МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова»
(НГЛУ)

Д.В. СЕМЕНОВ

КЛАССИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ

Учебное пособие

Издание 2-е, дополненное

Нижний Новгород
2018

Печатается по решению редакционно-издательского совета НГЛУ.
Направление подготовки: 42.03.01 – *Реклама и связи с общественностью*.
Дисциплина: Философия.

УДК 1(091)(73)(075.8)
ББК 87.3(7США)
С 302

Семенов Д.В. Классический прагматизм: Учебное пособие. 2-е изд., доп. – Н. Новгород: НГЛУ, 2018. – 80 с.

Пособие составлено в соответствии с Федеральным государственным образовательным стандартом и содержит ответы на вопросы программы по философии американского прагматизма в высших учебных заведениях. Оно рекомендовано студентам при подготовке к экзамену по курсу, а также тем, кто намеревается стать высокопрофессиональными специалистами в области философии, социологии, журналистики.

УДК 1 (091) (73) (075.8)
ББК 87.3 (7 США)

Автор Д.В. Семенов, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации

Рецензенты:
Н.А. Багровников, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации;
И.А. Савченко, доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры философии, социологии и теории социальной коммуникации

© Семенов Д.В., 2018
© НГЛУ, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 4
ЧАРЛЬЗ САНДЕРС ПИРС: НАЧАЛА ПРАГМАТИЗМА И ПРИНЦИПЫ ПОЗНАНИЯ 6
УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС: ПРАГМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД И ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ 23
ДЖОН ДЬЮИ: РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРАГМАТИЗМА И ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ 35
ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД: СОЦИАЛЬНЫЙ БИХЕВИОРИЗМ И МЕТАФИЗИКА ТЕМПОРАЛЬНОСТИ 49
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 75
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ 77

ПРЕДИСЛОВИЕ

Учебное пособие представляет собой комплексное исследование классического прагматизма. Обращение к данной философской традиции необходимо в связи с тенденциями глобализации, в которых США играют значимую роль. Глобалистские претензии трансатлантического культурно-исторического комплекса, скрытое и явное навязывание экспансионизма, консюмеризма и индивидуализма в качестве единственно допустимой модели поведения и перспективы развития мировой цивилизации – все это давно стало проблемой, имеющей выраженный футурологический аспект. Кажущаяся бессистемность философских построений американского прагматизма отвечает исходным как философским, так и мировоззренческим установкам этих направлений; они отрешились от построения идеальных конструкций, подменяющих собой реальность, чтобы снабдить индивида комплексом практически ориентированных рекомендаций, направленных на оптимизацию социальных процессов.

Изучение американского прагматизма актуально и значимо и в социокультурном плане, поскольку это учение является достаточно уникальным и вместе с тем влиятельным. Его исследование важно и в смысле развития межкультурных, межстрановых коммуникаций. Рассмотрение американского прагматизма способствует возобновлению в новых исторических условиях начала XXI века диалога между американской и русской мыслительными традициями, прерванного в начале XX века. Между тем именно ориентация на ***praxis*** и претензия на полезность со стороны классиков этого философского направления делают необходимой оценку эффективности данных рекомендаций в части, касающейся социальной жизни. Не секрет, что в современной России нередко слышны явные или скрытые призывы к адаптации западных (прежде всего американских) схем социального бытия, системы ценностей и стереотипов поведения.

Обращение к философии американского прагматизма раскрывает духовные основы тех социальных процессов, ожиданий, политических и социальных действий, которые свойственны США и странам Запада.

В отечественной учебно-методической литературе на сегодняшний день ощутим недостаток целостного анализа традиции американского прагматизма, в частности – в контексте развития основных тенденций новоевропейской философии, смены базовых философских парадигм.

Цель данного пособия – показать общие теории и концепции данного философского направления, тенденции, а также решить следующие задачи:

– представить феномены, процессы и практики американского прагматизма;

– определить общефилософские и методологические особенности понимания человека и общества в рамках избранного направления;

– обозначить круг проблем, входящих в контекст антропологического и социально-философского дискурса в рамках классического прагматизма;

– познакомить студентов с методологией изучения феноменов, процессов и практик американского прагматизма и применения их на практике.

Лекционные и семинарские занятия могут сочетаться с самостоятельной работой студентов.

ЧАРЛЬЗ САНДЕРС ПИРС: НАЧАЛА ПРАГМАТИЗМА И ПРИНЦИПЫ ПОЗНАНИЯ

Фотография взята с сайта http://sozriko.blogspot.ru/2015/09/charles-sanders-peirce.html?m=1

Основные мировоззренческие тенденции, которые нашли свое развитие в рамках американского прагматизма, уходят своими корнями в творчество **Чарльза Сандерса Пирса (*Peirce*) (1839–1914)**.

Ч.С. Пирс родился в 1839 г. в семье известного американского математика. В 1859 г. окончил Гарвардский университет по специальности «химия», затем работал в Гарвардской обсерватории и Американском управлении береговых и геодезических служб. С 1879 по 1884 гг. преподавал логику, историю и философию в университете Джона Хопкинса (Балтимор), а с 1877 года стал членом Американской академии наук и искусств. В 1884–1911 гг. читал отдельные лекционные курсы как

приглашенный профессор Гарвардского университета. После получения небольшого наследства в 1891 г. Пирс вышел в отставку. Последние годы жизни провел в бедности и забвении. Умер в апреле 1914 года в г. Милфорд (США).

Основными сочинениями Ч. Пирса являются: «Некоторые последствия четырех неспособностей» (*Some consequences of four incapacities, 1868*); «О знаках и категориях» (*About the signs and categories, 1904*); «Что такое прагматизм?» (*The essentials of pragmatism, 1905*). Пирс в равной мере являлся прекрасным специалистом по проблемам гносеологии, социальной философии, философской антропологии и истории философии. В сферу его интересов входили вопросы логического позитивизма, феноменологии, неореализма, семиотики.

Именно Пирсу принадлежит авторство самого термина ***«прагматизм»*** (от др.-греч. «прагма» – «дело», «действие»), а также основополагающий принцип этого философского направления, который позднее получил название ***«принцип Пирса»***, и формулировка которого относится к 1877–1878 годам. В этот период в журнале «Ежемесячник популярной науки» (*Monthly journal of a popular science*) были опубликованы две программные философские статьи Пирса – «Закрепление верования» (*The fixation of belief, 1877*) и «Как сделать ясными наши идеи» (*How to make our ideas clear, 1878*). Как пишет исследователь творчества Пирса У. Джеймс, «наиболее же ярким отличием новой теории было признание ею неразрывной связи между рациональным познанием и рациональной целью; и это соображение обусловило предпочтение, оказанное в конце концов имени *прагматизм*»[1].

При оценке американского прагматизма чрезвычайно важно выяснить, насколько он соотносится с общими для новоевропейского философского сознания тенденциями, из какого источника произрастает прагматическая самобытность и, наконец, насколько сформулированные американским прагматизмом рекомендации соотносятся с единой для новоевропейской философии тональностью. Комплексный анализ общетеоретических воззрений американских прагматиков (прежде всего У. Джеймса и Д. Дьюи) позволяет высказать гипотезу о том, что пресловутая «самобытность» американской философии конца XIX–XX вв. в значительной мере преувеличена.

Американское концептуальное сознание, по существу, является одним из вариантов развития той магистральной для Нового времени тенденции, которая пришла на смену европейскому метафизическому мышлению и может быть обозначена как ***онтологический редукционизм***. Это явление стало закономерным результатом развития тенденций секуляризации западноевропейского христианского сознания, которые

[1] Джеймс У. Прагматизм // Воля к вере. М.: Республика. 1997. С. 218.

постоянно нарастали на протяжении всего Средневековья и достигли апогея в эпоху Возрождения. В свою очередь, возникновение этих процессов было обусловлено как базисными характеристиками средневекового европейского общества, так и причинами, лежащими сугубо в плоскости сознания, в частности в западноевропейском христианском духовно-религиозном комплексе.

«Для западной мысли следующий после христианства этап в понимании человека, новое решение проблемы человека связаны с поиском и открытием сущности человека в реальной личности, а не в божественной, надмировой личности, как это было в христианстве. Таков единый корень философских исканий гуманизма Возрождения, религиозной Реформации XVI века, философии Нового времени и Просвещения. При всем различии эти течения, эпохи в философии утверждали самостоятельное душевное начало, деятельное начало, разумное начало человека как сущностное. Интересно, что поиски большинства мыслителей этого периода идут в антитезе духовного и телесного, для решения которой вводится понятие душевного, души. И эта категория оказывается ключевой для построения концепции человека в тот исторический отрезок, который, как известно, связан со становлением новых капиталистических общественных отношений»[2].

Говоря о базисных характеристиках европейского общества, обусловивших переход от Средневековья к эпохе Нового времени, мы имеем в виду прежде всего развитие буржуазно-капиталистических отношений, неуклонное развитие урбанистической культуры и связанной с нею духовной философской традиции. Эти процессы обусловили беспрецедентный для эпохи европейского Средневековья уровень эмансипации человека, раскрепощения его сознания, что, в конечном итоге, определило возникновение тех чрезвычайно благоприятных для развития новоевропейского философского сознания условий, без которых последнее вряд ли состоялось бы. «Открыв силу разума в самом человеке, философия эпохи бурного развития науки и научной материалистической методологии не могла не обратиться к изучению материальных основ его функционирования, к изучению материального начала в человеке. Разумное, природное, социальное – вот круг проблем и понятий, в рамках которого разрешались на протяжении последних веков проблема человека и, соответственно, противоречия его сущности и существования, обозначившиеся в XVI–XII вв. и выразившиеся в обострении социальных противоречий и конфликтов, связанных с зарождением буржуазных общественных отношений в Англии и Франции»[3].

Что же касается специфики западного христианства, то здесь мы

---

[2] Краева О.Л. Проблема человека в философии. Н. Новгород: Издательство НГЛУ им. Н.А. Добролюбова. 2008. С. 12–13.
[3] Там же. С. 28.

отмечаем нараставшую тенденцию отказа от интуиции абсолютного, надмирного «сверхсущества» (Бога) как в религиозной, так и в философской его редакции из-за присущей западной версии христианства особенности, а именно, из-за отсутствия непреодолимой онтологической границы между Богом-Творцом и тварным миром. Тенденция постепенного преодоления онтологического дуализма, свойственного ригористически ортодоксальным версиям христианства (прежде всего греко-восточному православию), в рамках западноевропейской культуры на всем протяжении Средневековья и Нового времени постепенно набирало обороты, что, несомненно, способствовало понижению интенсивности как религиозного восприятия Абсолюта, так и девальвации последнего в рамках сугубо философских спекуляций.

Кризис метафизического сознания в его классических формах, восходящих к парменидовско-платоновской традиции, в рамках западно-европейской культуры позднее был усвоен и философской традицией Нового Света. Без сомнения, он явился одним из ярких проявлений отмеченного выше онтологического редукционизма и привел, в конечном итоге, к торжеству материалистически-монистического истолкования реальности. Этапами этого сложного и подчас противоречивого процесса были пантеизм, панлогизм, гилозоизм, в совокупности означавшие перенос на вещественно-материальную одномерность (сферу имманентного) атрибутов христианского Божества, прежде всего вечности и разумности.

Нет сомнения, что американское философское сознание, возникшее сравнительно поздно, прежде всего в лице американской прагматической и неопрагматической философии, подпитывалось этими интуициями, свойственными новоевропейской философской традиции, покоилось на этих установках, развивало эти тенденции и пыталось, подчас не безуспешно, адаптировать их к потребностям человека в живой социальной практике. Самовозникновение прагматизма в Новом Свете стало отправной точкой для развития американской философской традиции, и с течением времени, оглядываясь назад, большинство из современных американских историков философии воспринимают появление этого философского направления в качестве своеобразной и яркой манифестации самотождественности американского концептуального сознания.

