антропологической безосновностью, так и с безосновностью собственного современного самопроявления.

Стоит обратить внимание на то, что в обращении ЮНЕСКО по поводу учреждения Всемирного дня философии речь идет о «практической философии». На это можно было бы посмотреть с пониманием: мол, в условиях, когда в обществе за все надо платить, философия также должна стать практической и приносить некоторые реально ощутимые плоды. Не исключено, что со временем будут разработаны некоторые таблицы и критерии для определения практической эффективности практической же философии. Все бы хорошо, но...

Во-первых, такой подход к философии чреват превращением ее в некоторый род этикетки или «брендового ярлыка», который, будучи прицепленным к чему-то, как бы засвидетельствует сорт и качество. Такое «употребление» философии уже кое-где и кое в чем замечается. Чего только стоит решение любому дебютанту в науке присваивать степень «доктора философии» (хотя, слава Богу, что не «доктора медицины»), не обращая ни малейшего внимания на состояние и традиции отечественного образования. В наши дни нередко можно слышать словесные обороты, легко сопрягающие философию с чем угодно, например: «философия нашего решения», «философия этой новации», «философия бизнес-проекта», «философия монетарной политики» и даже «философия сексуальных отношений». Мол-де, поверьте, если здесь приклеено слово «философия», то все серьезно и все по первому разряду!

Во-вторых – а это, пожалуй, почти что еще раз «во-первых», нет и не может быть никакой практической философии без философии теоретической или, если хотите, спекулятивной. Философия родилась отнюдь не из стремлений что-то выиграть в конкурентных противостояниях на поприще практических интересов, а из желания человека осмотреться в своей жизненной, экзистенциальной и онтологической ситуации. Что, несколько иными словами, можно выразить и как желание привести человека в состояние жизненной вменяемости, к осознанию оснований и возможностей человеческой свободы – прежде всего и по-преимуществу – как свободы своего жизненного самоопределения. Всякая практическая философия, не имеющая своих корней в этой первичной интенции философии, грозит вылиться в очередное освидетельствование человеческой слабой или полной невменяемости и фатальной склонности к онтологической порче всего и вся.

Итак, что происходит сегодня с философией? Из чего она сегодня исходит и каково ее жизненное состояние? – На мой взгляд, который может быть оправдан, с одной стороны, разворачиванием аргументов, а, с другой стороны, – интенцией на только что обозначенные исходные начала и основания философии, современная философия переживает в состоянии такого изменения, которое может быть обозначено как *прощание с матрицами и парадигмами классической*, то есть переданной и освященной традицией философии, преимущественно европейской. Возможно, это явление не фронтальное (что, впрочем, свидетельствует, скорее в пользу сказанного, нежели против него), возможно, речь идет о тенденциях, которые, подобно ручейкам или отдельным водным струям, еще только имеют шанс составить заметное русло, но вряд ли можно не обратить на них внимание. Итак, что имеется в виду, когда заявляется о прощании современной философии с матрицами классики?

Напомню хрестоматийно известное положение о том, что прощание с классической философией и, соответственно, зарождение неклассической связывается с концом немецкой классической философии и появлением на горизонте интеллектуальной жизни таких фигур, как А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, О. Конт, Ф. Ницше и других [см.: 5]. Поэтому поневоле возникает первое недоумение, вызываемое только что озвученным положением: разве не тогда, в период между 30-ми и 60-ми годами XIX века, уже совершается прощание с классикой? Разве творчество названных мной философов и мыслителей не рассматривается как бунт против классики, в чем-то похожий на бунт против канонов академической живописи, осуществленный примерно в это же время прерафаэлитами в Англии и импрессионистами во Франции? – И действительно, мы помним те дерзкие тезисы и положения, которыми сопровождался отказ от традиций и канонов предшествующей философии в иррационализме, позитивизме, марксизме, «философии жизни». Это действительно был бунт, но в свете сегодняшних изменений в философии и их вдумчивых осмыслений его можно назвать «бунтом на коленях». Напомню такие, например, факты, как то, что, работая над своей докторской диссертацией, К. Маркс пытался разрешить один главный и сакраментальный вопрос: «Как возможна философия после Гегеля?» «Капитал» был задуман К. Марксом как конструкция, которая должна была превзойти грандиозную систему гегелевской философии. А. Шопенгауэр, ниспровергая классическую и все ту же гегелевскую философию, строил своей труд «Мир как воля и представление» по канонам классической философии, стремясь превзойти те известные категории и краеугольные положения, которые выработала классика. Характерным является также пример О. Конта, который не только разворачивал «систему» своей позитивной философии, но даже претендовал на создание

