

УДК 130.2

DOI: 10.17223/22220836/27/5

Л.А. Коробейникова, А.-К.И. Забулионите

РЕИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье представлен анализ изменений основных ценностей новоевропейской культуры: рационализма, гуманизма, либерализма. В дискуссиях по проблеме рационализма выделен диапазон представлений: от попыток сохранить некоторые черты классического рационализма до формирования нового типа рационализма. Исследуются направления нового типа гуманизма, который заменяет ренессансный гуманизм, экологический гуманизм, демократический гуманизм, академический гуманизм и др. Изучается возникающее в современном либерализме новое понимание государства, исторического процесса. Анализ изменений ценностей европейской культуры свидетельствует о формировании новой культурной парадигмы, выходящей за границы модернистской культуры.

Ключевые слова: новоевропейская культура, ценности культуры, рационализм, гуманизм, либерализм.

В XX–XXI вв. происходят такие метаморфозы культурных образований, которые не укладываются в классическую парадигму культуры. Теряют позиции сциентизм и евроцентризм, что означает распад определенных культурных форм. Сциентистски ориентированная новоевропейская культура переживает кризис в своем развитии. Исторически сложившиеся формы основных ее ценностей (рационализма, гуманизма, индивидуализма, либерализма, инструментализма) основаны на уже устаревшей картине мира, на «презумпции бесконечности ресурсов, находящихся в распоряжении цивилизации и бесконечной деятельности индустриального прогресса». Внутри распадающейся культуры вызревают некоторые зачатки, прообразы другого (посттехнократического) периода культурного развития. Новая картина мира будет строиться на преодолении антропоцентристских установок. В центре гуманистического мировоззрения должен стоять не человек сам по себе, а бытие человека в мире. Изменения в ядре новоевропейских культурных ценностей отражаются в философской рефлексии по их поводу, служащей предметом дальнейшего анализа.

Неклассический рационализм

Принцип классического буржуазного рационализма состоял в утверждении тождества разума и бытия, при котором разум сам рассматривался как природное свойство. В классическом рационализме все знание трактовалось как продукт самосознающей деятельности разума, являющегося врожденным качеством человеческой природы. В этой связи неразумность и заблуждения в знаниях человека возникают «не из самого разума как качества человеческой природы, а из его неправильной деятельности или недостатка опыта». Науки о жизни и истории нанесли в конце XIX в. мощный удар по классическим рационалистическим моделям, выявив историческую ограни-

ченность и относительность последних. Определенное влияние на рациональные убеждения оказало изменение представлений о человеке и человеческой природе. С. Киркегор, Ф. Ницше, философия жизни, психоанализ и экзистенциализм продемонстрировали человеку всю сложность его личности, выделили влияние подсознательного на сферу сознания, в том числе и на рациональную мыслительную деятельность.

Кризис натуралистической программы в конце XIX – начале XX в. был связан с осознанием различий природы и культуры. В культурцентристской исследовательской программе культура становится логически первым объектом. В XX в. противоречие двух исследовательских программ: натуралистической и культур-центристской – явилось одним из источников «движения методологического знания и науки». [1. С. 65] А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Вебер, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др. определили тот угол зрения, под которым тема рациональности обсуждается сейчас, а именно как вопрос о формообразующем принципе жизненного мира и деятельности человека, определяющем отношение человека к природе и себе подобным.

В настоящее время понятие рациональности претерпевает коренную ломку. В европейской философии и культуре настал момент, когда выявляются ограниченность и противоречивость сложившегося типа рациональности. А. Этциони выделяет три главные атаки на мышление рационализма: первая была предпринята во имя справедливости и равенства, вторая началась в виде контркультуры, третья – как протест против разграбления природной среды. Рациональность значительно ослабела, но не опрокинута, она остается относительно сильным принципом, ориентирующим в выборе средств и подвергаемым критике основным проектом высокого производства и потребления. «Извне «золотого века» потребления были брошены вызовы рациональности» [2. С. 302]. Одновременно происходит утверждение альтернативных культур и субкультур. Данный процесс отражается в современных дискуссиях вокруг трактовки рациональности.

Кризис классического рационализма обусловлен несколькими причинами: неясностью взаимоотношения трех классических парадигм (представления о рациональности как разумности, как системе методологических норм и как характеристике культурной системы); абстракцией понятия разумности; спецификацией и фрагментаризацией сферы разумного. Разрушается образ самостоющего и автономного разума, присутствующего в человеке, природе, обществе, всегда адекватного и целесообразного, представляющего собой высшую человеческую ценность. Реальный разум ограничен, иногда управляется подсознательными импульсами и влечениями. Кризис разума сопровождается диффузией метода как основного свойства научного знания.

