

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

С.Ю. Иванов

ПОСТМОДЕРНИЗМ И КАРТИНА МИРА

Аннотация. В статье рассматривается роль и значение концептов всеобщего, особенного и единичного для категориального структурирования ряда философских направлений постмодернизма. В частности выявляются концепты всеобщего, особенного, единичного в онтологии философского дискурса М. Фуко, методов деконструкции Ж. Дерриды, философских концептов Ж. Делёза, учения о симулякрах Ж. Бодрийяра, дискурсах философского синтеза П. Рикёра и др. Показывается категориальная соотносительность выделенных концептов с основными структурными компонентами картины мира.

Ключевые слова: философия, всеобщее, особенное, единичное, картина мира, дискурс, эпистема, метод деконструкции, ризома, симулякр, концепт, философский синтез.

Всеобщее, особенное и единичное представляют собой концептуальные основания для классификации ряда философских систем. Особый интерес и актуальность в этом отношении представляют философские течения постмодернизма, имеющие огромное влияние в философской культуре нашего времени. Одной из самых известных фигур в западной философии второй половины двадцатого века выступает М. Фуко. Исследования данного философа, во многом, основаны на методологических установках структурализма, поэтому его нередко (и не без оснований) относят к позднему структурализму. Однако, многие работы данного исследователя выступают «ключом» к пониманию основных идей такого философского направления, как постмодернизм. В связи с этим, данного философа так же правомерно относить к направлению постмодернизма.

Вообще, философское направление постмодернизма знаменует собой новый подход и новое видение совокупного субъекта культуры. Постмодернисты говорят о том, что не существует и не может существовать субординированного, отдельного, индивидуального субъекта культуры. Хотя бы потому, что сам термин культура в последнее время «принимает предельно общее и неопределенное значение»¹. Соответственно и философский способ мышления направленный на изучение субъекта деятельности, субъекта

познания, коллективного субъекта и проч., «реализуется как извращенная и эфемерная форма»². Каковой же должна быть философия современности, принимающая на себя облик «внесубъектности, внеобъектности и внепредметности» (ведь само предметное поле любого культурного дискурса, как и сама предметность как таковая размывается, децентрализуется)? «Современная философия должна принимать облик коллективного исследователя смысла различных текстуальных дискурсов»³, так считает один из ведущих методологов постмодернизма нашего времени Ф. Гваттари.

Подлинные истоки данного подхода мы находим в работах М. Фуко. В одной из основных работ «История безумия в Новое время», он начинает рассматривать и анализировать «мутации» различных концептуальных идей эпохи Нового времени. Он определяет, что суть каждой идеи существующей в культуре того или иного исторического периода, обуславливается контекстным многообразием определенного набора смыслов эпохи данного исторического периода. Определенность самой «полифонии смыслов» обуславливается, в свою очередь, фундаментом противоречием, оппозицией культуры данного периода. Как отмечает М. Фуко, для эпохи Нового времени характерно противоречие: «безу-

¹ Фуко М. Археология знания. Киев: Рост, 1996. 473 с. С. 187.

² Там же. С. 191.

³ Гваттари Ф. «Шизоаналитические картографии». Киев: Современная философия, 2010. 372 с. С. 17.

мие — рациональность»⁴. Фуко подчеркивает значимость рассмотрения того или иного культурного феномена, с точки зрения самодостаточности, самоидентичности самой исторической эпохи. Впоследствии он развивает эту идею и вводит термин «археология», который выражает необходимость исследования феномена, со стороны его «общекультурной выраженности», смысловой высказанности. Феномен здесь уже рассматривается как подлинно реализованное, полно функционирующее явление культуры.

Совокупность таких культурных феноменов, каждый из которых представляет собой самодостаточную ценность и представляет собой подлинную историю возникновения определенных ключевых идей той или иной исторической эпохи и образует культуру. Суть в том, что в действительности постоянно происходит соединение данного рода культурных феноменов и каждый раз в оригинальной самоценностной, самоидентичной форме. Каждая такая форма получает свое смысловое значение, а значит и закрепляется в языке. Языковую выраженность и закрепленность смысла, возникающего при пересечении культурных артефактов определенной исторической эпохи, Фуко называет дискурсом⁵. Как старается показать Фуко, все виды человеческой деятельности, все культурные артефакты, могут быть выражены в языке, а следовательно и «охвачены» дискурсивным способом интерпретации. Более того, данного рода артефакты может быть даже возможно интерпретировать как экспликации «единого дискурса»⁶.