новой народной религии. С. Кьеркегор в своих работах демонстрировал образцы блестящего владения диалектическим, то есть противоречиво-парадоксальным мышлением с явными заимствованиями схем диалектических пассажей все у того же Г. Гегеля. Даже «переоценщик всей ценностей» Ф. Ницше неоднократно претендовал в своих работах на роль морального и духовного наставника человечества, в том числе – и с претензией на новую религиозность. Еще более показательными в этом плане предстают те разновидности неклассической философии, которые фигурируют с предлогом «нео-»: неокантианцы, неогегельянцы, неотомисты; они переделывали строение классики на ее же собственном фундаменте. Таким образом, тот бунт и тот разрыв с классической философией, который состоялся в первой половине XIX века, хотя и носил достаточно радикальный характер, на самом деле осуществлялся все еще в идейном и методологическом шлейфе классики.

Более решительное освобождение от ее опеки и влияния в XX веке происходило в значительной степени под воздействием того явления, которое получило название *философского постмодернизма*. Перемены, которые в целом рассматривались и рассматриваются в наше время как отказ от эпохи модерна, получили наименование постмодерна, также как определенного исторического времени. Его приход и его характеристики анализировались уже А. Тойнби в середине 40-х годов прошлого столетия, в то время, как идейное наполнение этого времени получило наименование постмодернизма. Сам термин впервые профигурировал у Р. Ранвица еще в 1917 году, на признание и распространение получил только в 70-е годы [8, с. 601]. Проявлениям постмодернизма в философии предшествовал так называемый «лингвистический поворот», осуществление которого обозначается временем приблизительно с периода первой декады XX столетия по конец тридцатых годов. Именно в это время стараниями Б. Рассела, Л. Витгенштейна, представителей венского кружка, некоторых членов Львовско-Варшавской философской школы, а также тех лиц, с которыми связывают начала аналитической философии, некоторых идей структурализма, а также утверждений М. Хайдеггера, к которым он пришел после известного поворота в своем творчестве, утвердилось убеждение в том, что именно язык, несколько шире – знаково-символические формы, является первой реальностью, с которой имеет дело человек [4, с. 421]. Никакая реальность, если она не представлена в знаково-лингвистической форме, не доступна человеку, остается для него немой или вообще отсутствующей. Если это положение может показаться вполне безобидным, то его конкретное развитие уже утрачивает претензию на невинность. Например, известные положения «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна, производящего и по сегодняшний день на кое-какие умы магическое воздействие, по сути дела, вводят в оборот и тщатся узаконить

ситуацию, которую, на мой взгляд, можно обозначить как «замкнутый лингвистический круг» (по аналогии с известными «логическим» и «герменевтическим кругом»): автор трактата утверждал, что языковое образование (или сообщение) отсылает только к другим знаковым образованиям; прорыв к тому, что называется реальностью (объективной или субъективной), невозможен. Структура мира и структура предложений языка в основном совпадают, и притом именно структуры предложений являются ключом к восприятию структуры мира, а, точнее, того, что привычно называют миром. Кто, собственно, пишет тексты, и кто их читает, судя по всему, творцов лингвистического поворота просто не интересовало. Человека, который при этом оказывался вообще вне исполнения своей судьбы, Л. Витгенштейн частично попытался реабилитировать в дальнейших суждениях в так называемой «теории языковых игр». Ясно, что, стоя на таких позициях, уже нельзя претендовать на конкуренцию с философской классикой; по сути, соревновательность с ней становится уже не соревнованием творений, а соревнованием тщеславий.