Для XX в. характерен переход от статического анализа феномена рациональности к динамическому. Все сферы культуры, познавательной деятельности, духовного производства обнаруживают свои особенные, несводимые к другим формы рациональности. Критические установки на научную рациональность сопровождаются попытками дополнить ее другими типами: рациональностью мифа, веры, религии, искусства, философии.

В дискуссиях по рассматриваемой проблеме можно выделить диапазон представлений от попыток удержать возможно больше черт классического рационализма до изменения его на противоположный тип (работы Т. Адорно, Дж. Ваттимо, П. Ланжевена, К. Леви-Стросса, А. Роке, М. Хоркхаймера, Ю. Хабермаса и др.; Н.С. Автономовой, А.Ф. Зотова, И.Т. Касавина, М.А. Кисселя, Н.В. Мотрошиловой, В.А. Подороги, Б.И. Пружинина, А.И. Ракитова, В.С. Степина и др.). После распада классического рационализма, предполагавшего непосредственное воспроизведение абстрактным субъектом предзаданных оснований, поиск новой рациональности во многом (хотя и неосознанно) определяется задачей переосмысления старой схемы (например, программы децентрации, антифундаментализма и др.). Исследователи зачастую говорят не об отбрасывании классического рационализма, а о его расширении и дополнении.

Одним из расширений рационализма является отказ от редукционизма, смысл которого состоит в замене относительно простых объектов анализа конструкции множеством различных интерпретаций. В результате возникает некая голографическая картина и понимание смысла выходит на новую ступень. Такой подход утверждает множество антиредукционистских интерпретаций, опирающихся на представление об Универсуме «как о некоторой целостной Суперсистеме» [3. С. 6]. Противоречивость познавательной ситуации поиска новой рациональности углубляется усиливающейся тенденцией к иррационализации, проявляющейся в двух формах: концептуальной (философия жизни, экзистенциализм и другие теории) и неконцептуальной (анализ внерациональной практики межличностного общения, мистического, религиозного опыта и т.д.). Критерии отличия рационального от нерационального становятся зыбкими. Эта ситуация проявляется в создании таких «гибрид-объектов» (по определению Н.С. Автономовой), как «дорациональное-рациональное», «рациональное-иррациональное», «мистически рациональное», в которых отражается концепция двух логосов (дискурсивности и логической интуиции), существующих в европейской культуре. В результате возникает парадоксальная ситуация. С одной стороны, критерии рациональности специфицируются и уточняются (например, в естественно-научном познании), с другой – они размываются под влиянием массы иррационального. В общем мыслительном пространстве возникают неоднородные участки, существующие под общим названием рационального. «При этом ослабленными и размытыми оказываются едва ли не все параметры рациональности в традиционном ее понимании – системность, обоснованность, доказательность, всеобщность» [4. С. 56].

В современной философской литературе утверждается точка зрения, отрицающая существование единого разума. Плюрализм различных типов рациональности ставит под сомнение существование рациональности «вообще», а само понятие «превращается в смутную идеализацию с неопределенной предметно-смысловой областью». Рациональность варьирует от ее понимания как понятия-проблемы, обладающего псевдометодологическим, псевдопредметным и псевдосоциальным смыслом до попыток определения через ясные оппозиции (рациональное – историческое – Н.С. Автономова, разум – множество разумов – Дж. Ваттимо и т.д.). Дилем-

ма, возникающая в процессе типологизации рациональности, – признание существования суверенных типов рациональности или оценка разных типов рациональности как противоречивого единства. Рассмотрение проблемы в современной философской литературе строится в русле исследования суверенных типов рациональности, что соответствует «мозаичному» типу культуры XX в., отрицающему какие бы то ни было типологии, классификационные схемы, что было характерной чертой классической новоевропейской культуры. В связи с этим предлагаемое исследование современных типологий рациональности носит описательный и фрагментарный характер, предзаданный изучаемым предметом.

Узкая интерпретация рациональности строится на ее понимании как различных срезов научной рациональности – это критикуемость (К. Поппер), набор объяснений (С. Тулмин), рафинированный стандарт в рамках одной научной парадигмы (Т. Кун). Расширительную концепцию рациональности выдвинул Д. Кинс, показавший, что рациональность представляет собой универсальный социокультурный феномен, регулирующий согласованную групповую деятельность. Протест против логицистской формы представления исторического, получивший высшее развитие в философии Гегеля, вылился у сторонников формирующегося антропологического направления в неприятие рационализма в его прежней форме, не способного, с их точки зрения, постичь суть исторических явлений. Метафизический разум подвергается критике в эволюционной теории познания, главная идея которой заключается в том, что интеллектуальные действия человека, возникновение и проявление которых генетически обусловлено, являются результатом биологической эволюции. Метафизический разум нанес особый ущерб в освещении проблемы духовного и телесного. В качестве общенаучной концепции «естественной истории человеческого познания» (К. Лоренц) эта теория сформулировала ряд положений, обогащающих понимание познания.