Как утверждает Фуко, дискурсом оказываются охвачены не только «Слова и вещи»⁷, но и целые исторические эпохи. Однако, каждая из отдельно взятых исторических эпох, хотя и оказывается в конечном счете обусловленной неким «дискурсивным полем», обнаруживает постоянное пересечение различных «однаправленных» смысловых ракурсов, фундирует некое «смысловое ядро» (эпистему) через которую, в конечном счете, и организуются различные (исторически обусловленные и детерминированные) сферы знания. В конце концов, для каждой

исторической эпохи характерна своя эпистема. Фуко выделяет три таких эпохи (и соответственно три эпистемы): эпоху Возрождения, эпоху Нового времени и Современную эпоху. Эпохе Возрождения присуща эпистема фундирующая все культурные артефакты через идеальные образы, эпистема эпохи Нового времени «стремится» всему придать статус рациональности, а эпистема Современной эпохи каждый феномен возводит в ранг научности⁸. Доминирующая в определенную историческую эпоху эпистема определяет знаковое и смысловое отношение между «словами» и «вещами».

Эпистемы каждой исторической эпохи оказываются укорененными в безличной языковой практике которая, в конечном счете, и представляет собой общий дискурс, и которая через различные формы соединения (подстановки, выведения, совмещения) своих элементов образует те или иные культурные артефакты (понятия в науке, нормы поведения в морали, культовые образы в искусстве, человеческие идеалы в культуре и проч.). Исходя из данного рода установок, Фуко, в конце концов, делает вывод о несовершенстве научной эпистемы для выявления истинного значения и смысла тех или иных происходящих событий. Науке (прежде всего гуманитарной науке) необходимо в большинстве случаев отказаться от субъект — объектного подхода, причинно — следственных связей и стремиться все понять через «языковое и смысловое поле дискурса»⁹.

«Что такое медицина, грамматика, политическая экономия? Что это как не ретроспективно установленные общности, благодаря которым наука создает иллюзию своего прошлого? Быть может, это всего лишь формы, раз и навсегда определенные, но вместе с тем суверенные и развивающиеся во времени? Какого рода отношения возможны между высказываниями, составляющими столь привычным и настойчивым образом все эти загадочные образования?»¹⁰. Фуко задает вопрос: «безумие или душевная болезнь в семнадцатом веке и в наши дни не есть ли совершенно разные вещи? Не идет ли здесь речь о различных болезнях и совершенно различных больных?»¹¹. Фуко отмечает, что на протяжении нашей истории

⁴ Фуко М. История безумия в Новое время. СПб: Западная философия, 1997. 426 с. С. 97.

⁵ Фуко М. Археология знания. Киев: Рост, 1996. 473 с. С. 26.

⁶ Там же. С. 48.

⁷ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Иностранная литература, 1977. 361 с. С. 1.

⁸ Фуко М. Археология знания. Киев: Рост, 1996. 473 с. С. 184.

⁹ Фуко М. Герменевтика субъекта // СОЦИОЛОГОС. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 317.

¹⁰ Фуко М. Археология знания. Киев: Рост, 1996. 473 с. С. 195.

¹¹ Фуко М. Археология знания. Киев: Рост, 1996. 473 с. С. 197.

существовали различные «дискурсы безумия» с различным составом смыслов и языковых высказываний касательно этих феноменов. А в таком случае, имеет ли смысл выделять безумие как самостоятельный объект или, наоборот, в структуре термина «безумие» необходимо выделять сменяющие друг друга «дискурсы безумия» в контексте которых осуществляются различные практики: медицинский диагноз безумия, правила и формы лечения данного заболевания, правовое обеспечение, этические адепты признания невменяемости и проч.¹². Данный пример достаточно наглядно показывает «методологический подход» Фуко к явлениям человеческой культуры и роль его взглядов в становлении такого философского течения, как постмодернизм.

Фуко определяет различные индивидуальные культурные артефакты и феномены как самоценные данности, тем самым как бы определяя в своей концепции уровень единичного онтологического компонента картины мира. Но так же он говорит и о том, что данные культурные артефакты как самоценные данности, в немалой степени оказываются обусловленными различными языковыми смыслами имеющими свое ядро — эпистему. Та или иная эпистема фундирует, образует смысл, обуславливает самоценность и индивидуальность для различных феноменов человеческой культуры. Через эпистему феномены приобретают свою индивидуальность и значимость. Соответственно можно, в известном смысле, говорить о том, что эпистемы выступают у Фуко как особенное онтологического компонента картины мира. Фуко не раз отмечает тот факт, что эпистемы реализуют собой частные формы, отдельные смыслообразующие «узлы» единого языкового поля или дискурса¹³. Дискурс, таким образом, в своем контексте как единого, смыслообразующего языкового поля, в концепции Фуко реализует себя как всеобщее онтологического аспекта картины мира.

Итак, с известной долей условности, в контексте осуществляемых нами в данном исследовании целей, кратко рассмотрев «Онтологию дискурса» М. Фуко, определим, что все многообразие различных артефактов человеческой культуры относится к уровню единичного онтологического компонента картины мира, выделяемые Фуко эпистемы — к уровню особенного онтологического компонента

картины мира, а дискурс как единое языковое, смыслообразующее поле, к уровню всеобщего онтологического аспекта картины мира.

