

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ АМЕРИКАНСКИХ ПРАГМАТИКОВ

© 2008 г.

Д.В. Семенов

Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова

ds7771@rambler.ru

Поступила в редакцию 21.04.2008

Статья обращена к проблеме анализа методологических оснований антропологических спекуляций в философии Дж. Дьюи, Ч. Пирса и У. Джемса. Делается попытка отыскать изначальные интуитивные установки исследуемых автором мыслителей, на основании которых будут разворачиваться их спекулятивные построения. Отмечается разность трактовок социально-антропологических положений прагматизма в зависимости от социально-культурной среды.

Ключевые слова: прагматизм, человек, опыт, натурализм, разумность, фанероскопия, плюралистичность.

Проблема человека – это наиболее привлекательная часть философских исследований основателей американского прагматизма, эта проблема является связующим звеном различных по своим задачам и целям работ американских мыслителей, при этом в современной истории философии остаются нерешенными проблемы методологических оснований понимания человека в философии Дж. Дьюи, Ч. Пирса и У. Джемса, других представителей данной философской традиции.

Каждое философское направление (а в его рамках – специфику понимания той или иной проблемы) возможно охарактеризовать исходя из основных установок, посылок, тез, которые рефлексивно или бессознательно определяют выбор теоретических поисков. В частности, в подходе основателя американского прагматизма Дж. Дьюи к философскому пониманию человека можно выделить следующие предпосылки:

1. Оптимистическая вера в человеческую разумность, исследующую, рассуждающую, и критическую способность человеческого интеллекта (в терминах Дж. Дьюи – *intelligence*);

2. Вера в науку и научные методы, которые подразумевают рационально-критическую деятельность не только в естественнонаучных сферах, но и в ценностных областях, в том числе морали;

3. Вера и «открытие» системы мысли и неприятие догматизма;

4. Вера в мелиористские возможности социал-реформизма и гуманистические возможности либеральной демократии;

5. Вера в универсальное образование или в широком смысле просвещение, убеждение,

которые являются главными рычагами демократизации общества и создания для человека более достойной жизни¹.

Практическим жизненным материалом, на который опирался Дьюи в период становления его философских взглядов, была его учительская практика. Свой «исследовательский метод» он первоначально предложил как метод обучения детей (работа *How we think*, 1903). Предлагавшиеся им в дальнейшем теоретические новации как бы сверялись с практикой обучения. Они были заданы тем, что он мыслил философию не как интеллектуальное изыскание на потребу любознательных умов, не как эстетическую игру, а как теорию образования, теорию Просвещения, инструмент обучения разумности, без чего не может быть осмысленной жизни. Это ее первичное предназначение в культуре. Формальная сторона, гносеологические изыскания в духе платоновско-кантовской традиции или спекулятивные генерализации в духе Гегеля не столь существенны.

Очевидно, что проблема образовательных функций философии особенно актуальна для нашего времени. Многие сейчас считают, что XXI в. является «веком образования». Не просто образования, а рефлексивного образования, образования как исследования (это – дьюевские термины), ориентированного на развитие рассуждающих и исследовательских способностей мышления, навыков мыслить критически и творчески. Представители различных дисциплин проводят ревизию своего багажа с учетом новых образовательных целей. Очевидно, что и не всякая философия выдержит экзамен на пригодность для образования. На

мировом философском рынке сейчас фигурирует множество «интеллектуальных кружев», которые для этой цели не годятся. Может получиться так, что то, о чем Дьюи говорил в начале двадцатого века и что не всегда встречалось с пониманием его современниками, сегодня может оказаться более актуальным, нежели многие авангардистские новации [1].