Вторая струя, влившаяся в освобождение философии от цепких объятий классики, – это суждения целой серии философов и мыслителей на тот счет, что моральные нормы и требования носят ситуативный характер, а отнюдь не являются чем-то предзаданным и неизменным в своих исходных значениях (Ж.-П. Сартр [9, с. 230 – 232], Ж. Батай, А. Бадью [1, с. 34] и др.). Постмодернизм принял эти положения, но значительно радикализировал их и ввел в новый контекст. Одно из известных положений постмодернизма касается стирания граней между разными типами дискурса и направлениями познания. Такое стирание базировалось на утверждении невозможности какой бы то ни было референции знаковых и текстовых сообщений по той простой причине, что господство знаков в системе человеческой жизнедеятельности породили такое количество их наслоений, которое окончательно отдалило их от того, что можно было бы считать реальностью. В представлении Ж. Бодрийера, в современной культуре знаки указывают на иные знаки, а не на некую первичную по отношению к ним реальность. Вследствие этого оперирование знаками происходит не на основе отсылки к реальности, а на основе личных ценностных установок и предпочтений [3, с. 206–207, 210–213]. Поэтому становится неоправданной претензия на правильное или неправильное прочтение некоторого текста или знакового сообщения: все прочтения оказываются равнозначными в силу их одинаковой оторванности от устойчивой и открытой для любого обозрения реальности, которая должна была бы быть в ценностном и субъективном плане нейтральной. Из таких утверждений следует ориентация современной философии на нарративистику – рассмотрение текстовых образований как разновидностей некоторого типа

повествования, рассказа. С другой стороны, это приводит к убеждению в несостоятельности проведения резких и оправданных границ между разными типами дискурса и к утверждению так называемого антидемаркационизма – требованию стирания границ и настаиванию на том, что между наукой, литературой (в широком смысле слова – Р. Рорти), мифом (преданием), сакральным текстом и некими нормативными законоположениями не существует качественного отличия (П. Фейерабенд).

Известны также и тезисы, выдвигаемые постмодернистами с целью пересмотра традиционного понимания субъекта: субъект перестает рассматриваться в качестве чего-то, обладающего первичной очевидностью и достоверностью, а начинает растворяться в разнообразных социальных и культурно-исторических структурах [6, с. 642–645, 694, 724]. В некоторых социальных ситуациях человек мыслит от, например, служебной необходимости, в иных – от норм семейного этикета, в следующей иной – как оппозиционер государства и пр. Можно ли собрать все эти «от» и свести их к некоторому единому производящему центру? – Представители постмодернизма в этом всерьез сомневаются. Их аргументы оказываются достаточно убедительными для того, чтобы можно было от них просто отмахнуться.

Можно было бы коснуться и иных положений и тезисов философского постмодернизма, однако наша задача в данном случае заключается в том, чтобы: (1) засвидетельствовать, что философский постмодернизм – пусть иногда в неоправданно резкой и эпатирующей форме – очертил те слабые места и стороны в современном философствовании, которые подрывают тотальное приятие и некритическое отношение к устоям и тезисам классической философии; (2) еще раз заставить задуматься не над формой, а над существом претензий, заявляемых постмодернистами, в которых, на мой взгляд, достаточно очевидно просматривается то, что только слепая приверженность красивым, поучительным и патетическим утверждениям философской классики мешает сегодня серьезным мыслителям вступить в диалог с реальностью, а не с ее образами, представленными в матрицах и парадигмах классики. Возможен ли такой диалог вообще?