Если Фуко полагал, что вся культура человеческого рода основывается на определенных дискурсивных отношениях между означаемым и означающим и, тем самым, в принципе может быть истолкована как текст, то Ж. Деррида заявляет о том, что «вообще не существует ничего кроме текста»¹⁴. В частности, в своей работе «О грамматологии», Деррида говорит, что «любой образ действительности может быть интретерпретирован как часть текста и не существует ничего кроме текста», другое дело необходимо научиться видеть в различных фактах действительности «экспликацию текстового дискурсивного поля»¹⁵.

Отталкиваясь от данных тезисов, Деррида делает немаловажный вывод о том, что невозможно провести однозначное толкование и интерпретацию текстов. Наоборот. В том случае, когда тексты навязывают нам то или иное, строго определенное толкование, мы должны постоянно искать альтернативные интерпретации. «Мы должны всматриваться определенным образом в ситуацию и искать нечто иное от того, что нам навязывает дискурс, кто ищет, тот всегда находит. На этом принципе и основывается наш метод деконструкции»¹⁶. Деррида указывает на то, что при отыскании альтернативных интерпретаций, сами тексты как бы «выворачиваются наизнанку»¹⁷. Они не разрушаются, но раскрываются каждый раз в новом ракурсе и поэтому выступают источником все новых и новых представлений и образов. Такое взаимодействие с текстами Деррида обозначает термином «деконструкция». В своих работах Деррида не дает точного определения методу деконструкции, упоминая лишь о том, что под деконструкцией можно понимать «событие выявления того или иного очередного смыслового концепта у текста»¹⁸. Деррида отмечает, что нахождение нового смыслового оттенка в чем-либо, изыскание новых значений и смыслов

¹² Там же. С. 204.

¹³ Там же. С. 321.

¹⁴ Деррида Ж. О грамматологии. М.: Проспект, 2000. 482 с. С. 371.

¹⁵ Там же. С. 416.

¹⁶ Там же. С. 465.

¹⁷ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Логос, 2007. 273 с. С. 67.

¹⁸ Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Логос, 2007. 273 с. С. 194.

в книгах, в фильмах и в других человеческих творениях, все это выступает в качестве тех или иных форм деконструкции.

Метод деконструкции позволяет каждый раз по новому увидеть нечто, в известном смысле создать это нечто, придавая этому нечто новый концептуальный смысл. Деррида не раз пишет о том, что деконструируя, мы как бы создаем особого рода реальность, «конструируем многозначность смысловых оттенков предмета»¹⁹. В этом смысле деконструкцию необходимо относить к онтологическому аспекту картины мира постольку, поскольку Деррида деконструирует не природную действительность, не объективную реальность, а множество культурных артефактов человеческого рода, а деконструируя последние «мы их создаем самым, что ни на есть подлинным образом»²⁰. Деррида говорит о том, что конструируя смыслы, мы тем самым создаем вещи²¹. Метод деконструкции создает индивидуальное, неповторимое, уникальное. Это позволяет нам говорить о том, что через деконструкцию фундируются «единичные предметы», а тем самым, метод деконструкции выражает собой метод восхождения к единичному онтологического аспекта картины мира. Таким образом, деконструкция представляет собой не единичное (ведь деконструкция есть метод), но восхождение к единичному и через единичное в онтологическом аспекте картины мира.

Современник Ж. Деррида и последователь М. Фуко, один из самых влиятельных представителей постмодернизма Ж. Делёз говорит о необходимости деконструирования самой деконструкции, результатом чего будет выступать подлинное творчество, но уже не в отношении «случайного и деконструированного материала», а в отношении философии как таковой. В своей работе «Что такое философия»²², Делёз утверждает, что философия создает ни что иное, как «концепты» (здесь прослеживается некая аналогия с методом деконструкции у Деррида). Концепты принципиально отличаются от «перспектов» (аналог научных понятий), «перцептов» (аналог художественных образов) и «аффектов» (аналог эмоционального, эмпатийного наполнения данных художествен-

ных образов). Чем же принципиально отличаются концепты от научных понятий? Научные понятия фундируют сущность лишь отдельных вещей или их состояний. Понятия выражают функции отдельных вещей. Благодаря этому, посредством понятий оказывается возможным предсказывать изменения тех или иных состояний вещей при определенных условиях. Научные понятия всегда логически направлены на отдельные вещи или на их состояния (и поэтому они находятся в «плане референции», то есть как бы всегда реферируют к определенной предметности). Концепты же оказываются логически направленными на самих себя, они самореферентны и находятся в «плане имманенции»²³.

«План референции» выражает собой подчиненность тому или иному определенному предметному содержанию, «план имманенции» выражает собой «действие осуществленное по необходимости собственной природы»²⁴, а последнее оказывается ничем иным, как сферой свободы. Собственная природа чего-либо есть нечто внутреннее, имманентное, поэтому философия и существует в «плане имманенции», но «плану имманенции» противостоит «план трансценденции». «План трансценденции» олицетворяет собой отрицание самодостаточности необходимой внутренней природы вещи, ее подчиненность тем или иным внешним инстанциям, утрата ею свободы и проч. Как отмечает Делёз, такими внешними инстанциями могут выступать как платоновские идеи, так и кантовский трансцендентальный субъект²⁵. Истинная философская мысль не должна выхолащиваться в трансцендентальную реальность, не должна логически ссылаться на те или иные внешние инстанции, она должна определять себя «исходя из своих внутренних истоков»²⁶. В известном смысле в этом состоит суть философствования. Соответственно, логическим пространством рождения концептов должен выступать «план имманенции».

