

НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Реферат. В статье уточняются механизмы когнитивного «вхождения» субъекта в социальную реальность, которые поддерживают легитимность идеального истока научного подхода к миру даже вне породившей этот подход религиозной традиции. Обосновывается реализм науки в средневековом значении этого термина, а также обсуждаются проблемы, которые связаны с утратой научным мировоззрением культурной эксклюзивности.

Ключевые слова: наука, мировоззрение, научный подход, социальная реальность.

Философия науки конца 60-х – начала 90-х гг. XX века, представляя собой одно из магистральных философских направлений, объединила несколько тенденций. С одной стороны философы науки продолжали путь восхождения к истине – путь метафизического реализма, начатый еще в те времена, когда мыслители отталкивались от религиозных основоположений и верили в возможность онтологической однозначности. Наука генетически наследовала христианской теологии, и попытки ее адептов выявить методологические особенности научного метода были логическим продолжением теологического поиска. При этом, с другой стороны, проблемы на пути методологической рефлексии ввели в философию науки конструктивистские идеи, а также убежденность в необходимости учитывать социальную фундированность оснований научного подхода к миру. Несмотря на то, что ни одна из указанных тенденций не родилась в лоне философии науки, именно здесь сформировался новый тип представлений о характере взаимоотношений между социумом, разумом и миром, наиболее полно проявившийся в учении о картине мира. Достаточно продолжительная и содержательная дискуссия вокруг частных и общей научных картин мира, развернувшаяся в советской философии, тематизировала проблему соотношения реализма и концептуализма в естествознании. Ее впечатляющим результатом стала теория картины мира (а также философских оснований, ценностей и норм науки) Вячеслава Семеновича Степина. Социальная укорененность науки, закрепленная в особенностях современной картины мира, была продемонстрирована Джеральдом Холтоном. Несмотря на то, что развитие философии науки обернулось релятивизацией исходных убеждений в объективности ее методов и результатов, опираясь на концепции русского и американского философов можно показать, что время реализма отнюдь не ушло, однако речь должна идти о реализме в его исконном, средневековом смысле.

Человек обычно не задумывается над теми вещами, в существовании которых он абсолютно убежден. Но именно в этой убежденности, возможно, и кроется наиболее привлекательная для философского исследования цель. Как говорил когда-то Эрнст Юнгер, «без сомнения, человек наиболее интересен в тех областях, в которых он не видит никаких проблем и которые находятся для него вне дискуссии» [3, с. 513]. Во-первых, мы не сомневаемся в наличии объективного – мира, реальности, других людей и т.д. Но что такое «объективность»? «Чувству» объективного мы обучаемся в раннем детстве под руководством социализированных наставников, которые помогают нам связать узнаваемые чувственно-ментальные субъективные комплексы с социально легитимными интерсубъективными понятийными конструкциями. Формирующийся именно в человеческой голове «смысл» является всегда сложным симбиозом чувственного и ментального, субъективного и интерсубъективного, когда в собственном опыте мы узреваем социально канонизированные образцы. Эти последние становятся формой восприятия внешней информации, т.е. собственно «объективно существующим».

При этом мы ни в коем случае не можем утверждать, что «социальный канон» восприятия – те «чувственные идеи», с помощью которых мы с раннего детства учимся обращаться с окружающими предметами, да и своим телом, – полностью детерминированы «формой» вещей вне нас. Кроме того, что такое предположение внутренне противоречиво, следует указать и на факт культурного онтологического плюрализма, который был открыт достаточно давно, но во второй половине XX века превратился в прописную истину. Если наши восприятия детерминированы извне, то почему у разных культур разные интуиции объективного?

Ответ заключается в том, что близкие в силу схожей физиологической природы человеческих тел чувственные восприятия подводятся под различные ментальные конструкции – понятийные системы. Различия же в области представлений о существующем и его существенных чертах (что собственно и зафиксировано в понятиях как формах мышления) в разных культурах могут быть воистину кардинальными. Но именно поэтому два человека, видящие (слышащие, обоняющие и т.д.) «одно и то же», могут увидеть совершенно разное. Т.е. они в одном и том же месте, в одно и то же время будут «объективно» воспринимать различные сущности.

Сущностная сторона объективного мира в значительной степени «предзадана» типом языка, который использует культурное сообщество. Можно говорить об метафизическом¹, онтологическом², логическом³ языковом детерминизме. Однако далеко не все особенности понятийных систем объясняются путем апелляции к языку. Не меньшее значение имеет тот тип онтологического схематизма, который определяет представления культуры о мире в целом и всегда восходит к некоторой религиозной (мифологической) системе. Под онтологией культуры следует понимать совокупность изначально мифо-религиозных представлений о природе и порядке того, что существует, которые всегда верифицированы практической жизнью культурного сообщества. Принимая во внимание восходящую к Э. Кассиреру традицию видеть в науке одну из возможных (наряду с тем же мифом и религией) символических форм, следует признать, что научная картина мира представляет собой один из вариантов культурной онтологии, которая опирается на социальные конвенции и верифицируется специфическим опытом объективного.