Философская школа «Ослабления мысли» выдвинула идею плюрализма разумов, основывающуюся на оппозиции: разум – различные виды разума, которая транслировала оппозицию метафизическое присутствие правды – открытие практического характера рациональных продуктов (произведений). С точки зрения Дж. Ваттимо, открытие Ф. Ницше и М. Хайдеггером «различия», забытое в истории философии, может быть оценено как новый фундамент философской мысли. Более того, оно может быть понято как ослабление метафизического понимания бытия; понимания бытия как цепи событий, а не как стабильной структуры. Такое понимание бытия составляет характерную черту культуры постмодернизма. Деструктивный аспект постмодернистской мысли направлен против описания и легитимации исторического существования в форме классического разума. «Онтология упадка», общая для Ф. Ницше и М. Хайдеггера, не выходит за рамки чистой концептуальности, но, скорее, переходит в отношение «более общей трансформации условий существования, чем и является мир технологии» [5. Р. 84]. К этой «онтологии упадка» обращается аналогия «ослабления мысли». Только «слабая мысль» может дать строгую концепцию разума и присутствия бытия, не впадающую в метафизический дискурс. В современных итальянских дебатах

можно отметить возрастающую тенденцию к гомологии постмодерна, выражающуюся в фиксации проблемы плюрализма разумов.

Два типа рациональности: законодательный и интерпретирующий – выделяет отечественный философ З. Бауман. Законодательный разум появился в эпоху модерна и нашел отражение в попытках философов заменить хаос порядком, базирующимся на конструкциях, соответствующих законам единообразного утверждения разума. Интерпретирующий разум, стратегия которого бала разработана З. Фрейдом, М. Хайдеггером, Л. Витгенштейном, Х. Гадамером, П. Риккером, Ж. Деррида, Р. Рорти, появляется в связи с ощущением человеком «внутренне плюралистической природы мира и ее следствием – амбивалентностью и непредзаданностью человеческого существования» [6. С. 49].

Разрушение классического рационализма проявляется и в трактовке частной проблемы – научной рациональности. Основные тенденции, сложившиеся в ее решении в философии науки: разочарование в науке как едином образце рационального исследования; протест против ценностно-нейтрального подхода к рациональности; различие между типами человеческого отношения к миру и к себе; выход на первый план таких черт рациональности, как относительность, социальность, историчность. Современная парадигма знания выходит за рамки классической. Развитие науки привело к тому, что представления о детерминизме становятся все более сложными и гибкими. Современная наука не только стремится к формализованному и алгоритмизированному знанию, но и хочет понять, все ли в мире алгоритмизируемо и формализуемо. Классический детерминизм опирался на представление о неизменных законах, управляющих всеми вещами в мире. В современной науке эти представления вытесняются идеей порядка в универсуме. Новая объяснительная парадигма опирается на понятие порядка, беспорядка, взаимодействия и организации. Человеческий разум составляет конституирующий момент познания, и это представляется указанием на необходимость «преодолеть жесткую метафизическую оппозицию в подходе к случайному». С точки зрения И. Пригожина, нестабильность в современной науке (синергетике) в некотором отношении заменяет детерминизм. Нелинейность – концептуальный узел новой парадигмы. В мировоззренческом плане идея нелинейности может быть эксплицирована посредством идеи многовариативности, альтернативности путей эволюции.

Попытка поисков новой научной рациональности отразилась в социокультурной практике в движении за «банкротство науки». Существует много объединений и групп, пытающихся противостоять тому, что они называют гегемонией науки в культуре. Часть из них сосредоточивает внимание на эпистемологических проблемах и принципах науки, часть – на технологических результатах научного познания, третьи уповают на возврат к романтизированной домодернистской версии науки и познавательной деятельности. Их объединяет одно – отстаивание тезиса о конце науки в том ее виде и смысле, который сегодня общеизвестен. Дж. Холтон выделяет среди этих объединений четыре наиболее серьезных течения. Представители одного утверждают, что статус науки не выше статуса любого полезного в практическом смысле «функционального мифа» (Н. Хоссе). Другие – интеллектуа-

лы, не успевающие за фантастическим взрывом науки и «нападающие на нее» (А. Кестлер). Третьи возрождают дионисийство в стремлении отыскать параллели между мышлением «нового века» и восточным мистицизмом. Четвертые видят примитивность современной науки в применении синдрома «андроцентризма». Человечество подошло к черте, за которой может последовать «еще более радикальная моральная, социальная, социокультурная, политическая революция, чем это могли себе вообразить основоположники современной западной культуры». Два фактора создают благоприятную почву для современного антисциентизма: протест людей против эры технологического варварства, угрожающего жизни людей, и современное массовое экологическое движение, утверждающее новый рационализм – системно-экологический стиль мышления.