Каждый значимый философ, оставивший заметный след в истории человечества, придумывает свои новые концепты. Например, одним из таких концептов по мнению Делёза выступает декартовское «cogito». Концепт «cogito» связан

¹⁹ Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского гос. ун-та, 2007. 371 с. С. 313.

²⁰ Там же. С. 316.

²¹ Там же. С. 317.

²² Делёз Ж. Что такое философия / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. СПб: Изд-во ЛГУ, 1998. 473 с. С. 14.

²³ Там же. С. 39.

²⁴ Там же. С. 128.

²⁵ Делёз Ж. Что такое философия / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. СПб: Изд-во ЛГУ, 1998. 473 с. С. 174.

²⁶ Там же. С. 176.

с концептом «Бог». Другой пример концептов — это стремление к жизни и воля к власти (философия Ф. Ницше). Концепты не существуют поодиночке, а всегда оказываются связаны друг с другом. Делёз как философ выдвигает и свой собственный концепт называемый им «однозначностью бытия»²⁷. То есть бытие должно быть однозначным. Выделяя концепт однозначности бытия, Делёз в конце концов утверждает, что: «Философия сливается с онтологией», что философия может быть репрезентирована по большей части «только как онтология»²⁸. Но Делёз так же утверждает и то, что именно индивидуальное выступает как подлинно сущее. «Всякая различенность и индивидуальность реализуется в чем-то ином и в каком-то смысле оказывается неравной себе»²⁹. Нетождественность (неравенство) порождает становление, становление должно привести себя к себе, как бы уравнивать себя с самим собой. Уравнивание себя с самим собой, реализующееся в потоке становления, выступает как повторение. Но нет повторения без различия. «Повторение рефлексорирующее знание о своем собственном отличии от повторяемого, мы будем называть симулякром»³⁰.

Таким образом, симулякр лишь симулирует тождество в различиях, «лишь последние (то есть различия) обладают подлинной полнотой бытия». То есть, однозначность бытия состоит в том, что оно может выражать себя только в различиях. Различия своей индивидуальностью как бы демонстрируют бытию его однозначность. Бытие, таким образом, по своей сути, оказывается «плюралистичным бытием»³¹. Но каким образом может быть осуществлено восхождение от тождества (ведь бытие как бытие тождественно и в этом смысле однозначно) к различиям (которые тут же, посредством себя, обуславливают плюралистичность бытия)? Через механизм единой «корневой системы», грибницы или «через ризому»³². Механизм ризомы как бы структурно характеризует

«логику действия» симулякром. У последних повторения обуславливается самими различиями. Различия изначально, первичны и на их основе реализуются сами повторения как повторения в различиях. Кончики ризомы выступают ничем иным как различиями. Источник ризомы есть ни что иное, как ее корень или основание, логически выражающий собой однозначность бытия. Сама корневая сеть структурно выражает собой «различия в однозначности бытия или однозначность бытия в различиях», структурно выражает собой «тождество в различиях через сами эти различия»³³.

В общем и целом, если Делёз говорит о том, что философия как особая форма культуры должна сливаться с онтологией, то логично предположить, что основные понятия (концепты) своей философской концепции он выстраивает именно в онтологическом аспекте. Действительно, говоря о различиях как о подлинных адептах общечеловеческой культуры, фундируя посредством различий элементы тождества, а через них и «определенные процессы повторяемости»³⁴, мы, тем самым, как бы изначально наделяем данного рода различия онтологическим статусом. Вполне очевидно, что сами различия как «онтологические элементы человеческой культуры»³⁵ необходимо относить к единичному уровню онтологического аспекта картины мира.

Вместе с тем, Делёз упоминает о концепте «однозначности бытия», который правда всегда реализуется через различия и посредством различий. Размышляя по этому поводу, Делёз приходит к выводу о том, что «бытие может выказывать себя однозначно и через различия»³⁶. Здесь можно сказать, что в основу всеобщего онтологического аспекта картины мира Делёз, так или иначе, «кладет» бытие. Другое дело, что Делёз приписывает бытию адепт «однозначности выражаемом через различия»³⁷. Здесь в качестве всеобщего выступает бытие, но не в его классическом понимании и интерпретации, а «преформированное через однозначность и различия бытие»³⁸.

²⁷ Делёз Ж. Различие и повторение. М.: Изд-во РУДН, 1998. 279 с. С. 19.

²⁸ Там же. С. 37.

²⁹ Там же. С. 48.

³⁰ Там же. С. 72.

³¹ Делёз Ж. Логика смысла. М.: Изд-во РУДН, 1998. 383 с. С. 18.