Поставленный в такой форме вопрос может вызвать ироническую усмешку: в наш век, отравленный скептицизмом и релятивизмом, быть может, стоило бы вообще забыть о подобных вопросах. Однако тот факт, что любая данность предстает перед человеком только в формах его субъективного восприятия и мышления, не свидетельствует о тотальной субъективности последних. При всем том, что любые понятия, как конструкции нашего ума, могут быть подвергнуты различным предметным интерпретациям и, соответственно, наполнены разным содержанием, они всегда прочерчивают некоторые разграничительные линии в предметном поле нашего созерцания,

которые так или иначе признаются и утверждаются (возможно, с некоторыми смещениями) в любых интерпретациях. Во-вторых, нашим понятиям свойственна объективация как отнесение их к чему-то, а не остановка на том, что они указывают в их произнесении и употреблении только на самих себя. Но, главное заключается в том, что как сами наши понятия, так и их употребления так или иначе замыкаются на человека, на его познание и самопонимание. И в свете тех сдвигов, которые были отмечены выше как симптомы прощания с классической философией, остановим внимание как на изменениях в современном понимании человека, так и на новых акцентах в понимании понятия как формы познания и его инструментального содержания.

Что касается понятия, то, конечно, сегодняшняя его трактовка далека от гегелевской, которая рассматривала философствование как мышление в понятиях, а последние – как непосредственное выражение тотальности сущностных характеристик реальных явлений. В классическом понимании понятие охватывает явление, концентрирует и фокусирует его сущностные характеристики; предполагалось, что движение мысли в предметном содержании понятия совпадает в сущностных чертах с бытийным движением самого явления. Коль скоро оказывается, что у нас нет никаких убедительных способов сопоставить интеллектуальные конструкции с «самим реальным положением дел», то конструктивные составляющие предметного содержания понятия могут сегодня восприниматься нами как то, что может представлять собой только формы выражения внутренних установок и интенций сознания. Это не значит, что роль таких форм мгновенно обесценивается; напротив, будучи вписанными в структуры проявлений человеческой жизненной активности и человеческой жизнедеятельности, они указывают как бы на некоторые границы, обязательные для учета в рамках последних, а содержательные элементы, относимые нами к предметному содержанию понятий, теперь оказываются как бы соотнесенными и лишь согласованными с указанными границами (не обладая при этом никаким императивным или единственно правильным содержанием). Такое понимание понятий оказывается оправданным и возможным только в контексте нового понимания человека, которое мы можем условно обозначить как «новая антропология».

Что такое новая антропология? Она формируется в значительной степени за счет преодоления известных альтернативных подходов к пониманию человека, которые фигурировали в традиционной философии: речь идет о противостоянии социологизма и биологизаторства, креационизма и эволюционизма, нативизма и биологической неспециализированности человека. Новая антропология пытается непротиворечиво снять данные альтернативы, представив новый вариант их синтеза. В частности, речь идет о том, что в некоторых современных исследованиях когнитивного плана