Наконец, следует подчеркнуть, что и первичные интуиции объективного, и усвоение понятийного наследия культуры, закрепленного языком и культурной онтологией, не являются человеку в качестве отвлеченного знания, но выступают необходимой формой вхождения индивида в пространство социальной деятельности. Каждое «вхождение» конкретизировано обстоятельствами, в которых осуществляется первичная социализация – диалектом языка, вариантом мифа или религиозной деноминацией, местом социальной группы и самого индивида в социальной структуре культуры и т.д. В отличие от трансцендентального субъекта, каждый из нас должен быть ограничен телесно и ментально – мы превращаемся не в человека вообще, но в конкретного индивида с собственной судьбой, идентичностью и средой обитания. Все те смыслы и отношения, которые воплощены в культуре, мы осваиваем, являясь участниками «языковых игр» – усваивая содержание и объем понятий сначала в семейных отношениях, затем в качестве членов некоторого сообщества, живущего своими интересами и надеждами на определенной территории и т.д.

Так можно ли – зададимся риторическим вопросом – считать то, что обуславливает возможность не только любого знания, но самого социального бытия человека, знанием? Можем ли мы не знать, что «объективное» существует? Что я – это я? Что мы живем именно в этом мире? В котором существует какой-то порядок и законы? Витгенштейн считал подобное «знание» разновидностью безусловной веры, не допускающей контраргументов, сомнений или фальсификаций (см., напр., [1, п. 237]). Человек, во-первых, никогда не сомневается в определенных вещах, во-вторых, любую новую информацию гармонизирует с базисом безусловных уверенностей, в-третьих, коль скоро ничто из воспринимаемого само по себе не может фальсифицировать указанные убеждения, каждую попытку их пошатнуть будет воспринимать как экзистенциальное покушение. Получение нового знания становится возможным только в свете базисных уверенностей и в каждом своем действии мы, отталкиваясь от них, тем самым утверждаем их безусловную значимость («в согласии с моей верой я буду действовать с уверенностью, не ведающей сомнений» [1, п. 360]).

Культурные априори являются каждому человеку (и всем живущим) в виде архетипически размноженных подсистем – семейных, профессиональных, религиозных и т.д. локальных мирков, которые распространяются на определенной территории в качестве репрезентантов некоторой социальной целостности, легитимирующей формы культурной

¹ Теорию о предзаданности наших интуиций в области порядка бытия разрабатывал М.Хайдеггер. Пожалуй, наиболее полно она выражена в его работе «Парменид» [2].

² См., напр., работы Э. Сепира, Б. Уорфа, В. Куайна.

³ См., напр., Лурия А.Р. «Культурные различия и интеллектуальная деятельность».

жизни, территорию в качестве ареала и собственно себя – субъекта культурного действия. Участие в культурных практиках в рамках растиражированных культурных форм на территории, на которой эти формы жизнедеятельности и жизнеустройства распространились, формирует культурную солидарность, фундирующую социальную идентичность. Общественная группа, способная к самовоспроизведению и легитимная с точки зрения господствующих представлений о существующем (в рамках онтологической реальности) выступает субъектом культурного, а точнее онтологического процесса. Ее бытие невозможно без определенного самопонимания – представления о себе или идеи себя, которая, опять-таки, вписана в онтологический горизонт. Собственно появление сообщества и появление его идеи можно рассматривать как один и тот же процесс. Формирование культурных сообществ не происходит на пустом месте, и обычно именно трансформация онтологической реальности влечет за собой новое понимание культурных целей и стратегий их достижения. Собственно с этих ментальных революций и начинается вызревание новых социальных целостностей.

Таким образом, зарождение идеи сообщества (релевантное онтологическим сдвигам), всегда «вписанной» в «идею культуры» (представление о «вмещающем» локальный мир культурном ландшафте) детерминирует процессы формирования нового социума, ограниченного доступными средствами мобилизации, трансляции и трансмутации культурного опыта, ареал обитания которого фиксируется пространственным распространением растиражированных форм культурной деятельности. Социализация индивида невозможна вне формирования представлений о себе, сообществе и мире в целом, а следовательно причастность к социализирующему сообществу, его целям и формам жизни, его идее, имплицитно «вмещающим» априорное «знание» объективности, сущего и идентичности, превращается в залог способности к разумному действию. Правильно было бы сказать, что возможные в рамках господствующей онтологической системы (мифологии, религии, науки) сущности актуализируются и индивидуализируются (ограничиваются и трансформируются) вокруг формообразующей культурную среду идеи сообщества. И в случаях, когда культурному порядку угрожает внутренняя или внешняя угроза, аподиктическое «знание» эксплицируется в виде этой идеи (необходимый и достаточный уровень экспликации культурных априори).