В книге «Реконструкция в философии» Дьюи писал, что «философия приобретает значимость великих систем, когда ей удается конденсировать в себе драматические действия людей и совпасть с ситуацией, на которую реагируют люди»². Эту констатацию можно отнести и к творчеству самого Дьюи, символы веры которого оказались созвучными и американскому опыту, и эпохе, в которую он жил. Однако все это внешние – социокультурные и психологические факторы. В философских теориях есть и внутренняя сторона. Философ в конечном счете оценивается по тому вкладу, который он вносит в постановку новых проблем, выявление новых аспектов старых проблем, по новым идеям и концепциям, по созданию нового понятийного словаря, введению новых методов, утверждению нового стиля мышления и т.д., а также в какой мере новаторство спровоцировало появление критических концепций – более плодотворных и перспективных.

С этой точки зрения в методологических основаниях понимания человека Джоном Дьюи можно выделить следующие новации: теория опыта, натурализм и понимание разумности.

Опыт, по Дьюи, – это результат взаимодействия живого бытия с физическим и социальным окружением [2]. Взаимодействие органично, оно проявляется в непрерывности природного и социального, физического и духовного, чувственного и рационального, субъективного и объективного. Опыт всегда есть процесс, история, коммуникация. Это весь жизненный мир человека во всех его проявлениях.

Применительно к холистическому, процессуальному, организмическому пониманию опыта Дьюи разработал и ввел в философию новые исследовательские методы – контекстуальный, инструментальный, функциональный, прагматический. Соответственно отверг традиционные – аналитические, редукционистские, априорные методы; все они имели целью выделить некий «фундамент», предельное основание, на

котором возводилось достоверное знание. На деле они рассекали целостность опыта. По большому счету процессуальные методы можно считать методами *intelligence*, рефлексивной и разумной деятельности.

Нередукционистская трактовка опыта и методов его исследования служит у Дьюи основой для решения, по меньшей мере, двух задач. Во-первых, антропологической задачи: если социальное бытие представляет собой естественное продолжение физико-биологических условий, тогда рефлексивное отношение к многообразию своего опыта, осознание сопряженности с природой и культурой, неразрывности мыслей, действий и практики следует рассматривать как необходимое условие свободы, свободного целеполагания и ответственности. И условием разумного мышления и поведения. Во-вторых, культурологической задачи. Трактовка опыта как длительности и непрерывности не совместима с расколом культуры. Она позволяет рассматривать научную, философскую, литературную, социальную, эстетическую культуры в единстве и коммуникации, дает возможность воссоединить Истину, Добро и Красоту.

Еще на переломе веков Дьюи высоко поднял знамя натурализма и пронес его до конца жизни. Натурализм в его понимании – это признание природы всевключающим и центральным принципом всякого философствования. Природа для него – нечто большее, чем опыт. Это миллионы лет эволюции Вселенной. За интеракциями опыта, представленными в виде знания, ценностей, переживаний, лежит более фундаментальное – непознавательное и нелингвистическое взаимодействие. Природа осуществляет последний контроль: она либо поддерживает, либо блокирует, либо модифицирует переживаемое в опыте.

Естественным наукам, несмотря на критические оговорки и пояснения, Дьюи отводил привилегированное положение среди всех остальных форм культуры. В ту пору многие философы в Европе и США, стремясь идти в ногу с прогрессом науки и сбросить груз спекулятивно-идеалистических систем, выступали под знаменем натурализма. Однако на практике они выбирали разные цвета этого знамени.

Уже со второй половины XIX в. философы оказались перед альтернативой механистического физикалистского и биолого-эволюционистского образов науки,

соответственно, философии, и взглядов на проблему человека, в частности. Первый сложился под влиянием физических теорий своего времени, второй – под влиянием теории Дарвина. Эти образы включали в себя различные парадигмы, различное понимание предельных оснований знания, различные методологии и задавали различные типы и на уровне метафизики, и на уровне антропологии. Физикализм задавал «жесткий» тип метафизики и рациональности – механицистский, детерминистский, редукционистский и чаще всего феноменалистический. И, соответственно, «жесткий» тип рациональности. Биолого-эволюционистский образ науки предполагал другую метафизику, основанную на генетическом методе, ориентированную на идею развития, непрерывности природного и социального, идею прогресса и т.д. Биолого-эволюционистский образ науки обладал большей пластичностью и большими объяснительными возможностями, позволял объяснять человеческое существо и его социальные проявления и ориентировал на «мягкую» рациональность.