³² Делёз Ж. Различие и повторение. М.: Изд-во РУДН, 1998. 279 с. С. 182.

³³ Там же. С. 212.

³⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. М.: Изд-во РУДН, 1998. 279 с. С. 215.

³⁵ Там же. С. 248.

³⁶ Делёз Ж. Логика смысла. М.: Изд-во РУДН, 1998. 383 с. С. 8.

³⁷ Там же. С. 11.

³⁸ Там же. С. 13.

Но, каким образом единичное реализуется во всеобщее, а всеобщее находит свое отражение в единичном? На языке Делёза, данная проблема реализуется в следующей интерпретации: «каким образом многообразие и различенность различий обуславливают саму однозначность бытия и каким образом в самой однозначности бытия присутствуют все данные различия»³⁹. Здесь оказывается необходимым наличие определенного механизма перехода, который на структурном уровне эксплицируется в виде «ризомы»⁴⁰, а по своему существу (если так можно выразиться), через симулякр. Симулякр как снятие различий в повторении и фундирование повторений посредством различий, находит свое осуществление через ризому, это косвенно позволяет нам сделать вывод о том, что ризома представляет собой выражение симулякра в контексте структурной интерпретации последнего. А исходя из этого, мы можем сделать вывод, что именно симулякр реализует собой «логику восхождения» различий в однозначности бытия и, в известном смысле, интерпретирует бытие через различия. Симулякр в концепции Делёза выражается на уровне особенного онтологического аспекта картины мира.

Таким образом, в концепции Делёза бытие (которое есть однозначное и различенное бытие) реализует себя на уровне всеобщего онтологического аспекта картины мира, симулякр (как механизм перехода) реализует себя на уровне особенного онтологического аспекта картины мира, различенности (как формы человеческой культуры) осуществляют себя на уровне единичного онтологического аспекта картины мира.

Философские взгляды Делёза находят свое продолжение в работах других представителей постмодернизма, одним из которых выступает Ж. Бодрийяр. В своей работе «Симулякры и симуляция»⁴¹ он использует терминологию Делёза, но наполняет ее новым смысловым содержанием. Бодрийяр говорит о своеобразной перенасыщенности человеческой культуры различными «сверхнеобходимыми благами», отсюда возникает «усталость» от переизбытка как в производстве, так и в потреблении. В результате материальные блага (которые Бодрийяр иногда

именует специфическими культурными знаками) начинают как бы доминировать над субъектом. Человеческое общество не имеет пределов насыщения данными знаками, в результате чего культура постепенно подменяется идеей культуры, ее знаковым заменителем, симулякром. Посредством знаковых заменителей (симулякром), через истощение из себя подлинной культуры, через перенасыщение и проч., возникает соблазн принять за истинную культуру мнимую культуру, тем самым как бы «выпадая из реальности»⁴². В результате «ожирения», отсутствия пределов потребления, и как следствие, неопределенности, могут выступать главными признаками постмодернистского культурного проекта. Бодрийяр подмечает, что в результате «симулякризации» культурного артефакта, уже сама форма может выступать единственным содержанием данного культурного артефакта. Данную ситуацию он называет «триумфом иллюзии»⁴³.

В целом Бодрийяр показывает эфемерность мира современной человеческой культуры, намекает на ее недостойность в качестве преемственной формы прежней культуры, упоминает об опасности последствий к которым она может привести. Но ведь таким образом сама методология постмодернизма уже выступает как ущербная и не адекватная форма экспликации подлинного мира человеческой культуры. Может быть, отсюда и возникает постоянная полемика Ж. Бодрийяра с М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делёзом, Р. Бартом и др. Вместе с тем, многие представители западной философии считают Бодрийяра «гуру постмодернизма», его философские представления о «практике симуляционизма» имеют своих многочисленных сторонников и последователей. Вместе с тем, на наш взгляд, Бодрийяр наглядно показал ограниченность методологии постмодернизма по отношению к подлинному миру человеческой культуры.

Как же необходимо интерпретировать подлинный мир человеческой культуры, как придать ему истинный смысл, как разобраться в чем «методология постмодернизма находит рациональное зерно истины»⁴⁴, а в чем она эфемерна? Логично

³⁹ Там же. С. 262.

⁴⁰ Там же. С. 271.

⁴¹ Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Логос, 2001. 461 с.

⁴² Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: Логос, 2001. 461 с. С. 271.

⁴³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Логос, 2000. 283 с. С. 44.

⁴⁴ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Владос, 1996. 219 с. С. 216.

предположить, что для ответа на эти и подобные им вопросы, необходимо обобщить основные концептуальные ходы метафизической мысли основных течений и направлений современной философии. Данную работу попытался осуществить наш современник, один из выдающихся «философов» двадцатого века П. Рикёр.