Ряд западных культурологов (О. Тоффлер, Э. Фромм) утверждают, что современная цивилизация достигла необычайных высот в искусстве расчленения целого на части, в ней преобладают умственная ориентация и интеллект. Дорогу такому подходу проложила наука, которая является доминирующей сферой культуры в европейском сознании начиная с Нового времени и до современности. Наука до сих пор выступает главной коммуникативной силой в культуре, так как в ней больше элементов, по поводу которых возможны взаимосогласование и сверка «общезначимых элементов». В процессе формирования новой (посттехнократической) культуры неизмеримо возрастает «роль способов и средств, с помощью которых можно и нужно вырастить человека в человеке – «внутреннего человека» (Ф.М. Достоевский).

Реинтерпретация проблемы субъекта в ряде современных течений континентальной философии связана с представлением о том, что идея субъекта не является больше финальной проблемой философского мышления, так как современная эпистемологическая ситуация выступает как постсубъектная. Субъект предстает как биологическая, психологическая, ментальная, социальная структура, изменяющаяся с высокой степенью непредсказуемости. Отказ от дуальной (субъект-объектной) интерпретации реальности приводит к созданию вместо традиционных модернистских мифов новой мифологии: разрушение говорящего субъекта новоевропейской культуры, децентрация субъекта, уточнение субъекта по половому или расовому признаку и т.д. Указанные метафорические термины, так же как постмодернистский термин «смерть субъекта» [7], применяются для размытия амбивалентной тенденции субъект-объектной дихотомии в границах современного типа философствования.

Термин «смерть субъекта» вошел в философский оборот после работы Р. Барта «Смерть автора» (1968 г.). Монолитность субъекта разрушается процессуальностью противостояния Я и Оно во фрейдизме, абстракцией понятия общества в постмарксизме, интенциональностью сознания в феноменологии, безличным текстом в постструктурализме. Но неклассическая философия полностью не размывает субъект-объектной дихотомии. Постфилософия задает ряд семантико-аксиологических направлений философствования, внутри которых практически невозможно придерживаться жесткой дихотомии субъект – объект. В контексте структурного психоанали-

за Ж. Лакан выявил языковую форму бессознательного как речь Другого. Другой является тем культурным механизмом, посредством которого находят разрешение приключения индивидуальных желаний, так как Другой выступает, с одной стороны, как объект желания, с другой – как внешний закон, персонифицированный в Отце как изначально Другом. Я детерминруется не столько импульсами бессознательного, сколько его вписанностью в общий символический порядок.

Оценка диктата логико-грамматического строя языка как насилия над творческой свободой и мышлением была высказана еще в начале XX в. поэтом Тристаном Тцара в рамках эстетики дадаизма: «Я разрушаю выдвижные ящички мозга». Психоаналитический тезис подчиненности бессознательных желаний культурным нормативам переформулируется Ж. Лаканом в тезис о заданности желания материальными формами языка. Субъект как связующее звено между реальным, воображаемым и символическим характеризуется как децентрированный, так как его сущность и существование оказываются чуждыми друг другу, будучи опосредованными реальностью языка. Бессознательное предстает как язык, а реальность – как текст. Рациональный субъект декартовского типа, как и вожделеющий субъект фрейдистского типа, сменяется децентрированным субъектом, которой выступает как инструмент презентации культурных смыслов. Стоит изменить классические изменения культуры, и «человек изгладится как лицо, нарисованное на прибрежном песке» (М. Фуко).

В дихотомии субъект – объект изменяется и вторая часть. Формируется «философия украденного объекта» (П. Ван ден Хевен). На смену классическому требованию определенности значения приходит требование принципиальной открытости значения. Определенность значения растворяется в его вариативности, вплоть до возможности означить все что угодно. Западная культура находится в состоянии кризиса, порядок слов больше не соответствует порядку вещей, система коммуникации чужда исторической ситуации, налицо кризис репрезентации. У. Эко видит выход в создании новых формальных структур, которые могут отразить ситуацию и стать ее новой моделью. Он предлагает условную лабораторную модель открытого произведения – трансцендентальную схему, фиксирующую двусмысленность нашего бытия в мире. Поскольку способ, которым создаются структурированные формы, отражает способ, с помощью которого современная культура воспринимает мир, постольку модель открытого произведения утверждает новый код: так как информация прямо пропорциональна энтропии, а установление жесткого порядка ограничивает получение информации, то беспорядок даже полезен, так как таковым он выступает по отношению к исходной организации, а по отношению к параметрам новой организации дискурса – как порядок. Этот тезис утверждает конструктивную роль хаоса в процессе создания новых дискурсивных практик.