получены достаточно достоверные данные о том, что структуры языковой деятельности [12, с. 41, 70–71], базовые нейрофизиологические механизмы [7, с. 160, 162, 168], когнитивные способности [11, с. 210–213], некоторые формы социальности и социального поведения являются врожденными. Признание именно такого характера исходных свойств и способностей живого человеческого существа совершенно не свидетельствует о генетической запрограммированности человека и его моральной безответственности. Должен представляться вполне очевидным тот факт, что при определенных органических недостатках и отклонениях в организме человека он не сможет стать полноценной единицей социально-культурных процессов, а при патологических сбоях – даже не сможет в них включиться. Признание врожденного характера базовых природных человеческих способностей указывает лишь на то, что человек в своем органическом существе и составе должен иметь структуры и органы, позволяющие ему приобретать навыки осуществления человеческой социально-культурной жизнедеятельности, познания, языковой деятельности, способов и приемов человеческого общения и иметь возможность развиваться и совершенствоваться в определенных направлениях человеческой самореализации. Без получения вместе со своим организмом таких способностей и, соответственно, предоставляемых ими возможностей и перспектив, человек просто не станет человеком в тех проявлениях и объемах, которые мы связываем с его статусом. Однако вопрос о том, с каким именно социально-культурным содержанием соединятся в конкретном человеке такие базовые органические способности, что станет конкретным импульсом к их активизации и последующей модификации, остается открытым и в значительной (почти в бесконечной) степени вариативным. Человек может и не открыть в себе определенных способностей и некоторых предрасположенностей, заданных ему его живой органической конституцией, а открыв, может их не реализовать или пытаться реализовать неадекватно. Конкретное соединение базовых природных характеристик и способностей человека с социально-культурными формами, содержаниями и обретениями остается и достаточно проблематичным, и зависимым от колоссального количества факторов, в том числе – и совершенно случайных.

И все же: когда в некотором варианте это произойдет, то есть определенным образом соединятся между собой природно-космические базисные характеристики человека с его социально-культурной антропностью, когда человек состоится как субъект социально-культурного процесса, что он будет собой представлять? Искусственное образование? Конгломерат проявлений и признаков? Дуалистическую сущность? – Думаю, что, скорее всего, мы должны будем принять органическое единство в нем природного и социально-культурного, органическую имманентность одного из них другому:

«Не биологический детерминизм предлагает внимательным исследователям новая биология, а, скорее, сбалансированный взгляд на взаимодействие природы и воспитания в формировании человеческого поведения» [11, с. 217]. Живой, действующий, сформированный и развитый человек уже не сможет отделить в себе одно от другого, и никто извне тоже не сможет оправдано этого сделать. Природное, органическое и социально-культурное в живом человеке срастается, сливается, пронизывая друг друга, можно даже сказать, что одно превращается, переходит во второе, становится «своим-иным» (или «иным-своего»); в этом синтезе стороны его не становятся тождественными, хотя вместе и создают новое одно-единое качество. Природно-органическое в человеке реагирует на социальное, некоторым образом изменяется и модифицируется им, как, например, изменяются в разные времена нормы процентного состава и артериального давления крови, считающиеся допустимыми для нормальной жизнедеятельности. В конечном итоге, практически все элементы и составляющие природного начала в человеке приобретают то или иное социально-культурное значение, а социально-культурные явления и факторы становятся его как бы органическими и неотъемлемыми чертами (вспомним, хотя бы, такое явление, как регулярные сводки о состоянии здоровья тех или иных выдающихся лиц или политических лидеров).

Важнее всего тут проникнуться пониманием того, что то, что мы называем собственно человеческим, антропным, не приходит внешним образом к человеку, как живому организму, из социально-культурного окружения и социальных взаимодействий, не наслаивается на него, а уже заранее предусматривается самим строением человека и его базовыми природными характеристиками, правда, в самом общем качестве и лишь в виде врожденных предрасположений и способностей. Напомню, что, как бы в некоторой мере допуская возможность такого синтеза (или баланса), Ф. Энгельс предполагал некоторое промежуточное состояние перехода социально-культурных начал в особенности строения человеческого организма в трудовом процессе.