Изначально П. Рикёр ставил своей задачей разработку обобщающей концепции человека двадцатого века, учитывая при этом тот вклад, который внесли в эту концепцию феноменология, экзистенциализм, «философия жизни», психоанализ, персонализм, постмодернизм и другие философские течения. Рикёр считает, что подлинным источником и субъектом человеческой культуры должен быть признан человек. Постигание сущности и смысла бытия, — это постижение сущности и смысла человеческого бытия. Рикёр согласен с Хайдеггером в том, что смысл человеческого бытия осуществляется посредством временности бытия последнего, соответственно, суть человеческого бытия необходимо рассматривать посредством трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Через данные временные формы можно «высветить» археологию самого человека (по аналогии с тем, как это делает Фуко в отношении знания), увидеть его укорененность в бытии, обозначать концепты его связи с тотальностью бытия. Человек оказывается необходимо связанным со своим движением к будущему, и эта связь находит свое отражение в большинстве артефактов человеческой культуры. То, что Гуссерль утверждал о «жизненном мире человека»⁴⁵, находит свое отражение и здесь, воплощаясь через устремленность человека к собственному будущему.

Достаточно не сложно выявляется связь между основополагающими идеями Рикёра и концептуальными положениями основных философских течений двадцатого века. Если основным и главным субъектом культуры выступает человек, а суть человеческой экзистенции фундируется через его устремленность к будущему (что это как не экспликация экзистенциальной идеи о том, что сущность человека осуществляется в процессе его существования а не предшествует ей), то вполне логично попытаться интерпретировать всю человеческую культуру через устремленность человечества к будущему. Если Фуко утверждает,

что в окружающих нас повседневных предметах (экспликациях единого дискурса) «запрятано» прошлое, благодаря чему они, кстати, и имеют подлинную самостоятельную ценность в настоящем, то Рикёр говорит о том, что во многих экспликациях дискурса запрятано не только прошлое, но и будущее. Это помогает видеть суть и смысл всех адептов культуры, и это видение достигается за счет таких «человеческих» экзистенций, как прошлое, настоящее и будущее.

Помимо того, что культурное творчество «экзистенциально временно»⁴⁶, оно оказывается так же и символичным. При этом, под символом Рикёр понимает определенную структуру значений, где начальный и буквальный смысл какой-либо вещи, посредством добавлений, уже начинает фундировать и обозначать совсем другой смысл, иносказательный, но который может быть воспринят только через первый смысл. Язык же помимо того, что он выступает неиссякаемой кладовой смыслов и значений, выступает так же и как некая «символическая функция». Рикёр настаивает на том, что язык сам сообщает о своей символической функции, что в конечном счете и обуславливает в нем наличие метафор и иносказательных смыслов. Через язык Рикёр выходит на основные проблемы герменевтики, переходит к герменевтическому анализу различных текстов, видит в последних объекты интерпретации.

Вообще, основную задачу герменевтического постижения Рикёр видит в том, что бы в любом артефакте текста или дискурса выявить истинную роль человека как подлинного субъекта культурно-исторического творчества, посредством которого реализуется определенная связь времен и на основе которого строится вся культура. Отсюда Рикёр и выходит на проблему взаимодействия и взаимопонимания людей, анализирует различные артефакты их общения и совместного бытия. Здесь в центре внимания философа оказывается проблема ответственности человека в контексте основных видов деятельности. Например, как отмечает Рикёр, «в политической деятельности, политики должны научиться говорить на языке морали, в противном случае нам грозит политический цинизм, смертельно опасный для всего человечества»⁴⁷.

⁴⁵ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб: История философии, 1998. 638 с. С. 182.

⁴⁶ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М.: Изд-во МГУ им. Ломоносова, 1995. 386 с. С. 47.

⁴⁷ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Изд-во МГУ им. Ломоносова, 1995. 429 с. С. 371.

В целом философские взгляды Рикёра хотя и не лишены многих оригинальных и актуальных идей, хотя в значительной степени и обобщают многие современные философские концепции и направления, тем не менее, на их основе не представляется возможным выделение тех или иных целостных фундирующих элементов в онтологическом, гносеологическом или мировоззренческом аспектах картины мира, которые бы концептуально отличались от постмодернистских. В известном смысле можно сказать, что воззрения Рикёра обобщают, уточняют, углубляют, но не создают новой концептуальной структурной модели картины мира как бы довольствуясь «уже существующей онтологической системой координат»⁴⁸. Но тем не менее, Рикёр одним из первых показал границы применимости «методологии постмодернизма», обозначил «перспективы нового видения адептов человеческой культуры воплощая и достижения постмодернизма, и достижения многих других философских течений и направлений»⁴⁹. Основываясь на воззрениях Рикёра, можно утверждать очевидную недостаточность выделения в картине мира постмодернизма только единичного уровня (будь то или феномены, или адепты культуры, или различности) в онтологическом компоненте. Во многом благодаря именно Рикёру, концепция постмодернизма в наши дни начинает восприниматься как недостаточная, а в ряде случаев и как ущербная форма интерпретации человеческой культуры.