Идея бесконечной интерпретации трансформируется в идею неограниченного семиозиса как основы существования культуры. Модерн утверждает метанаррацию: определенный тип дискурса, претендующий на статус единственно правильного и единственно универсального. Постмодерн характеризуется Ж.-Ф. Лиотаром как эпоха заката больших нарративов, предлагающая

культуре легитимацию всех видов языка и рациональности. В этих условиях классическая интерпретация текста невозможна: сознание может лишь центрировать текст, организовав его вокруг тех или иных семиотических узлов. Деконструкция предлагает разрушение псевдоцелостности текста. Реконструкция идет дальше и разрабатывает новую структуру текста. Конституируется не субъект-объектный тип философствования: «мышление интенсивностей Ж.-Ф. Лиотара, игра сингулярностей» Батая, «телесность текста» Р. Барта. На смену парадигме понимания текста приходит парадигма его означивания. Таким образом, в аксиологической системе современной культуры рациональность как ценность значительно ослабевает.

Новый тип гуманизма

Переходя к анализу нового типа гуманизма, необходимо отметить неопределенность постановки этой проблемы, исследования по которой чаще всего ведутся как критика результатов непредвиденного развития научно-технического прогресса, в связи с чем новый гуманизм оказывается вариантом преодоления кризисной ситуации. В попытках обосновать переход от ренессансного гуманизма к гуманизму нового типа, получающему разные названия: «экологический гуманизм» (Х. Сколимовски, И. Пригожин и др.), «демократический гуманизм» (Г.Г. Дилигенский, В.А. Лекторский), «академический гуманизм» (П. Мур, И. Бэббит и др.) и т.д., проявляется общая для конца XX в. тенденция к отказу от антропоцентризма в мировоззрении.

Принципы традиционного гуманизма заключаются в его ориентации на человека. Однако сейчас, когда человеческое тело исключено из производительных сил, «кажется очень трудным следовать этому принципу». Человечество вступает в эпоху новой Реформации, которой предстоит решить судьбы гуманизма и цивилизации в целом. Выработанные нормы не могут быть отброшены, но предстоит их новое прочтение, введение в новые социокультурные и идеологические контексты. Онтологические основания нового гуманизма обнаруживаются уже сейчас – в виде связи его судеб с судьбами всего окружающего человека мира. Поиски нового гуманизма, при всей пестроте разрабатываемых альтернатив, ведутся по двум вполне традиционным направлениям: сциентистскому и антисциентистскому, которые отличаются друг от друга набором средств и методов исследования.

Внутри первого направления можно выделить несколько вариантов решения проблемы: техницистский – «мегамашина» (Л. Мэмфорд), теория коммунитаризма» и «гуманизации техники» (Э. Фромм), компьютеризация управления (Р. Гароди), освобождение от разделения труда (О. Тоффлер); структуралистский – «демократический гуманизм» (К. Леви-Стросс); синтез естественного (природного и человеческого) – «академический гуманизм» (П. Мур, И. Бэббит и др.), «экологический гуманизм»; «научный гуманизм» (физикалисты, И. Пригожин). Техницистский вариант гуманизма противостоит традиционному гуманизму в оценке человека как структурного элемента, ввергнутого в социальный процесс в чисто служебной функции. Альтернатива, созданная в рамках техницистской мысли Л. Мэмфордом, – всеохватывающая индустриально-политическая «мегамашина». С точки зре-

ния Э. Фромма, ценностные аспекты человеческого существования могут приобрести существенную значимость в жизни каждого индивида и на базе научно-технической революции при том условии, что грядущее технотронное общество будет опираться на гуманизированную технику. Осуществление гуманистического коммунитаризма требует введения гуманистического планирования, гуманизации управления через соучастие людей в принятии решений, гуманизации потребления и ценностей. Предпочтение техники гуманистическим целям составит сущность гуманизации техники. Альтернатива Р. Гароди – внедрение гуманных отношений между людьми с помощью компьютеризации управления, ведущего к гуманизации производства. О. Тоффлер мыслит регуманизацию человека как освобождение от закрепощающего разделения труда.