Историко-философские сочинения американских ученых середины XX века прямо указывают на то, что термин «прагматизм», как и явление, этим термином обозначаемое, воспринимается как начальная фаза американской философской рефлексии. По-видимому, это не случайно. Со смертью Д. Дьюи (1952 г.) – ведущего американского философа, в течение нескольких десятилетий определявшего основные тенденции не только в философии, но и в общественном сознании США, вопрос о его идейном наследии, судьбе прагматической традиции в целом не мог не

обсуждаться. Что касается подходов к оценке философского наследия американских прагматиков, то они всегда были различными.

Следует иметь в виду то, что интерес к прагматической философии в США, сформировавшийся параллельно осознанию самобытности американской философской традиции, не всегда был устойчиво высоким. Подчас он затухал, будучи вытесняем влиянием иных философских тенденций. На определенном этапе это судьбоносное для развития философской рефлексии Нового Света обстоятельство было вызвано деятельностью «великих эмигрантов» – Р. Карнапа (1891–1970 гг.), К.-Г. Гемпеля (1905–1997 гг.), А. Тарского (1902–1984 гг.) и др., которые сумели привить американской философской мысли традиции европейского логического эмпиризма.

Вслед за ними в США оказалась импортирована лингвистическая аналитическая философия Л. Витгенштейна (1889–1951 гг.), Г. Райла (1900–1976 гг.), Дж. Остина (1911–1960 гг.). Масштабы их влияния ограничивались главным образом проблемами лингвистического анализа, включавшими в себя логические, контекстуальные, методологические, логико-семантические и иные аспекты. Содержательная составляющая этой тенденции касалась в первую очередь выработки теоретически корректного философского языка. Как напишет в одной из своих работ того времени Р. Рорти, в философии США произошел «лингвистический поворот».

В результате можно констатировать, что, хотя аналитическая философия в лице У. Куайна (1908–2000 гг.), Н. Гудмена (1906–1998 гг.), У. Селларса (1912–1989 гг.) и завоевала приоритетные позиции в крупнейших американских университетах, ее плюралистический и полисемантический характер предопределил возможность развития иных тенденций. Их причудливое переплетение выдвинуло на первый план различные аспекты, включая и проблему человека.

Казалось, на время произошла смена философских парадигм. Хотя прагматизм Д. Дьюи и не был опровергнут, проблематика, поднятая в рамках американской прагматической философии, оказалась менее актуальной и была отодвинута на задний план. Ее представителей (прежде всего Джеймса и Дьюи) не раз упрекали в том, что они не вполне оценили ведущую роль языка, имели превратное представление о формально-логических и логико-семантических методах, рассуждали о многих вещах, не обладая достаточной степенью профессионального образования. Не будучи в полной мере оснащенными для того, чтобы адекватно толковать науку, научные методы, они приписывали философии моральные и просветительские функции.

Эта критика вряд ли должна нас удивлять, поскольку отмеченный выше «лингвистический поворот» американской философской мысли лишь на первый взгляд кажется чем-то оригинальным в сравнении с теми

парадигмами философского мышления, которые предлагали американские прагматики, в частности Джеймс и Дьюи. При ближайшем рассмотрении оказывается, что и то, и другое направления развития американской философии есть вполне закономерные и логически необходимые следствия отмеченного выше онтологического редукционизма – истолкования бытия без отсылки к любой форме эссенциальности.

Однако с конца 70-х годов термин «прагматизм» вновь входит в моду. Молодые авторы считают престижным считать себя наследниками американской философской мысли, открывают много нового в прочтении классиков – Д. Эдвардса, Р. Эмерсона, Ч. Пирса, У. Джеймса, Д. Дьюи. Прагматические идеи по-новому раскрываются в неопрагматизме Р. Рорти, варьируются в аналитической философии Д. Дэвидсона и Х. Патнэма, находят свое место в натуралистической философии, феминизме, постмодернизме и теориях образования. В этот период стали видны и недостатки американской аналитической философии: ее претензия на то, чтобы быть философией вообще, профессиональной академической философией безотносительно к национальному или культурному контексту ее произрастания, а также космополитичность и стремление к универсальности.

Все эти характеристики американской аналитической философии оказались в известном противоречии с потребностями конкретно-исторической социокультурной ситуации в Америке. Недаром Мортон Уайт, один из наиболее ярких исследователей американского сознания, констатировал: «После смерти Дьюи Америка так и не создала философии, по своим масштабам, интеллектуальной силе и общественному влиянию сравнимой с его философией»[4].

По определению Бертрана Рассела (1872–1970 гг.), философия Дьюи была «рационализацией американского опыта», хотя контекстуально Дьюи пытался оценить весь комплекс проблем, перед которыми стоял Новый Свет, через американскую традицию. Это отнюдь не означало наличия в нем некоего местечкового философского шовинизма. Пожалуй, по отношению к его философскому наследию в большей мере, чем по отношению к какой-либо иной философской традиции Нового Света, может быть применим тезис о полифоничности и стремлении к универсализации философского знания. «В свое время Уильям Джеймс охарактеризовал прагматизм как философию одновременно ***tough-minded*** и ***tender-minded*** – жесткую и мягкую».

Прагматизм – это философское направление, исходящее из критики классической философии за ее абстрактность и оторванность от проблем конкретного человека и призывающее исследователей заниматься вопросами, которые стоят перед человеком в различных жизненных

[4] White M. Pragmatism and the American Mind. Oxford – N. Y, 1973. P. 10.

ситуациях. Вся окружающая действительность отождествляется с опытом, а единственным критерием истины является достижение практического результата.

«***Прагматизм*** – это течение американской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии»[5]. «Прагматизм возник в США в 70-х годах XIX века. Прагматизм – продукт американского пути развития капитализма. Это философия “американизма” – определенный тип буржуазной философии. Прагматическое течение является первой “оригинальной философией” американцев»[6]. Он достиг своего расцвета в 40-е годы XX столетия. Прагматизм – это ***«философия бизнеса», «философия деловых людей», «философия практики»***. Как подчеркивал сам основатель нового направления Ч. Пирс: «Наиболее же ярким отличием новой теории было признание ею неразрывной связи между рациональным познанием и рациональной целью; и это соображение обусловило предпочтение, оказанное, в конце концов, имени прагматизм»[7].

Взгляды Пирса были развиты У. Джеймсом, после публикаций которого прагматизм стал предметом широких дискуссий в англосаксонской литературе. Известность в качестве теоретиков прагматизма получили такие имена, как Дж. Дьюи и Д. Мид. В середине XX века прагматизм получает новую «жизнь» за счёт синтеза с аналитической философией. С начала 70-х годов XX века интерес к прагматизму в американской философии вновь возрождается в работах Р. Рорти, а также в творчестве Р. Бернстайна. Некоторые считают прагматизм ранней версией постмодернизма – самого модного направления в западной философии конца XX столетия.

Прагматизм выступил с программой реконструкции философии, полагая, что классическая её форма слишком оторвана от жизни, абстрактна и созерцательна. Чтобы быть полезной, философия должна превратиться в науку, объясняющую человеческое действие. Действие – это главная форма жизнедеятельности человека. Поскольку прагматизм интересуется, прежде всего, вопросом об эффективном и полезном человеческом действии, философия прагматизма сосредотачивается на структурах и механизмах сознания, обеспечивающих такое действие. Акцент переносится на внутренние, психологические механизмы мышления.

Классик американского прагматизма У. Джеймс, о котором было сказано выше, изложил «принцип Пирса» в своей книге «Прагматизм»

---

[5] Юлина Н.С. Прагматизм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. 316 с.

[6] Квитко Д.Ю. Очерки современной англо-американской философии. М., 2009. 54 с.

[7] Пирс Ч.С. Что такое прагматизм? // Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 298 с.

(*Pragmatism*, 1907) следующим образом: «...наши убеждения (*beliefs*) суть фактические правила для действия; <...> для того чтоб выяснить смысл какого- либо утверждения, мы должны лишь определить тот способ действия (*conduct*), которое оно способно вызвать: в этом способе действия и заключается для нас все значение данного утверждения»[8].

Иными словами, прагматическая максима утверждает, что наша идея вещи есть идея ее чувственных последствий. Соответственно, понятие о практических действиях, которые будут произведены объектом, будет полным понятием этого объекта. Суть же самого познания (в терминологии Пирса – «исследования») заключается в переходе от состояния сомнения к состоянию верования, т. е. к готовности действовать определенным образом. Согласно формуле Пирса, главная функция мышления, его цель и результат есть производство верований. Процесс познания – движение от сомнения (т. е. нарушения спокойствия, беспокойства) к устойчивому верованию. Главная цель познания – избавление от сомнения, достижение устойчивого верования и достижение цели.

Классические понятия и процедуры Пирс заменяет более мягкими, субъективистскими. Вместо познания употребляется такая способность разума, как вера: мы не можем точно знать предмет, а можем только верить, что он такой, каким представляется нам в силу привычки, воспитания, принадлежности к определённому социальному слою. Если в классической философии противоположностью знанию выступает незнание, то в прагматизме говорят о сомнении как противоположности веры.

Процесс познания – это переход от сомнения к вере. Объективного знания, то есть такого, которое не зависело бы от человека, не существует. Если какую-то точку зрения принимает большинство – это и есть истина – общезначимое утверждение. Сущность философии прагматизма выражается и в определении истины: «Истина – это то, что полезно». Прагматизм оценивает познавательные понятия и процедуры в перспективе практических последствий, которые влекут их применение.

Верование (*beliefs*) – способность действовать определенным способом для достижения успеха, т. к. успех закрепляет веру. Обоснование познания определяется применяемыми методами закрепления верований. Пирс рассматривает четыре метода закрепления верования:

- упорство – т. е. верование в то, во что нам хочется верить;
- авторитет – когда верование контролируется извне;
- априорный метод – приведение к выводам через естественный свет разума;
- метод науки.

---

[8] Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии. М.: ЛКИ, 2011. 34 с.

Пирс отдает безусловное предпочтение научному методу, потому что для него типично использование индуктивного, эмпирического и логического методов, что позволяет объективно судить о том, каковы вещи на самом деле. Наука предполагает наличие реальности, независимой от наших мнений. Понятие об объекте представляет собой знание всех практических следствий из всевозможных действий с этим объектом.

Ч. Пирс определял истину как согласие абстрактного утверждения с идеальным пределом, к которому бесконечное исследование привело бы мнения ученых. Абсолютная истина является своеобразным идеалом или «регулятивной идеей». Говоря о какой-либо научной теории, Пирс отмечает, что истинным признается то, относительно чего в настоящее время нет достаточно веских сомнений. Важно иметь в виду, что два понятия истины, которые предлагает Пирс, дополняют друг друга: истина выступает как характеристика знания внутри данного концептуального каркаса безотносительно к «внешнему миру» и как идеальное соответствие с реальностью.

Для перехода от фактов к их причинам Пирс предлагает, стремясь синтезировать индукцию с дедукцией, третий способ обоснования, который он называет ***«абдукцией»***. Абдукция (от англ. *abduct*) позволяет допустить, что истинной будет та гипотеза, следствия из которой согласуются с наблюдениями или экспериментами. Приближение к истине возможно только через постоянные пробы и исправление ошибок.

В высшей степени симптоматичной была позиция Пирса в отношении кантовского наследия. «Критика чистого разума» немецкого философа, которую сам Пирс (по его собственному признанию) «знал слово в слово», вызывала особый интерес родоначальника прагматизма по двум причинам. Во-первых, Пирса привлекал кантовский вариант «точного» метафизического учения, исходящий из положений формальной, т. е. «точной» логики. Во-вторых, американского философа вдохновляло кантовское учение о категориях, которое он пытается осмыслить и обновить, начиная с работы «О новом списке категорий» (1867).

Как и Кант, Пирс опирается на размышления о суждениях. Но, в отличие от Канта, он делает акцент на анализе типа отношений между субъектом и предикатом суждения. Первая таблица категорий, предложенная Пирсом, включала пять категорий: «...бытие, качество (отсылка к основанию), отношение (ссылка к корреляту), представление (отсылка к интерпретанте), субстанция»[9].

Наиболее общим условием самой возможности научного знания, по мнению ученого, должна быть феноменология как предварительное

---

[9] Пирс Ч. О новом списке категорий // Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 103.

исследование, предшествующее всем положительным наукам, названное Пирсом (1905) ***«фанероскопией»***, которая состоит из трех фундаментальных структурных категорий бытия и познания.