Дьюи сделал свой выбор в пользу биолого-эволюционистского образа науки. Помимо дарвиновских идей в его конструкции использовались гегелевский историцизм, идеи культурной антропологии и др. Поэтому натурализм у Дьюи «культурный», природа окрашена в цвета и оттенки, присущие социальному опыту, «наука» распространяется на сферы человеческого поведения, на мораль. С последним связано и гибкое понимание рациональности. Отвергнув «жесткую» рациональность, характерную для механицизма, для формального знания (физики, математики и др.), он принял ее «мягкую» трактовку, годящуюся для ориентации в практической жизни, решения моральных и социальных конфликтов.

Рассматривая специфику понимания человека другого основателя американского прагматизма – Ч. Пирса, следует отметить, что краеугольным камнем его философии («который делает невозможным разговор о нем как о позитивисте» [3]) является так называемая фанероскопия, учение о трех фундаментальных структурных категориях бытия и познания: первичности (Firstness), вторичности (Secondness) и третичности (Thirdness). Эти категории являются одновременно онтологическими и гносеологическими, поскольку *познаваемость* (в широком смысле слова) и *бытие* не только одно и то же с

метафизической точки зрения, но суть синонимы» [4]. Эта формула философии Пирса допускает, по меньшей мере, двоякое прочтение: во-первых, бытие полностью познаваемо, и, значит, нет ничего сущего, что принципиально выходило бы за границы возможного познания; во-вторых, бытие отождествляется с познаваемостью. Парадокс пирсовской философии заключается в том, что оба взаимоисключающих мотива звучат в ней параллельно, приводя к резкому диссонансу. Эти понятия лежат в основе концептуализации понимания человеческой природы Ч.С. Пирсом.

Первичность – неопределенное качество, «качество в возможности». На уровне «первичности» дух как бы играет с противостоящей ему действительностью в «пятнашки» – объекты денотируются, идентифицируются, но не определяются. Позитивисты отождествляли этот уровень с эмпирическими данными, из которых возводится все здание опыта. Пирс рассматривал его лишь как необходимую, но недостаточную предпосылку опыта. Вторичность – уровень существования вещей. Здесь свободная «игра» духа ограничивается «сопротивлением реальности»; последняя, сообщая устойчивость и постоянство качественным восприятиям, вынуждает дух «увидеть» в ней множественность и индивидуальность вещей и отношений. Третичность – уровень закона, понимания. На этом уровне дух устанавливает общие связи и отношения между индивидуальными объектами (универсалии), тем самым сообщая им статус «реальности». Эта категория является аналогом второй интенции у схоластов, а сам Ч. Пирс неоднократно заявлял о своих симпатиях к средневековому реализму Дунса Скота: универсалии «реальны» в трех смыслах – как чистая возможность, как сущность вещей и как понятия о вещах. Однако во всех трех смыслах реальность универсалий является зависимой от познавательной деятельности духа: без понятия «реальность» возможности и реальность сущности остаются «по ту сторону» опыта – так «прочитывает» Дунса Скота Ч. Пирс.

«Он (Ч. Пирс) является реалистом в двух смыслах, – пишет М. Томпсон. – Когда он утверждает реальность универсалий, представленных в обобщениях, истинность которых окончательно установлена, его можно было бы назвать реалистом в схоластическом смысле этого термина... Но когда Пирс говорит, что индивиды обладают собственным бытием или реальностью – тем, что он называл

«существованием», – он реалист уже в ином смысле: он полагает, что реальность существования заключается в его независимости от способа, каким оно представлено в познании. Отсюда надлежало признать, что если не существуют индивиды, то не могут быть реальными и универсалии» [5]. Для того, чтобы познание вообще могло состояться, необходимо существование познаваемых вещей. В то же время, как утверждает Пирс, реально существуют только универсалии – истинные обобщения познающего духа. Реальность разлучается с существованием – это другая форма уже упомянутого нами парадокса. Решить его Пирсу удается только кантовским методом – разведя «реальность» и «существование» по разные стороны возведенной им самим баррикады: индивиды, объекты как бесконечные совокупности определений не могут быть актуализированы в конечном опыте («измерены человеческой мерой») и, следовательно, не обладают «реальностью», хотя и существуют. «Если человек есть мера всех вещей, как говорил Протагор, тогда нет никакой завершенной реальности; но даже тогда бытие, конечно, есть» [6], – писал Ч. Пирс.