В центре не подлежащего критики «метафизического ядра» науки Нового времени пребывает совокупность очищенных от религиозной окраски (секуляризированных) христианских онтологических принципов. Легитимность этих принципов сегодня опирается не на религиозные легитимации, но на сложившуюся вокруг этих же принципов структуру и строй социума западной цивилизации. Продолжая поглощать огромные ресурсы, наука, идеологически корректируя цивилизационный путь, лишь укрепляет власть некогда религиозных идей в совершенно новом облике.

Однако, секулярное мышление на определенном этапе своего становления трансформировало религиозные императивы в *ценности* и именно ценностное мышление стало одним из важнейших результатов эволюции западной цивилизации, экспорт которого стал важнейшим фактором ее экспансии. Заимствованные ментальные формы позволяли незападным культурам осмыслить особенности собственного культурного пространства, осознав их как собственные ценности и сформировать альтернативы тех конструктов, которые были созданы в западной секулярной мысли — истории, картины мира, социального прогресса и т. д. Еще более значимым следствием расширения глобального пространства, в котором стало возможным сосуществование конкурирующих аксиологий, в котором даже ценности оказались не последней основой мысли и действия, а лишь эффективным средством мобилизации сообществ.

Эта релятивизация ценностей оказала влияние на то, что было названо «товаризацией», или «монетизацией» ценностей — как и все в секулярном мире, который сосредоточен «здесь и сейчас» и отсекает трансцендентное, рядом с товарами, услугами, деньгами, отношениями и чувствами ценности также обрели собственную стоимость.

На фоне ценностно и технологично обустроенного социального пространства западной цивилизации (который и символизирует «облик» глобализации) собственные религиозные и традиционные «ценности» новых ее обитателей выглядели как что-то, нерастворимое в товарно-денежной кислоте.

Зададимся вопросом: могут ли выхолощенные в горниле функционального прагматизма западные ценности выдержать конкуренцию со своими, наполненными молодой кровью,

религиозными визави? Кто из нас готов умереть за то, что имеет лишь посюстороннее измерение и определенный денежный эквивалент? И когда речь идет о глобальной конкуренции — конкуренции в глобальном пространстве, в котором сталкиваются не только экономики, армии, информационные потоки, но и различные интерпретации определяющих для цивилизации смыслов, европейцам все труднее будет находить фундамент для того, чтобы обосновать эксклюзивную правоту собственной интерпретации. Фактически перед нами пример своеобразного культурного отчуждения — инициировав глобализационный процесс и «предложив» миру собственную цивилизационную парадигму в ее мировоззренческих, аксиологических, политических, экономических и т. д. формах, европейцы утратили право на их эксклюзивное использование. Однако напрасно было бы надеяться на то, что «новые европейцы», то есть обитатели территорий, накрытых глобализационной волной, превратятся в двойников европейских аборигенов. С одной стороны, участие в модерных по своему происхождению социальных практиках рано или поздно выстроит в их головах устойчивые представления о равенстве людей, свободе и правах человека. Однако никто и ничто не отменит их собственной истории, возможно переполненной унижений и несправедливости; их сегодняшнего униженного положения или бесперспективности будущего существования их детей на окраине мира. Равно как и надежд или даже требований справедливости и лучшей жизни, под которой они будут понимать симбиоз западных представлений об успешности с собственными религиозными и традиционными убеждениями. Европа подчинила себе мир, «подаривши» ему собственный образ культурной жизни. Однако инструмент подчинения оказался обоюдоострым: взглянув на мир глазами европейца, не-Запад провозгласил собственные ориентиры счастливой жизни и тем самым релятивизировал и проблематизировал основания западного мировоззрения.

Претерпев глобализационную метаморфозу, некогда религиозные онтологические положения, лежащие в центре онтологического ядра науки, утратили свое «ценностное» измерение и превратились в совокупность более-менее случайных положений прагматического характера. Парадокс заключается в том, что сформированный на основе этих положений подход к миру и человеку определяет образ современной цивилизации. И когда «пришельцы» из религиозных реальностей бросят вызов основам секулярного мира, у запада, возможно, не останется аргументов для их защиты.

Список использованной литературы

1. Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. – М.: АСТ, Астрель, Мидгард, 2010. – 256 с.
2. Хайдеггер М. Парменид / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. А. П. Шурбелева. – Спб.: Владимир Даль, 2009. – 384 с.
3. Юнгер Э. О боли // Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли / Эрнст Юнгер. – СПб. : Наука, 2002. – С. 471-527.