К их числу относится: ***«первичность»*** (*firstness*), ***«вторичностъ»*** (*secondness*) и ***«третичность»*** (*thirdness*). Важно иметь в виду, что эти категории обладают как онтологическим, так и гносеологическим статусом, поскольку «познаваемость» (в широком смысле слова) и бытие не только одно и то же с метафизической точки зрения, но и синонимы с лингвистической точки зрения. Из этого утверждения следует как минимум два вывода: во-первых, бытие полностью познаваемо; во-вторых, бытие отождествляется с познаваемостью.

Предложенная Пирсом триада деления бытийных и гносеологических уровней находится в контексте европейской философской традиции, начиная с античных времен, с платоновско-плотиновской триады. В этом смысле ее трудно назвать вполне оригинальным вкладом в развитие философской мысли как Европы, так и Нового Света. В контексте новоевропейского философского сознания, например, подобного рода троичное деление мы видим в гегелевской онтологии, а также в его «Феноменологии духа». Тем не менее для Пирса эта архетипическая для новоевропейской философской традиции троичность наполняется оригинальным содержанием.

«Первичность» квалифицируется им как чистое присутствие, свободная игра духа, создающая потенциально бесконечное многообразие качеств и идеальных проектов реальности, царство чувства и чистых форм. На этом уровне дух как бы играет с противостоящей ему действительностью, объекты лишь именуются, идентифицируются, но еще не определяются. Этот уровень условно можно было бы назвать «эмпирическим», на нем покоится все здание опыта. Пирс считает его необходимой, но недостаточной предпосылкой опыта.

Что касается «вторичности», то это уровень констатации существования вещей; это грубый и упрямый факт; сопротивление действительности; реальность «здесь и теперь» в оппозиции к любому другому; устойчивость и постоянство восприятий; индивидуальное существование в его отношениях, реакциях, взаимодействиях. Здесь «игра» духа ограничивается «сопротивлением реальности», которая, придавая устойчивость и постоянство качественным восприятиям, принуждает дух «увидеть» в ней множественность и индивидуальность вещей и их отношений.

«Третичность» – это та ступень бытийной организации, на которой возникает закон и понимание. Данное опосредование первичности и вторичности порождает третичность – уровень подлинной реальности, универсалий, интерпретации в самом широком смысле слова, царство закона, возвышающегося над любым множеством, интеллигибельный

аспект действительности. На этом уровне дух устанавливает общие связи и отношения между индивидуальными объектами (т. н. универсалиями), тем самым придавая им статус «реальности». Последняя является аналогом «второй интенции» у схоластов. Очевидны симпатии Пирса к средневековому «реализму» Дунса Скота. С его точки зрения, универсалии «реальны» в трех значениях – как чистая возможность, как сущность вещей и как понятие о вещах. Однако во всех трех смыслах реальность универсалий является зависимой от познавательной деятельности духа.

В целом теория познания Пирса представляет собой интересную и уникальную смесь концептуального идеализма и эпистемологического реализма. Одна из наиболее значимых здесь для Пирса проблем заключалась в том, как «сделать наши идеи ясными». Способ достижения этого состоял в рекомендации рассмотреть «... какого рода следствия, могущие иметь практическое значение, имеет, как мы полагаем, объект нашего понятия. Тогда наше понятие об этих следствиях и есть полное понятие об объекте»[10]. Таким образом, для того чтобы познание вообще могло состояться, необходимо существование познаваемых вещей.

Но, как утверждает Пирс, реально существуют только универсалии – истинные обобщения познающего духа. В результате происходит своеобразный «разлом»: реальность отделяется от существования. «Решить» эту проблему Пирсу удается только утверждая, что индивиды, объекты как бесконечные совокупности определений не могут быть актуализированы в конечном опыте и, следовательно, не обладают «реальностью», хотя и существуют.

Оказывается, что реальность бытия есть произвольное вмешательство познающего разума, который разрушает целостность универсума, «вырезает» из него вещи и их отношения, устанавливает общие законы их функционирования. Двигаясь от чувственных образов до фиксирования регулярности и законов, а затем возводя синтетическую картину мира, познание пытается прийти к истине как к полному абсолютному совпадению «реальности-в-себе» и «реальности-для-нас».

Пирс уделяет большое внимание гипотезе в качестве своеобразного стимула научного познания и отмечает, что было бы большим заблуждением полагать, что ум практического исследователя мог бы удовлетвориться такими научными положениями, которые, не будучи доказаны со всей тщательностью, выглядят в высшей степени вероятными. Напротив, ученый предпочитает гипотезы, кажущиеся почти невероятными, и рассматривает их снова и снова. Почему? Да просто потому, что любое научное высказывание может быть опровергнуто и вскоре забыто.

Гипотеза – нечто такое, что может оказаться истинным – должна

---

[10] Пирс Ч. Как сделать наши идеи ясными // Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. 278 с.

подвергаться проверке и опровержению фактами. Наилучшие гипотезы, то есть наиболее привлекательные для исследователя, те, которые в наибольшей степени подвержены опровержению, если они ложны. Это их преимущество перевешивает все другие мелкие достоинства.

Ведь что такое эти «вероятные гипотезы»? Пирс отвечает, что это те гипотезы, которые в большей степени соответствуют имеющимся у нас идеям. Но наши идеи могут быть ошибочными. Именно их подверженность ошибкам – как раз то, чем особенно интересуется ученый.

Интересной находкой Пирса в трактовке исследовательского метода науки является его ***концепция «сообщества»*** (*community*). Данное понятие имело у Пирса широкий смысл и сводилось не только к «научному сообществу исследователей», но и к «коммунальному сознанию» совместно живущих людей, объединенных духовной близостью.

В узком смысле научное сообщество представляет собой все же группу ученых, объединившихся с целью исследования какой-либо проблемы и применяющих для ее решения общие методологические приемы. Функции научного сообщества состоят в том, чтобы понять, какие убеждения не могут быть разделены всеми членами сообщества, а какие, напротив, могут быть приняты в рамках сообщества. Впрочем, принятие некоторого убеждения сообществом не означает его незыблемости – оно лишь свидетельствует о том, что в этом убеждении невозможно усомниться.

Однако ситуация всегда может измениться: когда появятся основания для сомнения, убеждение будет поставлено под вопрос. Именно поэтому речь идет о принципиально безграничном сообществе, которое движется к познанию вещей через формирование сомнения в существующих убеждениях и выработку новых убеждений. Пирс видит познание как процесс бесконечного связывания мыслей, ни одна из которых не пропадает втуне, и всегда дает начало другим мыслям.

Возникает вопрос: кем эти мысли мыслятся? Ответ, на первый взгляд, прост – мысли мыслятся сообществом. Однако такое решение вопроса ничего не дает. Задача не состоит в том, чтобы перевести проблему обоснования методического сомнения с уровня человека на уровень сообщества.

Пирс предлагает более интересное решение: человек сам есть мысль, а точнее мысль-знак. «Так как факт, что всякая мысль является знаком, взятый вместе с тем фактом, что жизнь есть поток мысли, доказывает, что человек это знак; тогда то, что всякая мысль есть внешний знак, доказывает, что человек есть внешний знак»[11].

В этой конструкции человек-мысль всегда означает человека-мысль,

---

[11] Пирс Ч. Некоторые последствия четырех неспособностей // Пирс Ч. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 92–93.

что дает возможность определить сообщество как сообщество людей-мыслей, или даже человекомыслей. Иными словами, вместо того чтобы атрибутировать мысль какому-либо субъекту познания, Пирс онтологизирует ее. Заметим, что это позволяет преодолеть разрыв между двумя ипостасями научного сообщества – сообществом идей или знания, и содружеством научных работников.

Одна из ключевых характеристик философии Пирса, имеющая большое значение для развития как прагматизма, так и неопрагматизма – это его ***принцип фаллибилизма*** (*fallibilism*), т. е. опровержимости научного знания, когда любое научное знание носит лишь гипотетический характер и подвержено ошибкам. Пирс неоднократно повторял, что фаллибилизм – это доктрина, утверждающая, что наше знание никогда не является абсолютным, оно всегда «... плывет в континууме неопределенности и индетерминизма»[12].

Именно данный принцип выступает гарантом антидогматического характера науки и философии, бесконечного их стремления к прогрессу. Необходимо иметь в виду, что применимость этого принципа возможна как в отношении эмпирического естествознания, так и в отношении формальных наук, в частности в математике и логике.

Применительно к динамике развития самой науки ощущается наличие двух противоречивых тенденций. С одной стороны, нет теоретически беспредпосылочного научного знания, наблюдения всегда касаются некой интерпретации, возможность заблуждения кроется уже в самом концептуально обусловленном отборе эмпирических фактов.

С другой стороны, Пирс отдает себе отчет в релятивизации научного знания, которое проистекает из установки, согласно которой содержание знания определяется не независимой от него реальностью, а тем, что мы желаем в ней усмотреть, т. е. нашим субъективным суждением. Что же касается истинности знаний, то при таком подходе она определяется не соответствием с реальностью, но соблюдением методологических канонов. В совокупности наука оказывается лишена фундамента объективности.

Пирс всячески желал избежать релятивизма и рационализма, поэтому постоянно возвращался к реализму и настаивал на том, что процесс науки состоит в приближении к «идеалу истины». Ему был чужд потребительско-инструменталистский взгляд на науку, согласно которому последний есть лишь переход от одних теорий к другим, более успешным в их практическом применении. В науке Пирс усматривал результаты развития рациональных закономерностей, а не просто адаптацию к определенным внешним условиям.

Им была создана кумулятивно-конвергирующая модель процесса научной эволюции, состоящая из двух этапов: формирования общей

[12] Peirce Ch. The scientific attitude and fallibilism // Philosophical Writings of Peirce. P. 356.

структуры отношений между исследуемыми явлениями («картины мира») и кумуляции уточнений параметров и их численных значений, входящих в уравнения, описывающие эту структуру.

Благодаря этому Пирсом был создан тот климат прагматической философии, значение которого выходит за рамки узкоспециальных проблем и аспектов этого явления. Это тот тип философской ментальности, который позволяет «схватить» реальность в принципиально новом, неклассическом ключе, использовать и науку, и философию в творческом ключе.

В своих космологических воззрениях Пирс исходил из принципа эволюции Вселенной, движущей силой которой является стремление к совершенству. Он отвергал механистический детерминизм, отводя «творчеству случайности» большую роль в космическом процессе. Закономерность, господствующая в мире, является вторичной, производной от случая: случайность – проявление свободы, благодаря которой существуют разнообразие и плюрализм (доктрина «тихизма» (случайности)).

Но развитие Вселенной осуществляется как переход от хаоса случайностей к упорядоченной закономерности, в которой проявляется торжество духа и разума (доктрина «синехизма» (непрерывности)).

Дух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы (доктрина «агапизма» (эволюции любви)).

Высшее воплощение духа – Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными качествами – чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога невозможны и бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально непознаваемый остаток, направляемый верой.

Пирс, как видим, был одним из тех мыслителей, с которых началось в конце XIX в. «восстание против абсолютов». Наряду с ним в этом же направлении работали и многие другие философы – неореалисты (Р.Б. Перри, Э.Б. Холт, У.П. Монтегю), критические реалисты (Дж. Сантаяна, Р.В. Селларс, А.О. Лавджой) и другие, но именно Пирс был первопроходцем, инициатором процесса размежевания с традиционной метафизикой.

Новаторы, отвергшие идею Абсолюта, первые свои удары обрушили на господствовавшие в философской мысли Америки традиции трансцендентализма и абсолютного идеализма, представленные именами Р. Эмерсона и Дж. Ройса. Их «объединяла дальняя стратегическая цель – снять дуализм, привнесенный Декартом в философию, ибо именно в нем виделся источник большинства философских заблуждений. Отвергалось не просто идеалистическое, материалистическое или дуалистическое понимание субстрата Вселенной, отвергался – как метафизический и

эссенциалистский – сам принцип субстанциализма, редукция многообразия феноменальной действительности к лежащей за этой действительностью первооснове»[13].