Многие философы второй половины двадцатого века уточняли и углубляли отдельные тезисы постмодернизма приходя при этом к выводу об ограниченности многих его концептуальных установок, но при этом, не создавая своей структуры картины мира, а как бы довольствуясь «постмодернистским культом индивидуального, отдельного и единичного»⁵⁰. В известном смысле, к таким исследователям можно отнести К. Апеля, Ж. Батая, Ф. Гваттари, Д. Деннета, Ж. Лакана, Ж. Лиотара, С. Пинкера, Р. Рорти, Д. Серла, Ю. Хабермаса, Д. Чалмерса и др.⁵¹. С течением времени, все в большей и боль-

шей мере, в философских исследованиях второй половины двадцатого и теперь уже в двадцать первом веке обозначается неприемлемость культа индивидуального перед общим, единичного перед всеобщим, отдельного перед тотальным. Все большее количество исследователей говорят о необходимости снятия индивидуального в общечеловеческом, различенного в тождественном, а единичного во всеобщем⁵².

Такого рода постоянно возникающие «философские вопрошания» лишней раз говорят и об актуальности самой проблемы настоящего исследования, и о необходимости фундирования во всех структурных компонентах картины мира факторов не только единичного, но и всеобщего, и особенного его уровней. То есть по отношению к каждому структурному аспекту картины мира необходимо выделять не только уровень единичного, но и уровень особенного, и уровень всеобщего.

Рассматривая философские течения и направления современности, выявляя основное проблемное поле их исследований, анализируя базовые концептуальные идеи по различным вопросам, мы преследовали цель найти общее и отличное в сравнении с выделенной нами структурой картины мира. Определяемый нами структурный концепт картины мира в виде онтологического, гносеологического и мировоззренческого его компонентов, выделение в каждом из них уровня всеобщего, особенного и единичного, выражает собой некую «систему координат» через и посредством которой мы воспринимаем различные артефакты действительности. Но каждое философское направление или течение в своем особом «логическом пространстве» так же фундирует определенную систему степеней свободы, посредством которых воспринимается тот или иной факт, явление или феномен. Как мы старались показать в данной главе, выделяемая нами структура картины мира в своих различных ракурсах и проявлениях оказывается соответствующей каждому вновь «возникающему адепту логического пространства» того или иного философского течения или направления. Не заявляя о том, что структура картины мира может соответствовать любой системе понятий того или иного философского течения двадцатого века (данный вопрос по-видимому требует своего специального исследования), мы в данной главе

⁴⁸ Там же С. 376.

⁴⁹ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М.: Изд-во МГУ им. Ломоносова, 1997. 493 с. С. 83.

⁵⁰ Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Владос, 1996. 219 с. С. 198.

⁵¹ Бурдье В. Основные идеи философов двадцатого века в их произведениях. М.: Росспэн, 2006. 872 с. С. 721.

⁵² См.: там же. С. 792.

старались показать фактическое соответствие структурных адептов картины мира с системой понятий большинства из них (в том или ином аспекте или ракурсе).

Здесь так же необходимо отметить, что логическое соответствие (категориальная соотношение) структуры картины мира и системы понятий определенного философского течения, ни в коей мере не означают их полной тождественности. Каждое философское направление по-своему интерпретирует фундируемый им аспект картины мира, наделяет его «своими» характеристиками, «на свой лад» эксплицирует всеобщность, особенность или единичность того или иного фактора его философской системы. Все это, с известной степенью условности, позволяет нам говорить об уточнении, обогащении многих структурных элементов выделяемой нами картины мира. Но, вместе с тем, в определенной мере и выделяемая нами структура картины мира, «способна» логически фундировать, субординировать, иерархизировать систему философских понятий того или иного отдельно взятого философского течения или направления. В определенной степени, посредством структуры картины мира, возможно глубже понять многие нюансы современных философских течений, более основательно определить тенденции их развития, выявить подлинную их роль и значение в философии и проч.

Определяемая в настоящем исследовании структура картины мира (на том или ином уровне, в том или ином аспекте) логически соответствует и логически соотнобразится с понятиями многих философских течений и направлений двадцатого века. Последние, в известном смысле, уточняют и углубляют структурные элементы картины мира, но, в то же время, сама структура картины мира в известной степени логически субординирует многие понятия тех или иных современных философских течений и направ-

лений. В качестве обоснования приведем основные концептуальные положения, выявленные в данной главе.

Один из виднейших представителей постмодернизма М. Фуко в качестве базовых объектов философского анализа выделяет «полифонию» и многообразие различных артефактов человеческой культуры, относимое к уровню единичного онтологического аспекта картины мира; исторические эпистемы, относимые к уровню особенного онтологического аспекта картины мира; единое, языковое, смыслообразующее поле дискурса, относимое к уровню всеобщего онтологического аспекта картины мира. Сподвижник М. Фуко, Ж. Деррида в основу своей философской системы кладет метод деконструкции, фундирующий уникальность в многообразии различных индивидуальных форм культуры и соответственно определяемый как единичное онтологического аспекта картины мира. Их концептуальный последователь Ж. Делёз в своих философских воззрениях возвращается к анализу бытия (уровень всеобщего онтологического компонента картины мира); которое реализуется посредством действия симулякра (особенное онтологического компонента картины мира); приводящее к разного рода «различностям» в многообразных формах человеческой культуры (единичное онтологического аспекта картины мира).