Реальность бытия оказывается ни чем иным, как вмешательством познающего человеческого разума, который разрушает целостный и непрерывный универсум вещей (такое представление об универсуме Ч. Пирс называл «синехизмом» от др.-греч. *syneches* – «непрерывность»), «вырезает» из него вещи и их отношения, устанавливает общие законы их строения и функционирования. «Внесение разума» в иррациональную действительность, по Ч. Пирсу, осуществляется в практическом опыте субъекта. В прагматически истолкованной практике устанавливаются условия верификации суждений, рационализирующих мир, придающих «существованию» статус «реальности».

Онтология Ч. Пирса, лежащая в основе его понимания человека, активно используется современными прагматистами (Решер и др.). В то же время «реализм» Ч. Пирса гальванизируется в современных течениях «научного реализма» (У. Селларс, Дж. Сمارт и др.). Общим моментом для большинства постпозитивистских течений является уверенность в том, что концептуальный каркас научной теории (или здравого смысла) является свободно сплетаемой разумом сетью, которая, будучи «наброшена» на универсум,

трансформирует его в «реальность-для-нас», делает ее понятной. Теория – схема конструирования и объяснения фактов, и хотя между сторонниками этой идеи имеются большие разногласия относительно генезиса и оправдания выбора теорий (в которых, как в зеркале, отражается столкновение противоречащих друг другу сторон пирсовской «фанероскопии»), влияние Пирса на современные дискуссии по этому вопросу очевидно [7].

Важной проблемой исследования методологических основ понимания человека в американском прагматизме является исследование историко-философского контекста антропологической проблематики американского прагматизма. В связи с этим продуктивно обращение к комплексу идей другого представителя американского прагматизма – Уильяма Джемса (друга и ученика Ч. Пирса), раскрывающего специфику философского знания в работе «Некоторые проблемы философии».

Взгляд У. Джемса на историко-философский процесс интересен оценкой философии как резерва «нерешенных вопросов», т.е. рассмотрением философской сферы знания как прежде всего поискового процесса, как сферы сосредоточения гносеологических проблем, как самой динамичной области познания человеком реальности. Глава «Философия и ее критики» в работе Джемса «Некоторые проблемы философии» прямо подводит к мысли, что философская сфера знания – это, с одной стороны, нестабильный философский процесс, который можно отождествить с «человеком мыслящим», с другой же стороны, – это предоставление своеобразного «кредита» науке в виде вобрания в себя философией всего «остатка» нерешенных наукой проблем.

По мысли Джемса, эволюция философии включает в себе ряд периодов: энциклопедический (рассмотрение проблем «общего», проблем как таковых), к которому он относит древнюю восточную философскую мысль, античную философию, средневековую схоластику, в определенной мере, Декарта, Лейбница как философов, ставящих и решающих «сверх-проблемы»; гносеологический, или «критический» период, который ведет свое начало от гносеологических работ Локка, скептицизма Юма и «критической» философии Канта вплоть до современного сосредоточения на психологических и моральных проблемах («натуральная философия» заменяется на

«ментальную и моральную» с преобладанием субъективистских тенденций).

Джемс принципиально не согласен с О. Контом, считая так называемую «позитивную» стадию развития человечества неотделимой от теологической и метафизической стадий. Теология – застывшая форма мышления, носящая атрибутивный для человеческой природы характер, наука же – это застывшая форма мышления, т.к. строится на доказанных законах, выступающих в качестве следствия и результата философских исканий человечества. Философия – это всегда срединная сфера между теологией и наукой, показатель динамики и прогресса человеческого мышления. Джемс не отождествляет философию и мышление, прогрессивное развитие человечества только с прогрессом мышления, он лишь высвечивает специфичность роли философского познания в общем гносеологическом процессе.