В этом отношении Чарльз Пирс является поистине символической фигурой для современной философской мысли Запада, ибо позднейшие мыслители, даже, возможно, не обращаясь непосредственно к его текстам, жили и работали, тем не менее в атмосфере, пропитанной идеями прагматизма, и не могли избежать влияния этой системы на свои собственные воззрения. «Дискурс Пирса – это проблемное поле современной философской мысли и в области логики, и в области методологии, и в области философии науки. Его глубина развернута в философских системах Гуссерля, Фреге, Поппера и многих других. Пирс предвосхитил пути развития логического позитивизма и семантики, феноменологии и неореалистической космологии, прагматизма и критического рационализма»[14].

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Что такое прагматизм? Как определяется истина в рамках данного философского направления?
2. Какого рода триаду деления бытийных и гносеологических уровней предлагает Чарльз Пирс?
3. Дайте дефиниции следующим терминам: абдукция, фанероскопия, феноменология, фаллибализм, первичность, вторичность, третичность, тихизм, синехизм, вероятные гипотезы?
4. В чем суть «кумулятивно-конвергирующей» модели процесса научной эволюции?
5. Что Пирс подразумевает под концепцией «сообщества»?
6. В чем состоит своеобразие онтологических идей основателя прагматизма?
7. Как вы поняли суть доктрины агапизма?
8. Какое словосочетание в формулировке определения основной прагматической максимы Ч. Пирса, на ваш взгляд, несет основную смысловую нагрузку?
9. Является ли истинным, с вашей точки зрения, идея о том, что по большому счету Пирса интересовала антропологическая проблематика?
10. В чем состоит смысловая разница между терминами «прагматизм» и «прагматицизм»? Как появился второй концепт?

---

[13] Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Едиториал УРСС, 1999. С. 22.

[14] Соснина Е.Л. Роль философии науки Чарлза Пирса в современной философии // Современная философия Запада и Востока на пороге XXI века. Материалы межвузовской конференции 18–19 апреля 1994 г. СПб., 1994. С. 31.

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Приведите содержащиеся в вышеизложенном тексте об основателе прагматизма аргументы, доказывающие мысль о том, что самобытность данной философской традиции является преувеличенной. Согласны ли вы с такой позицией? Свой ответ обоснуйте доводами.
2. Докажите приведением рациональных оснований, что взгляды основоположника прагматизма носят демократический характер.
3. Назовите причины появления философии прагматизма и ее основные проблемы. Каких мыслителей можно рассматривать в качестве предтечи прагматизма.
4. Назовите отличия прагматизма от других философских школ. Почему ошибочно смешивать прагматизм и релятивизм, прагматизм и иррационализм.
5. Назовите основные принципы прагматизма.
6. Прочитайте статьи Ч. Пирса «Как сделать наши идеи ясными» и «Закрепление верования». Ответьте на следующие вопросы:

«Закрепление верования»:

Что такое ясные и туманные концепции?
Что такое четкие и расплывчатые концепции?
Как те и другие связаны с понятиями?
Какая характеристика дается учению Декарта в этой связи?
В чем ошибка Декарта?
Какая характеристика дается Лейбницу?
Почему Лейбниц ухудшил подход Декарта?
Зачем нужны ясные идеи?
О чем говорит пример с оплатой проезда?
О чем говорит пример с расписанием поездов?
В чем смысл примера с музыкой?
Какую роль в нашей жизни играет мысль?
Что дает нам право говорить о различной вере?
В чем смысл примера со святым причастием?
Что означает ясность восприятия?
Что мы называем твердым предметом и почему?
Можем ли мы полагать, что все твердое становится таковым лишь в момент восприятия?
Ясная идея веса. В чем она?
Что такое реальность?
Что такое фикция?
Сон – это реальность или фикция?

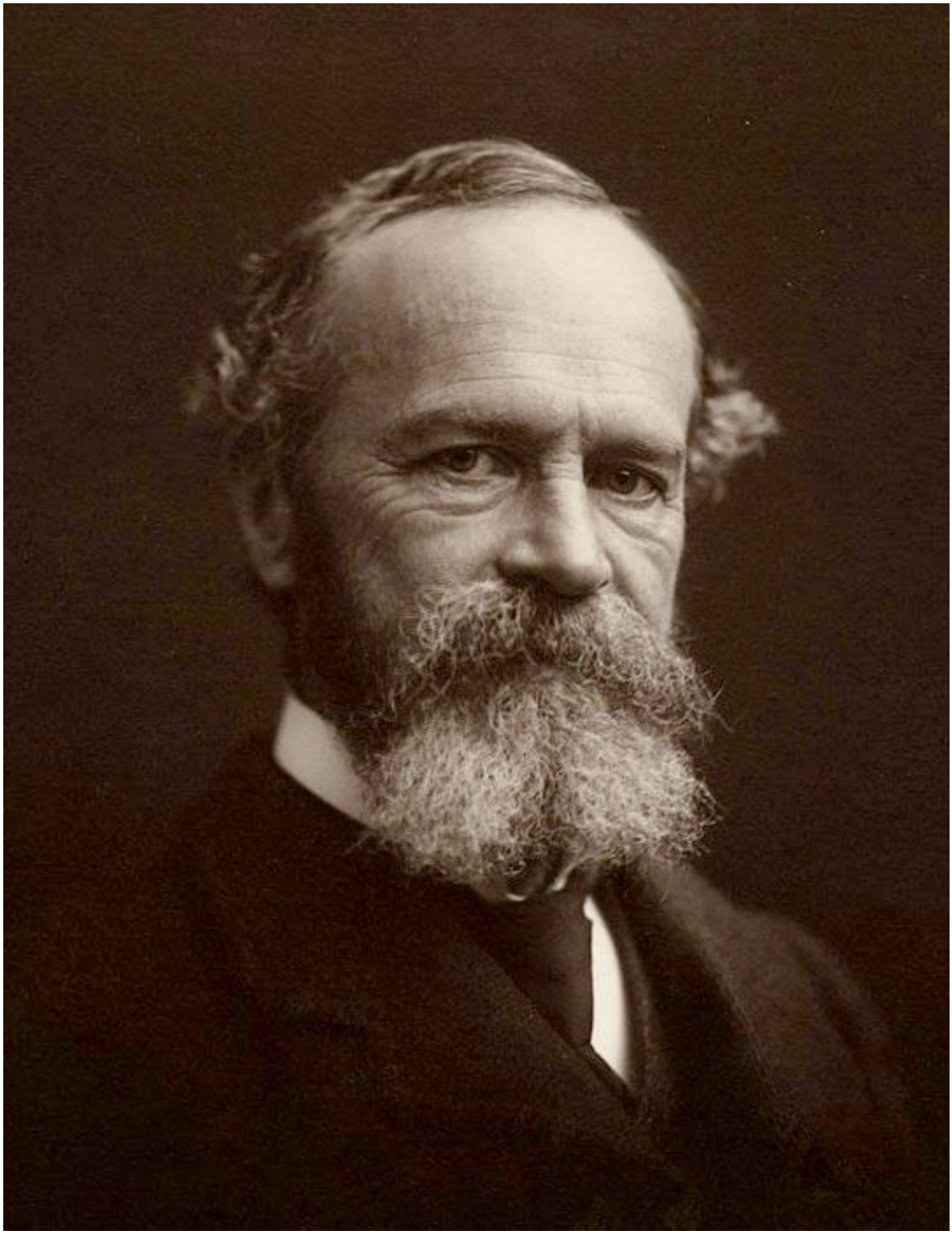
Как соотносятся реальность и фикция в разных методах: упорство, авторитет, вкус, наука?
Существует ли реальность вне нашего восприятия? Есть ли смысл говорить о ней?

«Закрепление верований»:

Чем вызвано нежелание людей изучать логику?
В чем недостаток поверхностного ее знания?
Является ли логика естественной способностью?
В чем особенности средневекового способа рассуждения?
В чем особенность метода Френсиса Бэкона? Метода Лавуазье? Метода Кеплера?
Какой метод впервые применил Ч. Дарвин?
Каков смысл обыденного рассуждения?
Что такое «привычка ума»?
Что такое «руководящий принцип вывода»?
Как связаны между собой сомнения и вера?
Что представляет собой метод упорства? Метод авторитета? Априорный метод?
Что такое «публичная концепция истины»?
Каким должен быть настоящий метод?
Как соотносятся между собой истина и реальность?
В чем преимущества метода науки?
Есть ли у науки свои недостатки по сравнению с другими методами?

7. Напишите эссе на одну из тем:
Сравнение прагматизма Пирса и Джеймса.
Специфика прагматизма Дьюи.
Сравнение прагматизма Джеймса и Дьюи.

УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС: ПРАГМАТИЧЕСКИЙ МЕТОД И ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ



Фотография взята с сайта https://ru.wikipedia.org/wiki/Джеймс,_Уильям

Собственное видение прагматического метода и анализ человека как субъекта социального действия являются наиболее привлекательной

частью философских исследований **Уильяма Джеймса (*James*) (1842–1910)**. Данные проблемы действительно объединяют, а не разъединяют различные по своим задачам и целям труды философа.

У. Джеймс родился в 1842 г. в Нью-Йорке в семье, которая дала миру не только одного из выдающихся американских философов, но и его брата – Генри Джеймса, одаренного романиста. Уильям Джеймс учился медицине, в 1869 г. получил степень доктора, но по состоянию здоровья отказался от карьеры практикующего врача. С 1872 г. – ассистент, с 1885 г. – профессор философии, а в 1889–1907 гг. – профессор психологии Гарвардского университета, где в 1892 г. организовал первую в США лабораторию прикладной психологии совместно с немецким психологом и философом-идеалистом Гуго Мюнстербергом (1863–1916). Джеймс дважды становился президентом Американской психологической ассоциации – в 1894 и в 1904 годах. Умер в 1910 г. в округе Кэрролл (Нью-Гэмпшир).

Основными сочинениями У. Джеймса являются: «Принципы психологии» (*The Principles of Psychology*, 1890), сборник статей под общим названием «Воля к вере» (*The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, 1897); «Многообразие религиозного опыта» (*The Varieties of Religious Experience*, 1902); «Прагматизм» (*Pragmatism: A New Name for Old Ways of Thinking*, 1907); «Плюралистическая Вселенная» (*A Pluralistic Universe*, 1909); «Введение в философию» (*A Beginning of Introduction to Philosophy*, 1911); «Очерки радикального эмпиризма» (*Essays in Radical Empiricism*, 1912).

Понятие ***«прагматический метод»*** У. Джеймс понимал в различных смыслах: собственно в методологическом, в метафизическом и в гносеологическом.

Методологическое преимущество прагматизма Джеймс видел в опоре на здравый смысл в решении философских проблем. Прагматизм – это оптимальный метод улаживания споров и достижения компромисса. В своих ***«Лекциях о прагматизме»*** (1907) Джеймс пишет: «Прагматический метод – это, прежде всего, метод улаживания философских споров, которые без него могли бы тянуться без конца. Представляет ли собой мир единое или многое?

Царит ли в нем свобода и необходимость? – Лежит ли в его основе материальный принцип или духовный? Все это одинаково правомерные точки зрения на мир и споры о них бесконечны. Прагматический метод в подобных случаях пытается истолковать каждое мнение, указав на его практические следствия»[15].

Джеймс полагает, что прагматический метод вносит ясность и в

[15] Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии: Пер. с англ. П. Юшкевича с приложением статьи переводчика о прагматизме / У. Джеймс. Изд. Второе. СПб.: Шиповник, 1910. 237 с.

наши ***метафизические представления***: в частности, при решении вопроса, какие объекты следует принимать за существующие, а какие нет. В этой связи Джеймс предлагает посмотреть, какие практические последствия влечет принятие идеи такого объекта, какие ощущения, реакции нужно ожидать и как строить наше отношение в свете этих предположений. Совокупность ожидаемых последствий и будет истиной данного объекта.

В своих «Лекциях о прагматизме» Джеймс показывает применение прагматического метода к таким понятиям, как «материя», «разум», «абсолютное» и т. п., констатируя, что у данных категорий нет осязаемых практических последствий и, как следствие, они не имеют смысла. «Но если вы оперируете прагматическим методом, – продолжает размышлять философ, – вы из каждого слова извлекаете его практическую наличную стоимость (*practical cash-value*) и должны заставить его работать в потоке вашего опыта»[16].