Представители структуралистской антропологии выдвигают проблему универсального гуманизма, понимаемого как построение общего людского дома, как проблема перепроверки всего уже построенного, причем с опорой на фундамент, на действительно общее для всех обитателей этого дома. Универсальный гуманизм, или «новый гуманизм», не существует в виде уже найденного решения человеческих проблем, это задача, которая стоит перед антропологией; решающий жизненный эксперимент; психологическая готовность и теоретическая способность принятия Другого путем переосмысления самого себя. Ученый-гуманист должен углубить свое исследование общего фундамента человеческой культуры, пока не обнаружит такие уровни, относительно которых он сможет с уверенностью сказать: это наше общее достояние. Историко-теоретические доказательства в защиту тезиса о возможности «нового гуманизма» приводит К. Леви-Стросс, вычленив три последовательных этапа становления гуманизма. Начальный этап – конец Средневековья и Возрождение, эпоха открытия Античности. Человеческий космос ограничивался пределами Средиземноморья. Второй этап – эпоха Просвещения, которая вписывает в свою картину мира Индию и Китай и начинает высказывать (Руссо, Дидро) догадки и возможности открытия в будущем неведомых отдаленных цивилизаций. Третий, нынешний этап гуманизма связан с интересом к немногим уцелевшим под натиском европейской цивилизации «примитивным обществам». Экстенсивный этап развития гуманизма на этом завершается, поскольку не остается больше неизвестных обществ, которые нужно было бы описывать и изучать, хотя возможности развития гуманизма вглубь далеко не исчерпаны. Эти три этапа отличаются друг от друга, во-первых, объектом – пространственным охватом; во-вторых, набором средств и приемов исследования, в-третьих, широтой социального охвата.

Вопрос обоснования универсального гуманизма, с точки зрения структуралистской антропологии, связан с вопросом о возможности сверхрационализма – нового единства чувственного и рационального. Более конкретно сверхрационализм предстает в структурной антропологии К. Леви-Стросса как переосмысление мыслительного фундамента европейской цивилизации с позиций первобытной логики в ее общечеловеческих потенциях. Под поверхностью явлений обнаруживается бессознательно функционирующая структурированность. В особенности эта логика чувственных качеств четко

проявляется в мифологическом мышлении, наиболее свободном и спонтанном. Для решения задач нового гуманизма нужны усилия естественных и гуманитарных наук. Свою концепцию гуманизма, рассмотренную как третья форма после «аристократического» и «буржуазного» гуманизма, К. Леви-Стросс представляет как «демократический» гуманизм, который противостоит предшествующим, созданным для привилегированных, исходя из привилегированных цивилизаций. Это самый широкий, «обобщенный» гуманизм, охватывающий все человечество и призывающий к примирению человека и природы, основывается на структурной этнологии, изучающей «непривилегированные цивилизации» с помощью методов и техник всех наук, поставленных на службу познания человека. Он ориентирован против эгоцентризма и разрушительных тенденций современного «цивилизованного» человека, так как требует исходить не из себя, а ставить мир выше жизни, жизнь выше человека, а уважение к другим существам – выше любви к собственной персоне. Реинтеграция человека в природу имеет своей обратной стороной новую форму гуманизма, в которой совершается переворачивание привычной иерархии ценностей: природа становится выше человека. Последнее нужно понимать не буквально, а как практический ориентир, противопоставляемый другим ориентирам.

Неклассический либерализм

Заметную эволюцию претерпел либерализм, в котором начали приобретать фундаментальную значимость принципиально новые идеи, идеалы и принципы. Возникает новое понимание социальной и экономической роли государства, от которого ожидают активных мер по защите свободы предпринимательства, рынка, конкуренции от возрастающей угрозы монополизма в любых его формах – отсюда значимость антитрестовского законодательства, помощь мелким и средним предпринимателям и предпринимателям-новаторам, подвергающимся наибольшему риску. Либерально-демократическая мысль признает помощь общества в обеспечении не только политических, но и социальных и экономических прав своих членов. Общество должно принимать меры, способствующие реальному, а не декларативному, выравниванию возможностей людей. В либерализме приобретают большую значимость ценности и социальные цели, для реализации которых требуются не только действия согласно законам рынка и конкуренции, «а также коллективно-организованные действия, которые непосредственно мотивируются гуманистическими идеалами и выходят за рамки мотивов, задаваемых механизмами рынка и конкуренции».

Ряд политических теоретиков утверждают, что государство теряет компетентность, легитимность и власть, характерные для ведущего агента в мировых связях. Три предположения, которые разрушают традиционный авторитет национальных государств: 1. Растущая асимметрия в отношении власти. 2. Ослабление авторитета правительств в результате технологических изменений. 3. Вакуум власти в центре глобальной экономики, когда ни одно из государств, каким бы сильным оно ни было, не в силах контролировать мировую экономику – задача, которая традиционно считалась цен-

тральной для легитимации государства. Государство уступает место в мировой политике комплексному «постинтернациональному универсуму, характеризующемуся разнообразием и смешанной политикой».