Анотація

Білокобильський О. В. Науковий світогляд та виклики глобалізації.

У статті уточнюються механізми когнітивного «входження» суб'єкта у соціальну реальність, які підтримують легітимність ідеального витoku наукового підходу до світу навіть поза релігійною традицією, що породила цей підхід. Обґрунтовується реалізм науки в середньовічному значенні цього терміна, а також обговорюються проблеми, які пов'язані з втратою науковим світоглядом культурної ексклюзивності.

Ключові слова: наука, світогляд, науковий підхід, соціальна реальність.

Summary

Bilokobylskiy A. V. The Scientific Worldview and Challenges of Globalization.

In the article mechanisms of a cognitive "entry" of subject into a social reality, which maintain the legitimacy of an ideal source of scientific approach to the world even beyond religious tradition, which gave birth to this approach, is being specified. It's being substantiated science's realism in the medieval meaning of this term, and problems, which relate to the scientific worldview's loss of cultural exclusivity, are being discussed. Initial point of reflection is the analysis of philosophical and scientific theories of world image, created by V.Stepyn and J.Holton, and the author of the article

considers that optimal is a characteristic of these theories as of realism in the medieval meaning of this word. Author thinks over the nature of "feeling" the objective, which is inherent in person and which is a result of intersubjective and subjective, connection of unique and individual experience of generally valid cultural models. At the same time if individual sensual experience can be associated with same irritants subjects of this experience, which have different cultural and social directions, will be able to include this experience in different "objective" world images. Each culture creates its own ontology- mytho-religious complex of beliefs, which are confirmed by the experience of individuals, which are socialized within this culture. In its turn, transformation of ontological level is followed by the transformation of world image, which is approved within this cultural areal. So, secularization of Christian ontology led to the appearance of ontological or metaphysical core of science of Modern era. In the article the process of Christian imperatives transformation into modern values, which as a result of globalization have spread around the world and became a base for the appearance of non-Western modern world images, and also for mobilization of proper communities, is being considered. In its turn the appearance of alternative world images relativized ontology, which is a base of Western science.

Keywords: science, worldview, scientific approach, social reality.

УДК 930.1

Ю. М. Брило

Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут»

ПЕРСПЕКТИВИ ЄДНОСТІ ЛЮДСТВА У ПОСТТОЙНБІАНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

Реферат. У статті досліджується проблема перспектив єдності людства та її рішення у межах посттойнбіанської філософії історії, шляхом аналізу поглядів конкретних представників. Розглядаються головні критерії єдності людства: біологічні, географічні, політичні, економічні, фінансові та культурні. Здійснюється філософський аналіз глобалізації, вестернізації та американізації як визначних рис сучасного етапу світоустрою, можливі шляхи збереження цивілізаційного коду локальних цивілізацій. Досліджується суперечливість процесу формування єдиного людства, та посилення захисних механізмів збереження локалізації світу.

Ключові слова: єдність людства, посттойнбіанська філософія історії, глобалізація, вестернізація, націоналізм.

Питання про єдність людства, на фоні цивілізаційної множинності та неповторності, давно стало «класичним» для філософсько-історичної рефлексії. Однак, у сучасному світі в ситуації гострих міжцивілізаційних конфліктів та протистоянь, подекуди локальних військових зіткнень глобального значення, воно продовжує хвилювати своєю невирішеністю.

Здається, що майбутня перспектива наявності єдиного глобального людства не повинна викликати палких дискусій, адже процеси глобалізації вже створили достатні умови для забезпечення такої єдності. Проблема складається не в тому, щоб «заборонити» чи «дозволити» розвиток глобальних процесів, а в тому, щоб глибоко проаналізувати специфіку, з метою формування більш плідної їх організації. Тому, в значній мірі неоднозначним є питання про якісний стан, зовнішній облік такої глобальної цивілізації, а також про критерії самої єдності.

Мета статті полягає в окресленні сутності проблеми єдності людства, а також можливих шляхів її вирішення у межах посттойнбіанської філософії історії.

Фундаментальні основи ідеї єдності людства були закладені ще у класичній філософії історії (біблійна традиція, праці Оригена та Августина Блаженного, І. Г. Гердер, Г.-В. Гегель, К. Маркс, О. Конт, Г. Спенсер, Л. Г. Морган та інші). Певний елемент заперечення зазначена ідея отримала у період некласики в роботах М. Я. Данилевського, К. М. Леонтьєва, М. С. Трубецького, О. Шпенглера та інших. Якісно новий етап у розумінні концепції єдності людства розпочався з роботи А. Дж. Тойнбі «Дослідження історії», що стала прообразом постнекласичного її філософського осмислення. Серед філософів-посттойнбіанців, що вивели