Вышепредставленные философские концепты с одной стороны указывают на целесообразность выделения в картине мира онтологических, гносеологических и мировоззренческих компонентов, уровней всеобщего, особенного и единичного, а с другой стороны наполняют структурные элементы картины мира своим специфическим философским содержанием, оставляя как бы неизменным сам «структурный каркас» картины мира косвенно определяя тем самым возможность именно такого взгляда на действительность и адекватность проведенной классификации.

Список литературы:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. М.: Логос, 2000. 283 с.
2. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. М.: Логос, 2001. 461 с.
3. Бурдые В. Основные идеи философов двадцатого века в их произведениях / В. Бурдые. М.: Росспэн, 2006. 872 с.
4. Гваттари Ф. «Шизоаналитические картографии» / Ф. Гваттари Киев: «Современная философия», 2010. 372 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. СПб: История философии, 1998. 638 с.
6. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. М.: Изд-во РУДН, 1998. 383 с.

7. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. М.: Изд-во РУДН, 1998. 279 с.
8. Делёз Ж. Что такое философия / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. СПб.: Изд-во ЛГУ, 1998. 473 с.
9. Деррида Ж. Диссеминация / Ж. Деррида. Екатеринбург: Изд-во Екатеринбургского гос. ун-та, 2007. 371 с.
10. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. М.: Проспект, 2000. 482 с.
11. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. М.: Логос, 2007. 273 с.
12. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И.П. Ильин М.: Владос, 1996. 219 с.
13. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикёр. М.: Изд-во МГУ им. Ломоносова, 1995. 386 с.
14. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр. М.: Изд-во МГУ им. Ломоносова, 1995. 429 с.
15. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр. М.: Изд-во МГУ им. Ломоносова, 1997. 493 с.
16. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. Киев: Рост, 1996. 473 с.
17. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // СОЦИОЛОГОС. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 310-322.
18. Фуко М. История безумия в Новое время / М. Фуко. СПб.: Западная философия, 1997. 426 с.
19. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. М.: Иностранная литература, 1977. 361 с.

References (transliteration):

20. Bodriyar Zh. Simvolicheskiy obmen i smert' / Zh. Bodriyar. М.: Logos, 2000. 283 s.
21. Bodriyar Zh. Simulyakry i simulyatsiya / Zh. Bodriyar. М.: Logos, 2001. 461 s.
22. Burd'e V. Osnovnye idei filosofov dvadtsatogo veka v ikh proizvedeniyakh / V. Burd'e. М.: Rosspen, 2006. — 872 s.
23. Gvattari F. «Shizoanaliticheskie kartografii» / F. Gvattari Kiev: Sovremennaya filosofiya, 2010. 372 s.
24. Gusserl' E. Kartezijskie razmyshleniya / E. Gusserl'. SPb: Istoriya filosofii, 1998. 638 s.
25. Delez Zh. Logika smysla / Zh. Delez. М.: Izd-vo RUDN, 1998. 383 s.
26. Delez Zh. Razlichie i povtorenie / Zh. Delez. М.: Izd-vo RUDN, 1998. 279 s.
27. Delez Zh. Chto takoe filosofiya / Zh. Delez, F. Gvattari. SPb: Izd-vo LGU, 1998. 473 s.
28. Derrida Zh. Disseminatsiya / Zh. Derrida. Ekaterinburg: Izd-vo Ekaterinburgskogo gos. un-ta, 2007. 371 s.
29. Derrida, Zh. O grammatologii / Zh. Derrida. — М.: Проспект, 2000. — 482 s.
30. Derrida Zh. Pis'mo i razlichie / Zh. Derrida. М.: Logos, 2007. 273 s.
31. Il'in I.P. Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm / I.P. Il'in. М.: Vlados, 1996. 219 s.
32. Riker P. Germenevtika. Etika. Politika / P. Riker. М.: Izd-vo MGU im. Lomonosova, 1995. 386 s.
33. Riker P. Konflikt interpretatsiy. Ocherki o germenevtike / P. Riker. М.: Izd-vo MGU im. Lomonosova, 1995. 429 s.
34. Riker P. Germenevtika i psikhoanaliz. Religiya i vera / P. Riker. М.: Izd-vo MGU im. Lomonosova, 1997. 493 s.
35. Fuko M. Arkheologiya znaniya / M. Fuko. Kiev : Rost, 1996. 473 s.
36. Fuko M. Germenevtika sub'ekta / M. Fuko // SOTSIOLOGOS. Vyp. 1. М.: Progress, 1991. S. 310-322.
37. Fuko M. Istoriya bezumiya v Novoe vremya / M. Fuko. SPb: Zapadnaya filosofiya, 1997. 426 s.
38. Fuko M. Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk / M. Fuko. М.: Inostrannaya literatura, 1977. 361 s.