Для постинтернационального универсума характерны проблемы формирования глобальной власти и глобальной ответственности. По мнению исследователей, термин «сверхвласть» имеет архаическое звучание в современную эпоху, но может быть актуализирован в концепции «мягкой» власти. Теоретики (К. Браун, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан, Ф. Гваттари) обсуждают изменение природы современной власти: власть превращается в сеть, становится скорее ризоматической, чем иерархической, создается и поддерживается не атрибутами, например насилием, военной властью, экономическим производством, но людьми, работающими и потребляющими в глобальной экономике. Из-за изменившейся природы власти современная империя не похожа на классические империи Викторианской эпохи, создается современная империя, состоящая из не-иерархических сетей (К. Браун).

В плане определения перспектив дальнейшего развития либерализма имеет смысл обратиться к размышлениям Ф. Фукуямы [8]. Оценивая состояние современной идеологии как крах всех доктрин, кроме либерализма, он подчеркивает, что современное состояние общества можно рассматривать как завершение идеологической эволюции человечества и универсализации идей западной либеральной демократии как окончательной формы правления. В цивилизации и культуре этот период, по его мнению, означает переход от истории к постистории. Представление о конце истории – наследие гегелевского историцизма. В отличие от позднейших историков Гегель полагал, что в некий абсолютный момент история достигает кульминации: в тот момент, когда побеждает окончательная форма государства и общества. Тезис о конце истории в 1806 г. означал, что идеологическая революция человечества завершилась на идеалах Французской и Американской революций, и хотя какие-то режимы в реальном мире полностью их не осуществили, теоретическая истинность самих идеалов абсолютна и улучшить их нельзя. Отвечая на вопрос, действительно ли мы подошли к концу истории, Ф. Фукуяма рассматривает две альтернативы, брошенные либерализму в XX в. (фашизм и коммунизм) и подчеркивает крах обеих. Таким образом, Ф. Фукуяма рассматривает постисторический мир как мир, основанный на принципах либерализма. Концепция Ф. Фукуямы, конечно, не бесспорна (полемизируя с ним, я хочу отметить как альтернативу либеральной доктрине переориентацию на ценности человечества как рода), но ее изучение способствует углублению анализа проблем развития современного либерализма.

Проведенный анализ философской рефлексии по поводу современных культурных реалий свидетельствует о кардинальных сдвигах, происходящих в ядре ценностей новоевропейской культуры [9]. Функционировавшая до сих пор картина мира, обладавшая такими чертами, как антропоцентризм, универсальность, статичность, утверждавшая разумность бытия и абсолютность мышления индивида, начинает распадаться, и внутри нее складывается прообраз новой картины мира, являющейся основой новой культурной парадигмы, который выходит за границы ориентации на ценности модернистской культуры.

Литература

1. Федотова В.Г. Социальное знание : между наукой и культурой // Наука и технология : методологические и социально-экономические взаимодействия. М., 1990. С. 65–66.
2. Этциони А. Масштабная повестка дня: Перестраивая Америку до XXI века // Новая технологическая волна на Западе. М., 1986. С. 293–316.
3. Мусеев Н.Н. Мир XXI века и христианская традиция // Вопросы философии. 1993. № 8. С. 3–17.
4. Автомонова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М. : Наука, 1988. 287 с.
5. Rosso S. Postmodern Italian Notes on «Crisis of Reason», «Weak Thought», «The name of the Rose» // Exploring Postmodernism. Amsterdam, 1978. P. 84–86.
6. Бауман З. Философия и постмодернистская социология // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 46–62.
7. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / пер. с фр. М., 1994. С. 384–392.
8. Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 134–148.
9. Коробейникова Л.А. Глобализация и духовность. Критическое осмысление современного процесса глобализации. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2016. 104 с.

Korobeynikova Larisa A., Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: larisa_korobeynikova@rambler

Zabulionite Audra-Kristina I. Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: k.zabulionite@holism-culture.org

Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History, 2017. № 27. 44–56 pp.
DOI: 10.17223/22220836/27/5

REINTERPRETATION OF VALUES OF MODERN CULTURE

Key words: *European culture, values of culture, rationality, humanism, liberalism.*