«Таким образом, – делает вывод Джеймс, – теории представляют собой не ответы на загадки, ответы, на которых мы можем успокоиться: теории становятся орудиями»[17].

Применение прагматического метода способствует принятию Джеймсом и адекватной ***гносеологической установки***. Ее смысл заключается в том, что не надо ожидать всеобъемлющего решения мировых загадок и проблем. Необходимо соизмерять теории с полезностью и работоспособностью в решении конкретных задач. Прагматический метод позволяет увидеть, что теории, которые в одном контексте являются ложными, в другом могут оказаться истинными. В свою очередь, подчеркивает Джеймс, «... истина не является “статическим” свойством идей. Эти последние *становятся* истинными, *делаются* истинными благодаря событиям. Истинность идеи сама представляет собой событие, процесс, именно – процесс ее “проверки” (*verification*), ее “узаконивания” (*validation*). Истинно то, что проверено»[18].

Следует заметить, что прагматическая максима Джеймса, в которой истина отождествлялась с полезностью и приспособляемостью, была подвергнута критике коллегами философа, что заставило его неоднократно разъяснить свою позицию. Одним из аргументов этого объяснения был эволюционный. Джеймс выразил уверенность, что органика мысли насквозь телеологична.

«Наши гипотезы и верования опираются на опыт прошлого, но верифицируются только будущим. Выжившие образуют правильный способ мышления. Новые понятия, эмоции и тенденции эволюционируют;

---

[16] Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. С. 38.
[17] Там же. С. 38.
[18] Эбер М. Прагматизм. Исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. С. 22.

первоначально они продуцируются в мозгу в форме случайных образов, фантазий, спонтанных вариаций функциональной деятельности чрезвычайно нестабильного человеческого мозга. Внешними окружающими условиями они подтверждаются или отвергаются, либо адаптируются, либо нет, сохраняются или разрушаются. Мозг осуществляет выбор таким же образом, как он выбирает морфологические и социальные вариации в соответствии с молекулярными случайностями аналогичного вида»[19].

Как уже было сказано выше, Джеймс заимствовал понятие «прагматический метод» у Пирса, вложив в его понимание прежде всего психологическое чувство удовлетворенности индивида в достижении правильного верования, которое философ понимал как ***«успешное»*** и имеющее ***«наличную стоимость»*** в личном опыте. Напомним, что в своей статье «Как сделать наши понятия ясными» Ч. Пирс дал «прагматическому методу» совсем иную трактовку. Пирс утверждал, что понятие считается ясным, если ученые оговорили смысл используемых идей, условия и процедуры исследования гипотез и верифицировали вытекающие из их принятия последствия. Под прагматическими последствиями Пирс имел в виду ***соглашение сообщества*** о множестве условий длительного и нескончаемого исследования.

Антропологический аспект философии У. Джеймса, оценка ***человека*** как иерархической структуры покоятся на онтологических и психологических воззрениях философа, носящих, с нашей точки зрения, еще в значительной мере следы традиционного метафизического мышления. Исходя из признания божественного бытия, Джеймс интерпретирует экзистенциальную тоску человека о Боге и гармоничном устройстве мира как стремление к обретению искомого двумя путями: ***атеистическим*** (т. н. путь «чести») и ***религиозным*** («второе рождение человека»).

Отдавая предпочтение религиозному пути выхода из экзистенциального тупика, Джеймс признает свободу и ответственность человека за происходящее в мире зло. Философ признает и существование Бога как разумного, гуманизирующего Вселенную начала, но тем не менее не всемогущего. Понимая религию как целостное реагирование человека на жизненные обстоятельства и затруднения, Джеймс, однако, не считает возможной унификацию религиозных взглядов людей, находящихся в бесконечно разнообразных ситуациях и состояниях.

По мысли Джеймса, жизнь человека не есть абсолютное благо. Вместе с тем и смерть человека не может в этом случае выступить ни как абсолютное благо, ни как абсолютное зло. Онтологические абсолюты, с его точки зрения, в прямом, а не в переносном смысле представляют опасность для человеческой жизни. Опыт интеллектуальных самоубийц, раскрытый Джеймсом, служит наглядным подтверждением той опасной

---

[19] Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М.: КАНОН+ РООИ Реабилитация, 2010. С. 82.

путаницы, которую вносят онтологические абсолюты в жизнь личности, подверженной внутренней рефлексии.

По мнению Джеймса, гораздо более глубокий философский смысл скрыт в трактовке ***«зла – как абсолютного незнания и блага – как абсолютного знания»***. Джеймс здесь близок сократической традиции, отождествляющей знание и добродетель. Духовность человека, его тяга к рационализации (т. е. оформлению) жизни может принимать, по мысли философа, и уродливые формы. Однако в основе своей это есть необходимое условие реализации «дара» возможностей, т. е. необходимое условие для жизневоплощения человеческой свободы.

В оценке Джеймса, ***вера – это импульс*** (трудно уловимый, подобно «блуждающему огню») к сознательному ограничению абсолютной внутренней свободы личности, и одновременно вера – это источник творения (или оформления) человеком собственной жизни. Выходя на принципиально новую для американского прагматизма орбиту, Джеймс связывает веру с искусством творения человеком собственной жизни.

Борец против абсолютов в онтологическом плане, в гносеологическом – Джеймс использует способность человеческого ***интеллекта*** в крайностях (абсолютах) высвечивать наиболее характерные черты феноменов. Критика Джеймсом интеллектуализма религиозных учений, потерявших связь с источником «живой» веры, вполне обоснована. С ней согласуется и его критика науки со стороны не осознанной в ней учеными «набожности» и своеобразной религиозности. Обоснованность такой критики заключена прежде всего в обнаружении опасности для жизни отдельной личности идолопоклонства, догматизма в различных формах.

Интерпретируя проблему человека с философско-психологической точки зрения, Джеймс создает возможность снятия в гносеологическом плане отчуждения субъекта от объекта. ***Субъект***, трактуемый им как постоянный процесс становления реальности сознания, в принципе, мало чем отличается от находящейся в потоке становления реальности конкретного мира. Вместе с тем мир моментами может противостоять становящейся реальности субъекта, но в большей степени сам подпадает под некий диалектический ритм установления соответствия между двумя реальностями.

Отсюда, как отмечает Джеймс в своих ***«Принципах психологии»***, «... признание в нас личности со стороны других представителей человеческого рода делает из нас общественную личность. Мы не только стадные животные, не только любим быть в обществе себе подобных, но имеем даже прирожденную наклонность обращать на себя внимание других и производить на них благоприятное впечатление»[20].

Только для человеческого мышления и всей присущей мышлению

[20] Джеймс У. Психология. М.: Педагогика, 1991. С. 83.

атрибутики мир разделен на внешнее и внутреннее по отношению к нему. На самом деле поток неостановим и неполон в своем многообразии. Поток есть постоянное возникновение нового в результате принципиальной «переизбыточности» его частей. В этом смысле абсолюты – это мостик между условно распавшейся на внешнюю и внутреннюю реальности, и они всегда столь же условны, как само это распадение. «Непрерывность непосредственного опыта» у Джеймса можно истолковать как своего рода модель «беспокойной Вселенной», становящегося «потока» реальности по аналогии с соотносимостью микрокосма и макрокосма, скажем, в средневековой философской мысли.

Джеймс обозначает ***перспективные направления самореализации индивида*** в социуме. Они подвержены изменениям и заведомо лишены претензии на парадигмальность, столь свойственную классической философии. Эта, подчас, нарочитая ненавязчивость его рекомендаций является отличительной чертой американского прагматизма в целом, далекого от построения монументальных концептов, от соблазнов впасть в философскую аксиоматику.

В философии Джеймса ***нет*** четкого определения ***социальной среды***. Он прибегает к множественности формулировок, своеобразной полифонии, как будто намекая на то, что сам характер социального трудно уловим и выразим в исчерпывающем его природу понятии.

Философ говорит о социальном организме, о плюралистической Вселенной, указывая на то, что в рамках этого социального организма вне зависимости от того, большой он или малый, каждый человек исполняет свой долг в надежде на то, что другие люди будут делать то же. Таким образом, любой желаемый результат достигается путем сотрудничества многих отдельных лиц, он является простым следствием предварительной веры друг в друга всех участвующих.

В духе всей своей философии Джеймс не ставит перед собой задачи открытия неких социальных законов. Скорее он склоняется к тому, чтобы исследовать условия, при которых индивид, взаимодействуя с окружающей его социальной средой, достигает наилучших результатов, реализует себя наиболее полно. Плюралистический характер социальной среды исключает, с его точки зрения, наличие каких бы то ни было внятных и неизменных законов истории.

Тема ***«плюралистичности»*** вариантов социального действия в философии Джеймса теснейшим образом связана с его интерпретацией ***случайности***, которая воспринимается философом как своеобразный дар, без которого была бы невозможна «переизбыточность» жизни, свобода человеческой воли, спонтанность его социального бытия, активность «жизненных центров» и, наконец, существование самого человека.

Деятельность субъекта, с его точки зрения, лишена каких бы то ни было планов или предписаний. Человек проявляет свою спонтанность в

социальном действии вне зависимости от каких бы то ни было внеположенных по отношению к нему регуляторов. В любом случае их вряд ли можно считать факторами, детерминирующими человеческое поведение, источником некой необходимости действий субъекта.

Что же касается роли ***социальной среды***, то в ее интерпретации Джеймс указывает на то, что она достаточно пассивно участвует в принятии человеком решений. Среда, по определению Джеймса, оказывается чем-то схожей с потоком, который избирает русло в зависимости от того, по какому пути его направят. Сфера субъективного действия представляется ему своеобразным динамическим компонентом социальной жизни, который противостоит более или менее консервативной и ригористической схеме регуляторов человеческого поведения. В этой спонтанности проявления человека, своеобразном брожении, свойственном его сознанию и действию, заключается способность к развитию, – та самая диалектика социальной жизни, без наличия которой социум превратился бы в нечто мертвое, стоячее. В этом смысле свобода воли означает новизну в мире. Новизну, которая достигается за счет использования человеком «преизбыточного» характера самой жизни в целях ее обогащения.

Именно эта установка Джеймса в его социальной философии позволяет ему эффективно противостоять любым попыткам навязывания индивиду неких имперсоналистических по своей сути моделей исторического и социального бытия. В частности, он протестует против гегелевского имперсонализма, превращающего самобытную человеческую индивидуальность в своеобразный винтик, в функцию социального закона. Это гарантирует возможность выбора, который предшествует общественному выбору того или иного пути развития.

При этом важно отметить, что данный выбор должен носить не утилитарный характер, поскольку стремление к утилитарности чревато угрозой обезличивания индивида, его потери себя как личности. Результатом подобного рода нивелирования человеческого «я» является утрата «интимной связи» с целой Вселенной и, в конечном итоге, отторжение бытия.

В целом в оценке человека как субъекта социального действия у Джеймса превалирует ***психологический подход***. Для него он оказывается чем-то более ценным, чем исследование базисных характеристик общества и включенности человека в систему производственных отношений. Реализация человека в обществе, с точки зрения Джеймса, должна подчиняться магистральной задаче обретения внутренней гармонии, «рая» (в терминах самого философа), под которым он подразумевал согласие человека с самим собой, его аутентичность, а также гармонизацию отношений с внешним для человека миром, который должен обеспечить ему спокойствие и комфорт. Задаче обретения этого подчинена, в

частности, пацифистская программа Джеймса, который предлагал всеобщую трудовую повинность в качестве альтернативы всеобщей воинской повинности, стремясь к своеобразной сублимации милитаристских устремлений человека ради создания форм мирного взаимодействия людей с природой с целью ее преобразования. В конечном итоге, это подчинено одной из основополагающих задач, которую вынуждено ставить перед собой и разрешать человечество, а именно обеспечение удовлетворения определенных потребностей человека.