Подчеркну еще раз: рождаясь, человек представляет собой не просто живой организм как сугубо биологическое явление, но предстает наделенным такой совокупностью исходных, базовых врожденных способностей, свойств и предрасположенностей, которые изначально предполагают то, что они станут носителями особых (преобразятся в особые) – социально-культурных характеристик и функций. Соответственно, в человеке не существует отдельно природного начала и социально-культурных над ним наслоений, но существует сращенность, слияние, взаимное преобразование того и другого и появление собственно качества человека (антропного качества), правда, говоря об этом, мы предполагаем его не в конкретном содержательном наполнении, а лишь в

виде актуальной возможности. Если базовые природные характеристики человека, долженствующие преобразоваться в социально-культурные акты и функции, почему-то таковыми не станут, они сами утратят смысл и качество и даже деградируют либо атрофируются; точно так же и социально-культурные явления и процессы предстают не результатом действия некоторой анонимной социально-исторической структуры или безличного агента, а выражением и реализацией того, что несет в себе человек как природно-космическая сущность, выведенная природным процессом на особый уровень самоосуществления и введенная в особую онтологическую сферу действительности. Практически, не существует таких природных черт, свойств и характеристик человека, которые не приобретают социально-культурных смыслов и значений; вспомним, хотя бы воспетые в поэзии и лирике взгляды, цвета волос и глаз, прикосновения руки, очертания лица и пр. Традиционно мы склонны говорить, что при этом описывается нечто естественное, органическое, природное, однако тот содержательный контекст, который при этом неразрывно связан с такого рода описаниями, никак не может быть сведен исключительно к природному. Можно сказать более того: они именно в социально-культурных своих проявлениях и формах впервые приобретают явленность, значимость и даже простую отмеченность, выделенность из среды всего иного.

Предзаданные человеку его природно-космические черты им лишь со временем, по мере его социального становления и развития, открываются, проявляются и осознаются. В своем скрытом, неявленном виде они составляют то, что называется психическим бессознательным. Но и социально-культурные содержания и смыслы также оказываются предзаданными человеку (как в том смысле, что человек, родившись и входя в жизнь, застает их в некоторых качествах и состояниях, так и в том смысле, что они уже в общих атрибутивных чертах предусматриваются самим строением человеческого организма), также такими, с которыми ему еще только предстоит осваиваться. В таком случае должно существовать и социальное бессознательное, латентно пребывающее, с одной стороны, в тех формах и способах социально-культурной деятельности, которые передаются традицией, обучением и воспитанием, а, с другой стороны, в особых возможностях самого человеческого организма. Например, рука человека имеет уникальные показатели степеней свободы действий, система пищеварения – практически универсальна, носоглотка способна стать инструментом звукоизвлечения необычайно широкого диапазона и пр. Они предзаданы человеку, ему до поры до времени неизвестны, он их еще только должен открыть и освоить [10, с. 636]. Отсюда и следует вывод постмодернизма о том, что субъект распадается, а остаются только социальные структуры, действующие почти как автомат, срабатывающий на живом

существо. По сути дела, сознательно или бессознательно, каждый человек, находясь в человеческом сообществе, должен растрчивать свои жизненные усилия как бы в двух направлениях: на поддержание своего физического существования как организма (знает ли он тут что-то достаточно достоверно или нет) и на поддержание и воспроизведение социальных форм и структур человеческой жизнедеятельности (опять-таки, зная или не зная об их реальном смысле, содержании и значении). Где же, в каком месте оказываются живые чувства, страдания и переживания человека как единичного чувствующего существа? Или все определено структурами – то ли биологическими, то ли социально-культурными? По сути, жизнь оказывается борьбой живого человеческого существа с инерцией, силой и массой биологического и социального своих начал. Но то начало, которое движет этими действиями человека, может быть осмыслено только как трансцендентное, проявленное и заявленное через имманентное. И это трансцендентное человек точно также не изобретает и не создает сам, оно также является некоторым даром, получаемым им вместе со своей природно-органической основой, но лишь предпосылки и общей возможности.