«Радикальный эмпиризм» Джемса, рассмотренный под углом зрения проблемы человека, оказывается возможным оценить не только в контексте истории философии в целом, но и в контексте его собственного взгляда на историко-философский процесс.

К самобытной философской концепции Джемса трудно приложимо понятие прямого воздействия на нее каких-то теорий, идей, воззрений, т.к. Джемсу, как показано в диссертации, удивительно удавалось сочетать автономность своего видения философской проблемы со знанием плюрализма философских мнений по данной проблеме. Литературный стиль и религиозные убеждения Джемса испытали на себе влияние идей Сведенборга, Дж. Эдвардса, также как на формирование его философских взглядов имели влияние его же современники: Ч. Пирс, А. Бергсон, Э. Мах, Г. Фехнер, Г. Лотце.

Глубокое влияние на «радикальный эмпиризм» Джемса оказало добротное знание американским мыслителем британской эмпирической традиции в лице Локка, Юма, особенно интересно поставивших проблему тождества личности, пытавшихся вырваться за рамки философии «здравого смысла» путем постановки философско-психологических проблем. Можно констатировать своеобразное влияние на развитие философских идей Джемса религиозно-философских изысканий Лейбница, Канта, Паскаля, Гегеля, а также современников Джемса в лице «абсолютистов» Брэдди, Дж. Ройса – как бы от противного, т.к. корректная критика Джемсом воззрений этих мыслителей создала основу для кристаллизации его

собственных философских положений по проблемам соотносимости духовного и материального (в сфере онтологии), субъекта и объекта (в сфере гносеологии), воли и разума (в антропологической сфере, или, как называл ее Л.Б. Паскаль, в сфере «сердца»). Можно говорить о косвенном влиянии (через идеи А. Бергсона) платонизма (постоянными оппонентами, равно как и постоянными корреспондентами Джемса были Дж. Сантаяна и А.Н. Уайтхед, испытывавшие на себе глубокое влияние платонических идей) на комплекс антропологических идей Джемса, так же как и о косвенном влиянии «философов жизни» на своеобразный волюнтаризм Джемса в постановке им проблемы соотносимости веры, воли и свободы в приложении этих кажущихся абстрактными понятий к живому человеку. Важным представляется совместное с Фр. Майерсом, известным женевским психологом, изучение «подсознательной» области, или области «сублиминального я», оказавшее серьезное влияние на написание Джемсом его широко известной в мире работы «Многообразие религиозного опыта» (1902).

Самобытность же Джемса заключена в том, что, при видимости влияния на него различных философских концепций, по каждой затрагиваемой тем или иным интересовавшим его философом проблеме он умел высказать самостоятельную точку зрения. Так, бергсонизмское понятие «длительности», нестандартное решение А. Бергсоном проблемы времени, творчества, роли в гносеологии интеллекта повлияло на синехизм Джемса, трактуемый им как «непрерывность непосредственного опыта», но эмпиризм у Джемса вбирает в себя одновременно со знанием бергсонизмской трактовки еще и знание локковской гносеологии, берклианского видения соотносимости идеи и чувства, собственное толкование Джемсом понятия «чистого опыта» и обнаружение им парадокса соответствия и несоответствия человека миру одновременно, также как и обнаружение Джемсом двух основных составляющих жизненного «потока»: «преизбыточности» и «непрерывности». В диссертации утверждается, что в каком-то смысле так называемые «родственные идеи» прагматистов в большей степени разъединяют, чем объединяют таких философов, как У. Джемс, Ч. Пирс, Дж. Дьюи, или философов более позднего периода, как Дж. Паппини или У. Куайна. «Родственные» идеи имеют различный философский контекст, т.е. герменевтическая суть этих идей не есть