Reinterpretation of the classical values of rationalism, humanity, liberalism is presented in the paper. After destroying classical rationality search of a new rationality predetermines the aim of rearticulation of old scheme. Philosophers don't say about total refuse from the classical form of rationality, but about its broadening and being supplemented. One of broadenings of rationality of reductionism, the aim of which is to change the simple object of analysis with multiplicity of various constructions. As a result holographic picture of the world appears hence understanding of the meaning of rationality pulls out on the new stage. Such approach argues the multiplicity of anti-reductionistic interpretations, based on the presentation of universum as complex supersystem. Pluralism of different types of rationality calls classical rationality into question and this category is being transformed into vague idealization with object area. Interpretations of rationality varies from interpretation as notion, having pseudo-objective, pseudo-methodological, pseudo-social senses towards attempts to define rationality through new opposition: rational-historical, reason-pluralism of reasons and so on. The idea of pluralism of reasons in philosophical schools "Weak Thought" is based upon the opposition: reason-pluralism of reasons, transmitted the opposition between metaphysical presence of truth and discovering the practical character of national products. From the point of view of J. Vattimo, discovering F. Nietzsche and M. Heidegger distinction, have been forgotten of philosophy, can be estimated as the weakness of metaphysical understanding of being, as understanding of being not as a stable structure, but as a chain of events. Common for both of these philosophers ontology of decline doesn't go out of the bounds of pure conceptuality, but at the same time this ontology passes into the treatment of the conditions of existence in the world of technological culture. Increasing tendency towards pluralistic interpretation of rationality in the process of construction of ontology of multiplicity of the world picks out in the recent philosophical debates. The following dilemma appeared in the process of typology of multi-rationality: 1) establishment of existing of sovereign types or rationality; 2) estimation of different types of rationality as contradictal unity.

Issues on new type of humanism are concerned with critics of the negative results of scientific progress. New trends of humanism: ecological humanism, democratic humanism, academic humanism, etc. represent the tendency of refusal from anthropocentric world view. New type of humanism does not exist as ready decision of problems of human being, but rather new type of humanity represents the goal of anthropological development.

Contemporary liberalism is concerned with new ideas, ideals, values. Some liberal philosophers complain for the weakness of the state which loses competency legitimacy and power, the

main features of a leading agent for international affairs. The state is replaced by a complex post-international universum with diversity and mixed policy. The problems of global power and global responsibility characterize post –international universum. The tern super power sounds archaic in the global era, so this term should be actualized in the context of the concept of soft power. Theorists discuss the change in nature of contemporary power: power transforms itself into net, tends to rhizome rather than to hierarchy, it is created and supported not by violence, military power, economy, but by people working and consuming in the global economy (C. Brown, G. Baudrillard, G. Lacan, F. Guattari).

The change of the main values of European culture (rationality, humanity, liberalism), rises the question about the nature of contemporary culture.

References

1. Fedotova, V.G. (1990) Fedotova V.G. Sotsial'noe znaniya: mezhdu naukoy i kul'turoy [Social knowledge: between science and culture]. In: Panov M.I. (ed.) *Nauka i tekhnologiya: metodologicheskie aspekty vzaimodeystviya* [Science and technology: methodological aspects of interaction]. Moscow: IFRAN. pp. 65–66.
2. Etzioni, A. (1986) Masshtabnaya povestka dnya. Perestraivaya Ameriku do XXI veka [Big agenda. Rebuilding America before the 21st century]. In: Gurevich P.S. (ed.) *Novaya tekhnokraticheskaya volna na Zapade* [New technocratic wave in the West]. Moscow: Progress. pp. 293–316.
3. Moiseev, N.N. (1993) Mir XXI veka i khristianskaya traditsiya [The world of the 21st century and the Christian tradition]. *Voprosy filosofii*. 8. pp. 3–17.
4. Avtomonova, N.S. (1988) *Rassudok, razum, ratsional'nost'* [Intellect, reason, rationality]. Moscow: Nauka.
5. Rosso, S. (1978) Postmodern Italian Notes on “Crisis of Reason”, “Weak Thought”, “The name of the Rose”. In: Calinescu, M. & Fokkema, D. (eds) *Exploring Postmodernism*. Amsterdam (Philadelphia): John Benjamin Publishing. pp. 84–86.
6. Bauman, Z. (1993) Filosofiya i postmodernistskaya sotsiologiya [Philosophy and postmodern sociology]. *Voprosy filosofii*. 3. pp. 46–62.
7. Bartes, R. (1994) *Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected Works. Semiotics. Poetics]. Translated from French. Moscow: Progress. pp. 384–392.
8. Fukuyama, F. (1990) Konets istorii [The end of history]. *Voprosy filosofii*. 3. pp. 134–148.
9. Korobeynikova, L.A. (2016) *Globalizatsiya i dukhovnost'. Kriticheskoe osmyslenie sovremennogo protsessa globalizatsii* [Globalization and Spirituality. Critical Comprehension of the Modern Process of Globalization]. Tomsk: Tomsk State University.