Из этого хода рассуждения мы можем сделать шаг к тому, что в некоторых современных публикациях обозначается как «новый гуманизм»: классические формы педагогики, морали, культурного возделывания человека предполагали исповедывание такого набора идеалов и эталонов, к которым человека нужно было подгонять, отесывая и некоторым образом ограничивая его [2, с. 412]. Эти формы, как, например, и форма ложа или стола по отношению к материалу древесины, оказывались часто искусственными и даже насильственными по отношению к вводимому в них человеку. Новый гуманизм предполагает понимание человека как некоторого всекосмического послания, как некоторого уникального проявления индивидуализированных форм бытия, требующего не столько возделывания, сколько выделывания в некоторый модус человеческого бытия [2, с. 411–412]. А это, в свою очередь, предполагает пересмотр классических канонов морали, педагогики, политики, социального воспитания. Поэтому философия, если она желает отойти от менторски-поучительных проповедей, а стать кровным делом человека, должна обновляться, особенно культивируя сегодня в себе способность понимания без заранее принятых стереотипов. Прощание с классикой совсем не предполагает противостояния ей, но такой способ взросления, при котором формируется способность самостояния.

Это, или такого рода, самостояние в философском плане может выглядеть как нечто, удерживающее себя на нюансах, однако от этого не снижающего своего принципиального упрямства. Мы нередко высказываем восхищение мышлением древности, справедливо усматривая в его проходках

колоссальный заряд активности и интеллектуальную смелость; мы иногда были бы не против раствориться в мифологемах, принимая очарование их умения дышать в унисон с жизненным ритмом мироздания; нас не может не пленять головокружительная высота тех тонких и изящных интеллектуальных конструкций, которые выстраивали И. Кант и Г. Гегель. И все же вряд ли мы сможем отделаться от ощущения, что во всем этом присутствует некоторый философско-интеллектуальный *аутизм*: нам радостно быть *в том мире*. Но не значит ли это, что *этот мир* нас слегка пугает, в том числе и тем, что он не так красив, не так гармоничен, не так податлив, как мир интеллектуальных кружев? Наверное, нужно иметь также незаурядное мужество для того, чтобы, не теряя интеллектуального накала и изящества, все эти кристаллы высокой породы не противопоставлять реальности, не править реальность под них, а, выверяя их тонкостью и эталонностью свои шаги, тем не менее, отдать преимущество самой реальности, той самой, которая не едина в своей онтологии, не согласована, не укладывается под требования изящного стиля мышления; иными словами, нужно иметь мужество мыслить то, что само по себе и сразу же не готово к осмыслению, что даже в некотором смысле является немислимимым. Такая готовность, на мой взгляд, и может быть симптомом готовности философии к самостоянию.

Литература:

1. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла [Текст] / Пер. с франц. В.Е.Лапицкого / А. Бадью. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
2. Беляева Е.В. Метаморфозы нравственности: динамика исторических систем нравственности [Текст] / Е.В. Беляева. – Минск: Экономпресс, 2007. – 464 с.
3. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака [Текст] / Пер. с фр. Д. Кралечкина / Ж. Бодрийяр. – М.: Академический Проект, 2007. – 335 с.
4. Гутнер Г.Б. Лингвистический поворот [Текст] // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Г.Б. Гутнер. – М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
5. Евлампиев И.И. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX – XX века [Текст] / И.И. Евлампиев. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 229 с.
6. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания [Текст] / С.В. Комаров. – СПб.: Алетейя, 2007. – 736 с.
7. Механизмы деятельности мозга человека. Ч. 1. Нейрофизиология человека [Текст] / Ред. Н.П. Бехтерева. – Л.: Наука, 1988. – 677 с.

8. Постмодернизм: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001. – 1040 с.
9. Сартр Ж.-П. Человек в осаде [Текст] / Ж.-П. Сартр. – М.: Вагриус, 2006. – 320 с.
10. Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / Под ред. Ю.М. Резника. – М.: Академический проект, Культура; Киров: Константа, 2012. – 1000 с.
11. Фукуяма Ф. Великий разрыв [Текст] / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2003. – 474 с.
12. Хомський Н. Роздуми про мову [Текст] / Н. Хомський. – Львів: Ініціатива, 2000. – 352 с.