константа. Так, если, образно говоря, в антропологизме Ч. Пирса «спрятан» Гегель, то антропологизм Джемса, исключая абсолютизм в каких бы то ни было формах, в каком-то смысле более демократичен и ближе по своим установкам антропологическим идеям В. Вернадского и П.Т. де Шардена. Было бы опрометчиво назвать Дж. Дьюи последователем и продолжателем идей Джемса, скорее, его инструментализм в какой-то мере был вызван прагматическими идеями Джемса, но ни в коей мере не был ни отражением, ни повторением «радикального эмпиризма». Есть доля истины в утверждении, что доктрина «религиозного опыта», также как идея о существовании подсознательной области в психике человека, или, как называл ее сам Джемс, сфера, «примирающая» научное и религиозное сознание, стала источником дальнейших «гуманистических» интерпретаций религии в концепциях К. Юнга, З. Фрейда, Э. Фромма, в то же время нельзя вести речь о прямом влиянии религиозно-психологических идей Джемса на воззрения названных мыслителей, а лишь о том, что после прочтения «Многообразия религиозного опыта» (1902) нельзя проигнорировать существование «сублиминальной» области человеческой психики и связанные с ней проблемы.

В своей антропологии Джемс пытается решить ряд фундаментальных философских парадоксов, а именно:

- опыт;
- жизнь;
- критика «порочного интеллектуализма»;
- человек и его пространство, время, движение.

Проблематика опыта раскрывается как специфика понимания Джемсом существования «чистого опыта» для человека как условного, вспомогательного понятия, как определенного инструмента, помогающего приблизиться к самому «потoku» опыта через представление, что «поток жизни» нельзя ограничить ощущениями, «превращенными в слова». Понятие «чистого опыта» вторично по отношению к «наличному состоянию сознания» (ощущениям), оно выступает как некая очевидность существования «внешних отношений», не требующих доказательства. Таким образом, внешнее по отношению к человеку существует хотя бы как некий недостижимый предел полноты представления (ощущения, впечатления) сознания, но этот предел есть лишь указание на погруженность самого человеческого сознания в «поток

жизни», неуловимый для человека на уровне выражения его при помощи слова, но полно переживаемый им на уровне деятельности, причем деятельность понимается Джемсом как «чувство жизни». Точкой отсчета оказывается для Джемса в его трактовке «чистого опыта» не просто некий абстрактный человек, но человек «живущий», а значит, «действующий».

«Поток» жизни, по мнению Джемса, порождает не логику тождества (традиционный аристотелевский вариант логики), а логику «различия», которая не есть логика в прямом понимании этого слова. Джемс отказывается не от логики как инструмента познания, но от логики как претендующей на онтологический статус, как у Гегеля, либо на априорную сетку радио, налагаемую на «поток» реальности, как у Канта, с каких бы сторон: объективной или субъективной – он ни рассматривался. По Джемсу, «поток» есть постоянное становление, «поток» неизменно должен диктовать находящемуся в потоке, принадлежащему потоку человеку разные формы логики, в том числе и парадоксальной, антиномичной логики, сочетающей в себе идею с ощущением, с чувством, гносеологический момент с онтологическим. Джемс отказывается, как показано в диссертации, от претензий логики заменить собой «поток», но не от использования включенной через человека в «поток» рациональности в принципе. «Наступление изменения», трактуемое Джемсом как «единственное содержание опыта», позволяет ему рассматривать реальность бытия человека как диалектически построенный «поток жизни», как одушевленную среду, в которой «активность» человека оказываются естественно включенной в общий «поток» постоянного изменения «активностей» разного рода. Этот взгляд Джемса на реальность как на одушевленный «поток» серьезным образом отличает его воззрения как от расширительной трактовки движения как «изменения вообще» в марксизме, так и от переноса диалектики мысли, открытой Гегелем, в сферу самой реальности.