Для Джеймса все ***потребности*** законны и одинаково уважаемы. Их дифференциация затруднена. Он утверждает, что этика не может быть выведена из абстрактных принципов; она просто должна всегда быть готовой к постоянному пересмотру своих значений. С моральной точки зрения, пожалуй, наиболее приемлемым будет такое компромиссное решение, которое предполагает возможно меньшее количество неудовлетворенных потребностей и возможно большее количество потребностей удовлетворенных.

В тесной связке с рассматриваемой Джеймсом проблемой свободной воли и социального действия индивида находится тема ***ответственности***, которая также решается прагматически. Исходя из сформулированного им принципа «улучшающейся Вселенной», самоулучшение следует понимать как нарушение некоей прежней нормы. Поэтому понятие «ответственности», освобожденное от традиционных для этой темы интерпретаций, связанных с приоритетом закона или следования жестким предписаниям, дает человеку возможность прожить по-настоящему морально наполненную жизнь. Джеймс исходит из того, что каждая ситуация, связанная с неким этическим выбором, является уникальной и не имеет прецедентов в прошлом. Она не может быть разрешена, исходя из прошлых правил или установлений. Стало быть, для нее должны быть созданы новые нормы, которые всегда будут преодолением и отрицанием прежних.

Исходя из прагматических соображений каждого конкретного случая, индивид должен самостоятельно делать ***выбор*** с целью нахождения некоего компромисса между потребностью следовать закону и своей свободной воли. Связь между ними характеризуется понятием ***«мера ответственности»*** субъекта деятельности. Никому не дано знать наверняка в каждом конкретном случае, что принесет наибольшую пользу. Но каждый должен знать, «... что если он грубо ошибается, стоны раненных дадут ему знать об этом»[21].

В целом можно заключить, что социально-философские взгляды Джеймса в значительной мере ***эклектичны***. Они не содержат признаков целостной системы и имеют скорее иллюстративный и гипотетический

[21] Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997. С. 134.

характер, выполняя роль своеобразных рекомендаций, либо пожеланий относительно того модуса человеческой деятельности, которую субъект социальных отношений должен избрать, исходя из сиюминутных, прагматически ориентированных приоритетов. Истолкование человека и общества, свойственное Джеймсу, являет собой пример внеметафизического подхода к решению социальных проблем. Индивид, ориентированный на сугубо прагматический подход к действительности, призван осуществлять свою деятельность, связанную с процессами ***целеполагания***, ***целереализации*** без отсылки к *Абсолюту*, без сколько-нибудь значимой ориентации на те предписания, которые исходят от последнего в рамках традиционных религиозно-метафизических систем. Данная установка весьма типична для философского сознания Нового времени как в Европе, так и в Новом Свете.

В своей основе философские воззрения Уильяма Джеймса находились в контексте свойственной всему новоевропейскому историко-философскому сознанию утопичности в истолковании тех социальных институтов и факторов социального бытия индивида, которые шли на смену европейскому традиционализму и метафизическому онтологизму.

Исходя из того, что сущность новоевропейского утопического сознания заключается в переносе идеала совершенного бытия из области трансцендентного в сферу имманентного, социальная проекция подобного рода переноса означает постепенное формирование идеалистических моделей социальной жизни, которые в полной мере находят свое воплощение в контексте развития американского прагматизма. Речь идет о таких идеалах посттрадиционного общества, как свобода личности, демократия, гражданская и правовая ответственность и т. д.

Важно отдавать себе отчет в том, что эти философские теории исходили из идеализации социальной реальности, что не соответствовало конкретной исторической ситуации. Пафосность оценок Джеймса и Дьюи относительно американской демократии и американского общества в целом может быть вполне отнесена на счет утопичности новоевропейского философского сознания.

Однако указанная нами идеализация этих ключевых социальных феноменов вовсе не означает, что вклад американского прагматизма в развитие институтов гражданского общества ограничивался лишь их воспеванием и выдачей желаемого за действительное. Отнюдь нет.

Сама специфика прагматизма как ориентированной на практику философии, в максимальной мере освобожденной от метафизических спекуляций и абстрактно-теоретических положений, оторванных от «злобы дня», побуждала его виднейших представителей Джеймса и Дьюи к поиску социально адаптированных и эффективных механизмов претворения в жизнь тех философских установок, которые имеют прямое отношение к проблеме индивида в социуме и носят социально-

философский характер. Интерес Дьюи к воспитанию и педагогике в этом смысле вполне очевиден и объясним.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Перечислите доводы, обосновывающие эклектичность социально-философских взглядов Джеймса. Что такое эклектика?
2. Каким образом Джеймс решает проблему ответственности?
3. В чем состоит психологизм оценки философом человека как субъекта социального действия?
4. В чем Джеймс видит роль и значение социальной среды?
5. В каких смыслах понимал Джеймс понятие «прагматический метод»?
6. Чем мелиоризм Джеймса отличается от оптимизма и пессимизма? Каково соотношение этих понятий?
7. Можно ли Джеймса назвать атеистом? Ответ обоснуйте.
8. За что взгляды мыслителя критиковались его последователями (Д. Дьюи)?
9. В чем состоит величие Джеймса как мыслителя и выразителя американского образа жизни?
10. Выражает ли Джеймс идеи морального релятивизма?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Приведите содержащиеся в вышеизложенном тексте об основателе прагматизма аргументы, доказывающие мысль о том, что философия прагматизма У. Джеймса является тенденцией онтологического редукционизма. Согласны ли вы с такой позицией? Свой ответ обоснуйте доводами.
2. Докажите приведением рациональных оснований, что взгляды основоположника прагматизма не носят авторитарный характер.
3. Прочитайте статьи У. Джеймса «Воля к вере» и «Что такое прагматизм?». Ответьте на следующие вопросы:

«Воля к вере»:
Как связаны гипотезы и выбор?
В чем смысл пари Паскаля?
Смысл вето Клиффорда?
Каковы психологические основания веры?
Как связаны эмпиризм и абсолютизм?
Каковы основания объективной достоверности?
Какого рода риски связаны с верой?
Каким образом вера может создавать свое собственное подтверждение?
Какова логика религиозной веры?

«Что такое прагматизм?»:
О чем говорит пример с белкой?
Как определяется содержание прагматизма Пирса?
Как воспользовался методом прагматизма Освальд?
Насколько нов этот метод?
Как связаны прагматизм и эмпиризм?
Как соотносятся система и метод в прагматизме?
С какими направлениями в философии имеет родство прагматизм?
В чем смысл сравнения Папини?
Как формулируется прагматическая концепция истины?
Как можно сформулировать прагматизм в более полном объеме?
В чем отличие прагматизма и эмпиризма?
Как связаны между собой истина и благо?
Каково отношение прагматизма к религии?

4. Прочитайте статьи У. Джеймса «Современная дилемма в философии» и «Прагматическая концепция истины». Ответьте на следующие вопросы:

«Современная дилемма в философии»:
Как определяет философию Джеймс?
Что есть история философии?
Что более всего ценно в философии?
Какие темпераменты преобладают в философии?
Какова современная ситуация в философии?
Что может предложить иной темперамент?
Что могут предложить современные рационалисты и религиозные философы?
Что подтверждает пример с Конкораном?
В чем главное преимущество прагматизма?

«Прагматическая концепция истины»:
Что следует понимать под истиной?
В чем прагматический критерий истины?
Что означает фраза «истина в значительной степени покоится на кредитной системе»?
Как различаются косвенный и полный процессы проверки истины?
Что следует понимать под реальностью?
В чем сходство интеллектуализма и прагматизма?
В чем различие прагматизма и эмпиризма?
Каковы критерии выбора истинной теории?
Каковы основные разновидности истины?
Что такое абсолютная истины?

5. Конференция по работам У. Джеймса. Каждый из студентов готовит аналитический обзор одной из следующих статей:

«Стоит ли жить»
«Чувство рациональности»
«Рефлекторные действия и теизм»
«Дилемма детерминизма»
«Этическая философия и моральная жизнь»
«Великие люди и среда»
«Значение индивидуумов»
«О некоторых гегелизмах»
«Об исследованиях человеческой психики»
«Некоторые метафизические проблемы, рассмотренные прагматически»
«Единое и многое»
«Прагматизм и здравый смысл»
«Прагматизм и гуманизм»
«Прагматизм и религия»

Все работы содержатся в сборнике: Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.

6. Напишите эссе на одну из тем:
Сравнение прагматизма Пирса и Джеймса.
Специфика прагматизма Дьюи.
Сравнение прагматизма Джеймса и Дьюи.

ДЖОН ДЬЮИ: РЕКОНСТРУКЦИЯ ПРАГМАТИЗМА И ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Фотография взята с сайта https://vistanews.ru/quote-of-the-day/181390?mark=exclusive/amp

Творческое наследие американского философа и педагога **Джона Дьюи (*Dewey*) (1859–1952)** предъявило мировой общественности развернутую концепцию «образования-как-исследования», интегрированную в контекст его реконструированной прагматической философии в целом.

Джон Дьюи родился в г. Берлингтон штат Вермонт в 1859 году. Он окончил Вермонтский университет в 1879. Был профессором Мичиганского, Чикагского и Колумбийского университетов (1904–1930). В 1919 году Дьюи стал одним из основателей Новой школы социальных

исследований в Нью-Йорке, стоял во главе создания в 1935 г. «Лиги независимого политического действия» – третьей партии в США. Во время Второй мировой войны Дьюи выступал против идеологии фашизма, в частности против нацистского насилия над педагогикой. После войны как известного философа и педагога его приглашали в Китай, Японию, Турцию, Мексику, СССР. Джон Дьюи занимал активную социальную позицию и принимал участие в многочисленных комитетах и движениях либеральной ориентации. Умер Д. Дьюи в Нью-Йорке 1 июня 1952 года.

Основными сочинениями Джона Дьюи являются: «Психология» (*Psychology*, 1886); «Образование. Школа и общество» (*Education. The School and Society*, 1899); «Исследования по теоретической логике» (*Studies in Logical Theory*, 1903); «Как мы мыслим» (*How We Think*, 1910); «Очерки экспериментальной логики» (*Essays in Experimental Logic*, 1916); «Демократия и образование» (*Democracy and Education*, 1916); «Реконструкция в философии» (*Reconstruction in Philosophy*, 1920); «Человеческая природа и поведение» (*Human Nature and Conduct*, 1922); «Опыт и природа» (*Experience and Nature*, 1925); «Поиск достоверности» (*The Quest for Certainty*, 1929); «Общая вера» (*A Common Faith*, 1934); «Искусство как опыт» (*Art as Experience*, 1934); «Логика как теория исследования» (*Logic, the Theory of Inquiry*, 1938); «Опыт и образование» (*Experience and Education*, 1938), «Свобода и культура» (*Freedom and Culture*, 1939).

Теоретической основой учения Джона Дьюи является ряд идей, составляющих основу его ***реконструкции философии прагматизма***. К их числу в первую очередь относятся: концепция ***натурализма*** и новое видение ***теории опыта***. Остановимся более подробно на характеристике Дьюи каждой из этих идей.

В понимании американского прагматика ***натурализм*** есть признание природы в качестве предельной, контролирующей инстанции, всеохватывающего принципа любого вида философствования. Она либо блокирует то, что переживается в опыте, либо подвергает это определенной трансформации. Природа оказывается последней реальностью, превосходящей по своему значению любое субъективное переживание. За ее плечами стоят миллионы лет эволюционного развития. С нашей точки зрения, есть все основания утверждать, что для Дьюи натурализм стал своеобразным проявлением отхода от идеалистического, метафизического истолкования реальности.

По существу в его натурализме содержится не только апология научно-технического прогресса, популярная в ту эпоху, но и некая экзистенциальная установка, манифестирующая его нежелание следовать традиционному для европейского философствования типу философского фундаментализма, который основан на признании неизменности и вечности структуры Вселенной, покоящейся на божественном бытии.

Всячески пропагандируя тезис о природе как основе всякого философствования и шире – бесконечного многообразия проявления человеческого бытия, Дьюи, тем не менее, был бессилен дать сколько-нибудь вразумительное объяснение тому, как именно взаимодействуют биологическое и социальное. Эта слабость его философии, в частности, проявляется в недооценке языка в качестве инструмента-посредника между рефлексирующим сознанием и объективной реальностью.

Основополагающей для философии Дьюи является его ***теория опыта***. В ней он в полной мере реализует себя как наследник масштабных новоевропейских философских систем, доминантой которых был принцип эмпиризма. В частности, для Дьюи в его истолковании опыта характерно отрицание идеи первотолчка и отказ от поиска первопричины всего сущего. Он полагал, что центральным понятием философии должно стать понятие опыта, вокруг изучения которого необходимо построить все философские исследования.

Что же касается истолкования самого опыта, то под ним он понимал все то, что имеется в человеческом сознании как врожденное, так и приобретенное в процессе человеческой жизни. Носителем опыта является, с точки зрения Дьюи, сознание человека, которое есть «... преднамеренное и тщательное установление связей между действием и его последствиями. Оно не просто отмечает наличие связи, но обращает внимание на ее детали, эксплицируя смыслы, выраженные в виде отношений»[22].

Сам же опыт делится на чувственный, сверхчувственный (спиритический, духовный), религиозный, моральный, политический, а также художественный, социальный, культурный, «мой, твой», т. е. в совокупности ***опыт охватывает все сферы жизни***. Пожалуй, не будет большим преувеличением, если мы отождествим понимание опыта в философии Дьюи с историческим процессом.

Опыт в его интерпретации есть некое беспрестанное изменение, трансформация, переход, текучесть, охватывающая весь комплекс жизненных проявлений человека в процессе раскрытия его экзистенции. В опыте органично переплетаются физические, социальные, личностные, психологические общекультурные и иные аспекты, происходит синтез субъективного и объективного, чувственного и рационального. В совокупности опыт охватывает весь жизненный мир человека во всех без исключения его проявлениях.

На данные обстоятельства и делается акцент в его самой важной, по общему признанию, книге **«Опыт и природа» (1925)**. Отвергая традиционные метафизические разделения, Дьюи утверждал, что «... идеальный мир, включая математические абстракции, теологические

[22] Дьюи Д. Демократия и образование. М., 2000. С. 144

системы, общественные, политические, правовые институты и даже моральные принципы, возникает тогда, когда люди пытаются сделать возможности и ограничения непредсказуемой природы стабильными и предсказуемыми»[23].

Гераклитово «все течет...», столь мастерски реанимированное Дьюи, определило и набор ***методологических подходов***, которые он считал оптимальными для истолкования опыта. Поскольку текучий характер последнего не предполагал наличия раз и навсегда данного фундамента, неизменного основания, то понятно, что естественные для классической метафизической традиции европейского онтологизма методы его постижения, а именно – редукционистский, априорный, аналитический, не могли быть восприняты Дьюи.

Он противопоставил последним то, что, с его точки зрения, было в гораздо большей мере адекватным текучему характеру опыта, – ***инструментальный***, ***прагматический***, ***функциональный*** методологический подходы, использование которых позволяло не препарировать опыт, рассекая его волюнтаристски и вполне искусственно на омертвевшие составляющие, а воспринимать его в целостности, как континуум.

В этой интерпретации опыта и методов его исследования Дьюи обнаруживает себя как философ, стремящийся отойти от классических парадигм в той части своей теории, которая напрямую касается ***praxis***. Все эти построения имеют вполне четко обозначенную прагматическую цель, которая объединяет Дьюи и Джеймса в единую традицию – ***помочь человеку в потоке опыта двигаться по направлению к поставленной задаче и ее решению***.

Но если ранние американские прагматики (в частности У. Джеймс) считали, что философия в тесной связи с опытом помогает найти истину, которая ведет к новому опыту и в дальнейшем – к достижению поставленных целей (то есть является связующим звеном внутри цепочки опыта и между опытом и поставленной целью), то Дьюи уточняет задачу философии. С его точки зрения, она заключается не в том, чтобы при правильном использовании опыта добиваться единичных целей, а в том, чтобы с ***помощью философии преобразовать сам опыт***, систематически совершенствовать его во всех сферах человеческой жизни.

По мнению Дьюи, основная функция философии в общекультурном контексте заключается в том, чтобы быть ***источником просвещения***, инструментом распространения просветительских методик и технологий, своеобразной ***школой человеческой мысли***. Предлагавшиеся им теоретические новации как бы сверялись с практикой обучения. Они были

---

[23] Американская философия. Введение / Под ред. А. Т. Марсубяна и Джона Райдера. Москва: Идея-Пресс, 2008. С. 242.

заданы тем, что он мыслил философию не как интеллектуальное изыскание на потребу любознательных умов, не как эстетическую игру, а как общую теорию образования, теорию просвещения, ***инструмент обучения разумности***, без чего не может быть осмысленной жизни. Эта прагматическая установка на адаптацию философии к потребностям текущего социокультурного момента и предопределила его интерес к образованию.

Определяющим понятием философии Дьюи, объединяющим человека и мир в неразрывное единство, является «опыт», поэтому основанное им направление в ***философии образования*** часто именуют ***экспериментализмом***[24]. Дьюи утверждал, что сущность прагматистского экспериментализма заключается в трактовке одновременно знания и практики как средств для производства полезных для жизни вещей. Сам процесс познания для Дьюи является экспериментированием.

Экспериментализм утверждает, что познание мира может быть достигнуто лишь в процессе самостоятельного активного взаимодействия с ним. Наука не может дать ответ на все вопросы повседневной жизни, она сама возникла из человеческого опыта и является выражением человеческих способов понимания жизни природы, продуктом творческого разума в его попытках понять этот мир. Вся психическая жизнь человека, его мышление возникают как следствие взаимодействия людей друг с другом.

В этих взаимодействиях человек всегда встает на точку зрения другого человека при формировании собственного поведения. Привыкая понимать и принимать позиции других людей, личность постепенно учится воспринимать позиции других людей как нечто единое и целостное. Тем самым личность проявляет готовность к освоению выработанных до нее традиций. Но откликаясь на чужие позиции, человек действует как уникальное существо, выявляя, таким образом, ***творческое измерение*** своей личности. «Философия образования Дьюи принимала во внимание возрастающую индустриализацию и урбанизацию американской жизни. Дьюи прекрасно сознавал присутствие антидемократических сил, угрожавших сообществам, и рассматривал школу как место, где можно поощрять социальное экспериментирование и где могут процветать демократические практики»[25]. Сама природа демократического сообщества требовала открытости жизненной позиции.

---

[24] Сам Дьюи неоднократно предпочитал называть свою философию экспериментализмом или инструментализмом, а не прагматизмом. Термин «экспериментализм» в английском языке родственен не только слову «эксперимент» – специально поставленный научный опыт, но и слову *experience* – жизненный опыт, опыт переживания и проживания проблемных ситуаций, творческий акт жизни.

[25] Американская философия. Введение / Под ред. А.Т. Марсубяна и Джона Райдера. Москва: Идея-Пресс, 2008. С. 237.

Известно, что согласование различных позиций всегда продвигает общество, расширяет и углубляет его культуру и взаимопонимание между людьми. Убеждения и ценности тоже не даны личности в готовом виде, не приняты ею от общества пассивно, они являются результатом усилий и интеллектуальных достижений в процессе бесконечного жизненного экспериментирования. Обретение в процессе жизненного опыта знания, истины или веры и есть, по Дьюи, образование.

Принципиальным для него является положение о том, что всю ***философию можно считать общей теорией образования***, поскольку она говорит о приобретении человеком разумного и эмоционального отношения к природе и другим людям. Само человеческое существование как таковое есть воплощение экспериментального метода: человеческий опыт складывается из экспериментов человека с жизнью, он требует владения методами научного исследования в самом широком смысле слова.

Всякая личность совмещает в своей природе как готовность следовать традиции, так и стремление обновлять ее, вносить в мир результаты собственного уникального творчества. Напряжение между консервативным и творческим началом лежит в самой природе личности. Свобода личности не уничтожается ограничениями, налагаемыми социальными нормами и властью, она есть результат взаимодействия этих полюсов в динамичном процессе развития личности. Любое сообщество (и общество в целом) может быть понято как некая расширенная личность, в которой обнаруживается взаимодействие тех же полюсов.

Человек одновременно и выражает общую позицию, и реагирует на нее свойственным только ему особенным образом. Эта человеческая уникальность по каким-то направлениям вступает в конфликт с существующей традицией, но, когда человек вырабатывает новый взгляд на мир, эта новизна входит в культуру группы как результат процесса развития. Новое возникает как результат разрешения проблемных ситуаций в существующей традиции.

В ***демократическом обществе***, как неоднократно подчеркивал Дьюи, необходимо не просто всеобщее образование, а «***образование-как-исследование»***, направленность образовательного процесса на развитие личности в целом, понимание образования не как передачи информации, но как развития умений экспериментального исследования жизни. Образование должно обеспечивать формирование экспериментальных навыков не просто для исследования конкретных предметных областей, но для того, чтобы стали возможны совершенствование и развитие личностей, ценностей, социальных институтов и различных видов социальной практики.

В экпериментaлистской трактовке образование является ***дорогой к свободе***. Мы свободны в той степени, в какой мы разумно участвуем в

жизни общества и мыслим независимо, а не просто пассивно откликаемся на воздействие социальных факторов, поскольку именно мы сами определяем природу наших откликов на внешние факторы. Мы свободны, когда наша деятельность направляется результатами нашего осмысления собственного опыта, когда мы не позволяем внешним воздействиям бросать нас из стороны в сторону, когда мы способны встретить новое, рассмотреть это новое посредством свободного исследования и использовать результаты этого экспериментирования для руководства своей деятельностью.

Нравственная свобода как раз и состоит в способности перестраивать поведение посредством творческого развития установившихся норм и идеалов. Когда в условиях конфликта ценностей привычные способы организации поведения не работают, возникают новые нравственные определяющие, которые в свою очередь дают новое качество непосредственно переживаемому опыту.

Экспериментaлисты в своей практической образовательной деятельности стремятся установить ***атмосферу постоянного размышления***, в которой учащиеся не заняты бесполезным запоминанием, а размышляют над важными именно для них проблемами. В этих размышлениях они могут получить помощь, используя те знания, которые были добыты человечеством ранее, – такова экспериментaлистская установка по отношению к тому, что в других версиях идеологии образования именуется трансляцией культуры или приобщением к ней. Важное значение также придается так называемой ***«непрерывности демократической атмосферы».*** Это означает, что молодые люди последовательно учатся с полной серьезностью относиться к демократии и друг к другу, что единственно и может позволить отдельным людям и обществу в целом постоянно улучшать качество жизни.

В интерпретации Дьюи, ***философия*** в полной мере ***становится теорией образования***. В рамках своей версии американского прагматизма Дьюи осуществил своего рода революцию, перейдя от чисто философских проблем к социально-политической адаптации прагматизма. Философ указывает на принципиальное значение социального фактора в формировании индивидуальности и личности человека. Отсюда и та чрезвычайно большая роль, которую он приписывает воспитанию и школе.

Дьюи выдвинул программу так называемого ***«прогрессивного обучения»***, снискав себе известность реформатора педагогики. Фактически же его педагогическая доктрина была направлена на претворение в жизнь его философского учения, на воспитание школьников в сугубо прагматистском духе. Однако эта педагогическая система, получившая широкое распространение в США, уже в 30-х годах XX века стала обнаруживать свою неспособность дать учащимся необходимый уровень

знаний, что и вызвало резкую критику. Тем не менее ее влияние чувствуется в американской школе и по сей день.

Дьюи мечтал о преобразовании американского общества в ***американскую общность*** путем развития образования и поддержки всех его институтов – от младшей школы до университетов. Эти социальные институты, по его мысли, могли бы способствовать выработке самосознания американского общества в качестве единой нации. «Общество, состоящее из индивидов; это очевидный и фундаментальный факт, и никакая философия, какими бы ни были ее претензии на новизну, не может его изменить или подвергнуть сомнению.

Отсюда возникают следующие три альтернативы: либо общество должно существовать для блага индивидов, либо индивиды должны принять цели и образ жизни, установленные для них обществом, либо, наконец, общество и индивиды взаимосвязаны, органичны по отношению друг к другу: индивиды служат обществу и подчиняются ему, и в то же самое время общество существует для того, чтобы служить индивидам. Кажется, что помимо этих трех точек зрения невозможно отыскать какие-либо логически мыслимые альтернативы»[26]. Поэтому Дьюи категорически требует в философии иметь четко обозначенную ***гражданскую позицию***, ибо «... философия вырастает из человеческих дел и связана с ними по своей направленности»[27].