В рамках проблематики «жизнь» Джемс рассматривает две основные характеристики «жизненного потока»: «непрерывность» и «преизбыточность» жизни. Из определения жизни как «преизбыточной» по своей сущностной природе следует важная для всей антропологической концепции Джемса дефиниция человека: «Главное отличие человека от животного заключается в богатом

расцвете субъективных стремлений первого; человек превосходит животных исключительно многочисленностью, фантастичностью, и неутилитарным характером своих потребностей... Ограничьте слишком широкие требования человека, отрезвите его – и вы его погубите» [8].

Джемс заменяет представление об отражении мира человеком менее четким, но более гибким представлением о «соответствии» («чудо соответствия») человека «поток» жизни. Делая акцент на творческий характер отношений между человеком и миром, Джемс выдвигает идею особой «пластичности» вселенной. Джемс обнаруживает парадокс соответствия и несоответствия человека вселенной одновременно, когда множественность («плюралистичность») вселенной оказывается тождественной «прерывности», а непрерывность «потока» этой множественности – тождественной постоянной изменчивости: непрерывность прерывна, прерывность непрерывна. Этот «архисофистический» (диалектический) парадокс обнаруживается Джемсом как особая сложность выделения того, что «прибавляет к действительности» сам человек.

Джемс ввел в ткань своего философского исследования два новых термина в связи с попыткой характеристики «плюралистической вселенной» как особого единства «смешанных», «нанизанных» друг на друга частей «непрерывного потока» жизни: «интимности» и «отчужденности». По мысли американского философа, только многое в форме «каждого индивидуального» оставляет «интимные» отношения вселенной и какой-то ее части ненарушенными. Человек обретает в таком философском контексте статус особого самостоятельного активного центра в «плюралистической вселенной», в гносеологии же использование подобной терминологии приводило Джемса к включенности Бога в сам процесс познания на равных с человеком (книга «Многообразие религиозного опыта» в значительной мере посвящена раскрытию тех индивидуальных потенций, которые коренятся в сознании человека, окрашенном религиозностью).

Нарушение «интимной связи» со вселенной Джемс связывает с введением в ткань философской онтологии различного рода абсолютных, в гносеологии такую разрушающую роль выполняет использование традиционной логикой ее трех основных законов, гегелевская же диалектическая логика также оказывается в

завуалированной форме утверждением «абсолютного бытия понятия» («абсолютное бытие» оборачивается «абсолютным небытием», выпадением из жизни, индивидуализированной в различных формах).

Критика «порочного интеллектуализма» представляет собой критику Джемсом абсолютизма гегелевской философской концепции и ее (современных Джемсу) последователей в Европе и Северной Америке, выражает взгляд Джемса на интеллект человека как ограничивающий его желание постигнуть бесконечное разнообразие множественной вселенной адекватно. В связи с критикой «имманентной диалектики» понятия Джемс ставит проблему существования такого рода рациональности, которая должна быть присуща самому непрерывному жизненному «поток».

Таким образом, в рамках проблематики «Человек и его пространство, время, движение» Джемс обнаруживает определенные антропоморфные характеристики пространства, времени и движения. При этом трактовка рациональности Джемсом интерпретируется как существование двух основных видов рацио: рациональности, не оправданной антропологически («порочный интеллектуализм», рациональность, враждебная человеку), и рациональности, избирая которую человек не нарушает, а способствует своей активности, т.е. реализации «дарованных» жизнью возможностей («человек будет считать свое понятие о мире рациональным, поскольку оно не связывает в нем какой-нибудь деятельности» [9]).

Рассмотрение методологических оснований понимания человека У. Джемсом приводит к анализу проблемы сущности взаимоотношений человека и его «собственной» социальной среды. Здесь мыслитель выделяет два основных закона органической материи: закон несоизмеримости действия с причиной и закон проявления «преизбыточности» жизни в уникальности и неповторимости отдельных отличительных признаков ее частей (форм). При этом случайность применительно к его антропологическим идеям трактуется Джемсом как «дар». Исходя из этих посылок, выстраивается концепция Джемса относительно человеческой природы.

Методологические основания понимания человека американскими прагматиками, учитывая многоплановость творчества основоположников американского прагматизма: Дьюи, Джемса, Пирса – получили самые различные истолкования. В частности, это

философский натурализм [10] (ученики и последователи Дж. Рэнделла, Ю. Бачлера), секулярный гуманизм П. Куртца, прагматический анализ (У. Куайн, Д. Дэвидсон, Х. Патнэм), философские теории образования (И. Шеффлер, М. Липман) [11], прагматический феминизм (М. Миллер, Э. Шарп), религиозная философия (Д. Смит), неопрагматизм Ричарда Рорти.

Антропологические идеи основателей американского прагматизма дают большой простор для различных толкований ее релевантности современности. Они по-разному видятся в разных социокультурных контекстах – в обществах с устоявшимися демократическими институтами, где сформировавшие эти институты идеалы Просвещения подвергаются известному переосмыслению, и обществах, только вступивших на путь строительства такого рода институтов, как, например, Россия. В первых могут акцентироваться теоретические слабости философского обоснования либерализма, просвещения; во вторых, скорее всего, обратят внимание на здравость многих предложенных американскими прагматиками философских средств обоснования рациональности, универсального образования, деятельностного потенциала человека и, соответственно, на возможность их использования для высвобождения критического потенциала мышления, повышения резистенции разума мифологемам и идеологиям, манипулирующим людьми.

Примечания

1. Историк Джон Смит считает, что в понятие «универсальное образование» Дьюи вкладывал более широкий смысл, нежели это принято думать. «Идея универсального образования, за последнее столетие более серьезно воспринятая в Америке, нежели в других странах, часто понимается только в терминах демократии возможностей. Верно, конечно, что она внутренне связана с идеалом предоставления каждому человеку равной возможности развивать его собственные потенции и таланты. Вместе с тем у дьюевской идеи универсального образования есть еще более глубокое основание: она означает образование всего народа, образование нации и через них образование эпохи. Ее смысл, скорее, – в переориентации, начиная с элементарного уровня, всей культуры. Вовлечение всего населения в образование создаст больше шансов для успеха социальной трансформации – изменения базисных социальных, экономических и политических условий».

2. Хочется отметить, что в дореволюционной России эту суть творчества Дьюи как раз поняли. С

1907 по 1922 гг. были переведены и опубликованы (с многочисленными переизданиями) пять его основных философско-педагогических работ: Школа и общество (М., 1907); Психология и педагогика мышления (М., 1915); Школы будущего (М., 1918); Школа и ребенок (М., 1922); Введение в философию воспитания (М., 1921).

**THE METHODOLOGICAL BASES OF THE AMERICAN PRAGMATISTS'
ANTHROPOLOGICAL CONCEPTIONS**

D.V. Semenov

This article deals with the problem of the methodological bases of the American pragmatists' anthropological conceptions. The author makes an attempt to find the initial intuitive attitudes of the thinkers studied by the author on the basis of which their theoretical schemes will be developing. It is noted in the article that the social and anthropological propositions of pragmatism may be interpreted in a different and various manner depending on a social and cultural environment.

Список литературы

1. White M. Pragmatism and the American Mind. London.- Oxford.- N. Y., 1973. P. 10.
2. Dewey S. Reconstruction in Philosophy. B., 1948. P. 7.
3. Fairbanks M. Ch. S. Peirce and Positivism // The Modern Schoolman. 1964. V. 41. P. 327.
4. Peirce Ch. S. The Collected Papers. Cambr. (Mass.), 1965. V. 5. P. 152, fr. 257.
5. Thompson M. Peirce's Verificationist Realism // Review of Metaphysics. 1970. V. 32. P. 81.
6. Peirce Ch. S. The Collected Papers. V. 6. P. 235, fr. 349.
7. Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology. Dordrecht etc., 1979.
8. Джемс У. Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии. СПб.–Пирожков. С. 151.
9. Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. Космос. С. 63.
10. Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978.
11. О философско-педагогической концепции М. Липмана см.: Юлина Н.С. Философия для детей. // Вопр. философии. 1993. № 9.