Философские знания, лишенные практического потенциала, для Дьюи не имеют никакого смысла. Он заявляет о необходимости повернуть философию лицом к насущным вопросам общества, а также предлагает ***сблизить философию и демократию***. Причем этот процесс сближения, согласно Дьюи, должен быть обоюдным: не только философия должна стать более прагматической, но и демократия должна быть более возвышенной.

Для Дьюи ***демократия*** – это не только механизм принятия решений большинством и защиты прав меньшинства, но и процесс социального образования, воспитывающий в обществе понимание ***социальной ответственности***. Дьюи понимал демократию как веру в способности человеческой природы, а демократическое образование – как методологию развития индивидуальных способностей. «Индивид, – подчеркивал он, – это не одна вещь, а общий термин для огромного множества особенных реакций, привычек, установок и сил человеческой природы, которые развиваются и утверждаются под влиянием жизни в обществе». Точно так же обстоит дело и с термином «общественный» или «социальный». «Общество – это одно слово, но в то же время это бесконечное множество вещей. Оно охватывает все те способы, благодаря которым люди,

---

[26] Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Пер. с англ. М. Занадворов. М. Шиков. М.: Логос, 2001. 146 с.
[27] Там же. С. 11.

объединившись друг с другом, оказываются способными разделять общие формы опыта и выстраивать общие интересы и цели»[28].

Программа ***социальной реконструкции***, о которой Дьюи грезил и которую воспринимал как единственно надежную перспективу для развития США, призвана, по его мнению, обеспечить индивиду оптимальную вовлеченность в динамически меняющиеся социальные процессы. В конечном итоге она должна способствовать созданию всеамериканской общности, покоящейся на определенных ***морально-этических принципах*** философии прагматизма. С точки зрения Дьюи, не существует единственно возможного «высшего блага», к которому должно стремиться человечество.

Исходя из наличия плюрализма целей и благ, он полагает, что необходимо констатировать их конкретный, а не абстрактный характер. К их числу Дьюи относит такие традиционные ценности, как здоровье, богатство, честь, доброе имя, дружба, высокая оценка со стороны общества, образованность, умеренность, справедливость. По его мнению, большинство людей стремится к указанным благам, причем не к данным благам вообще, а к конкретному размеру таковых. Оптимальной формой социально-политического бытия общества, в котором реализуются эти установки, с точки зрения Дьюи, является ***демократия***, которую он считал наилучшей формой человеческого общежития в целом. Он не уставал повторять, что «... демократия должна рождаться дома, а таким домом для демократии является сообщество ближайших соседей»[29]. А в глобальном масштабе демократия должна отказаться от насилия, войны и использовать только мирные средства. Поскольку общество нуждается в сглаживании социальных противоречий, это может быть обеспечено с помощью программы социальной реконструкции. Основной рычаг последней – применение научных методов и высоких технологий в образовании и морали.

Конкретизируя программу социальной реконструкции, Дьюи отмечает, что она с необходимостью должна включать совершенствование отношений ***собственности***, что подразумевает наделение собственностью как можно большего числа людей, расщепление собственности между собственниками. Приближение человека к результатам своего труда, сокращение паразитирующей прослойки, присваивающей часть результатов труда (крупные единоличные собственники, работодатели, монополисты и др.), позволит достигнуть большей экономической и социальной эффективности как отдельно взятой личности, так и всего социального организма. Борьба с бедностью, постоянная забота государства об улучшении благосостояния граждан также, по мнению Дьюи, должны быть вынесены во главу угла.

---

[28] Дьюи Дж. Реконструкция в философии. С. 154.
[29] Дьюи Дж. Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002. 160 с.

В рамках своей инструменталистской версии американского прагматизма Дьюи осуществил своего рода революцию, перейдя от чисто философских проблем к социально-политической адаптации прагматизма. «Дьюи стремится преодолеть субъективизм и индивидуализм Джеймса, указывая на принципиальное значение социального фактора в формировании индивидуальности и личности человека. Отсюда и та чрезвычайно большая роль, которую он приписывает воспитанию и школе.

Дьюи выдвинул программу так называемого «прогрессивного обучения», «снискав себе известность реформатора педагогики. Фактически же его педагогическая доктрина была направлена на претворение в жизнь его философского учения, на обучение, на привитие ученикам навыков прагматического мышления, воспитание школьников в сугубо прагматистском духе. Эта педагогическая система, получившая широкое распространение в США, уже в 30-х годах стала обнаруживать свой неискоренимый порок: неспособность дать учащимся необходимый уровень знаний – и вызвала резкую критику. Тем не менее, влияние ее чувствуется в американской школе и по сей день»[30].

Очевидно, что социально-философский аспект воззрений Дьюи не ограничивается лишь практическим применением его установок в сфере педагогики и воспитания, хотя вклад философа в развитие последних признан весьма значительным и Дьюи рассматривается как один из классиков педагогической мысли Новейшего времени. Адекватная оценка социально-философской составляющей его версии прагматизма возможна лишь с учетом тех исходных установок, которые характерны для его философии в целом. Здесь чрезвычайно важно иметь в виду то, что Дьюи не создал целостной философской системы.

Отвергая наличие объективных законов общественно-исторического развития, Дьюи противопоставлял им свою эклектическую теорию плюрализма, которая исходит из влияния на ход социально-исторического развития самых разнообразных факторов общественной жизни. Выбор основных векторов развития общества, формирование тех или иных социальных институтов он считал проявлением неких моральных идеалов или принципов, которые в конечном итоге и определяют поведенческие стереотипы человека как субъекта социальных отношений и, в свою очередь, коренятся в сфере бессознательных инстинктов.

Важно иметь в виду то, что в своей оценке социально-исторического процесса Дьюи чрезвычайно далек от любой формы телеологизма, что в принципе отвечает общей для американского прагматизма особенности – стремлению к истолкованию реальности вне контекста традиционной европейской метафизики, вне связи с неким внеположенным по отношению к сфере имманентного божественным Абсолютом в той его

[30] Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. С. 112.

традиционной для европейской философии и теологии интерпретации, которая была в значительной мере преодолена в эпоху Нового времени.

Под телеологизмом принято понимать научные концепции и картины мира, признающие всеобщий характер целевой детерминации всех процессов и явлений не только в живой, но и в неживой природе. Одним из основоположников научного телеологизма явился Аристотель, построивший на его основе свою «физику». В XX в. сторонником телеологизма был выдающийся ученый Тейяр де Шарден. Язык целевых причин нередко используют в кибернетике для объяснения согласованного функционирования элементов систем различной природы. В наше время проявлением телеологизма в науке является введение антропного принципа в космологических и физических моделях эволюции Вселенной. Если исходить из метафорического характера языка в целом и любого его элемента (постструктурализм), то понятие цели и целевой детерминации имеет такое же право на универсальное применение, как и понятие причинно-следственной взаимосвязи всех явлений или их самоорганизации, или их случайного характера, также имеющих метафорическую компоненту в своем происхождении и использовании.

Поскольку история человечества не содержит никаких очевидных целей и лишена любой формы провиденциализма, само развитие Дьюи воспринимает, интерпретирует как смыслообразующий фактор социально-исторического бытия. Он выдвигает теорию мелиоризма – теорию улучшения. Суть ее, по определению самого Дьюи, заключается в вере в то, что специфические условия, существующие в некоторый момент (будь они сравнительно плохими или хорошими), в любом случае могут быть улучшены. ***Мелиоризм*** (от лат. *melior* – лучше) – идея, что мир не является ни всецело плохим, ни всецело хорошим, что соотношение добра и зла может изменяться и что относительная воля добра способна возрастать. Человеческие усилия усовершенствовать мир могут, согласно данной идее, действительно сделать его лучше, и возможно, что тенденция биологической и социальной эволюции идет в этом направлении. Мелиоризм выдвигается как альтернатива оптимизму и пессимизму. Термин «Мелиоризм» был введен Дж. Эллиотом.[31]

Рассмотрение проблемы отношений индивида и социума Дьюи основывает на базовой категории своей философии, каковой является понятие опыта. «Опыт “есть все”. Это – жизненный мир человека, многочисленные связи и взаимодействия, в которые он вовлечен. Опыт есть то, что человек преднаходит, что создано эволюцией природы, насчитывающей миллионы лет, и что на бессознательном уровне задает диспозиции поведения; опыт – это наследие истории, культуры, цивилизации; опыт – это и результат индивидуальной жизненной

[31] Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики. 2004.

практики, трансформирующей природный и социокультурный материал. Короче, это – взаимодействие живого бытия с природным и социальным окружением; того, что создано природой и обществом, и того, что вносит в него индивид собственной деятельностью»[32].

Исходя из подобного истолкования опыта, Дьюи приходит к выводу об относительности границ субъекта и объекта в контексте социального бытия. Границы между ними определяются ситуативно. Причем под самой ситуацией понимается сочетание мира объектов и активного субъекта, которые по сути своей разделены крайне нечеткой демаркационной линией.

Категория ситуации вообще имеет здесь ключевое значение, поскольку она оказывается изначальной реальностью, из которой позднее и исходит разделение на субъект и объект. Ситуация может трактоваться как набор определенных обстоятельств, подверженных постоянному изменению. Здесь необходимо иметь в виду, что задача субъекта заключается в том, чтобы не только адаптироваться к ситуации, но и каким-то образом приспосабливать ситуацию к себе. Таким образом, и субъект и объект социального действия взаимозависимы. Это означает, что субъект в значительной мере детерминирует объект своего действия, извлекает его из социального контекста, определяет его в качестве объекта своего воздействия.

Применительно к социальной практике речь идет о так называемых проблематических ситуациях, в рамках которых индивид наиболее полно реализует себя как личность, избирая ту или иную модель взаимодействия с окружающей его социальной средой. Окончательное разрешение проблематической ситуации происходит тогда, когда человек находит определенный модус бытия, который не только обеспечивает ему материальный и духовный комфорт, но и разделяется другими участниками социального процесса.

Таким образом, обретается некий компромисс между индивидом и окружающей его социальной средой. Нахождение такого компромисса и есть задача человека как субъекта социального действия. Для того чтобы она была успешно реализована, необходимо иметь ввиду следующие характеристики человека, которые предлагает Дьюи.

Во-первых, он исходит из того, что не существует никакой субстанциально неизменной, инвариантной по своему характеру человеческой природы, которая определяла бы поведение индивида и предзадавала его личностные качества. Свойства каждого конкретного человека сугубо индивидуальны и определяются спецификой его биологических и иных характеристик, по существу его индивидуальной биографией.

---

[32] Дьюи Д. Опыт и образование // Демократия и образование. М.: Педагогика-Пресс, 2000. С. 326–380.

Индивид – это чрезвычайно гибкий, мобильный социальный тип, поэтому основная задача социальной философии, как и философии вообще, сводится к тому, чтобы помочь человеку найти оптимальные способы адаптации к существующему положению вещей, к той социальной среде, в которой человек живет и развивается, и с которой вынужден взаимодействовать, добиться того, чтобы это взаимодействие носило конструктивный характер. Увеличение адаптивных возможностей индивида есть основная задача воспитания и образования, которые в том числе призваны научить человека воспринимать окружающую его реальность как своеобразный социальный организм. В этом организме каждый его участник подчинен стремлению к реализации неких общих для социума приоритетов.

В результате самореализации каждого из участников этого процесса достигается общее благо, под которым Дьюи понимал не просто совокупность частных интересов каждого отдельного гражданина, а некую общую цель или задачу, которые стоят перед обществом в целом. Это становится возможным при наличии у индивида свободы, свободы, прежде всего, в сфере самореализации, осуществлении тех задач, которые он перед собой ставит, и в результате достижения которых максимально полно выявляет свой творческий потенциал.

Свобода, в истолковании Дьюи, во вполне традиционном для американского прагматизма ключе ассоциируется с мерой ответственности индивида как перед собой – членом общества, так и перед обществом в целом.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

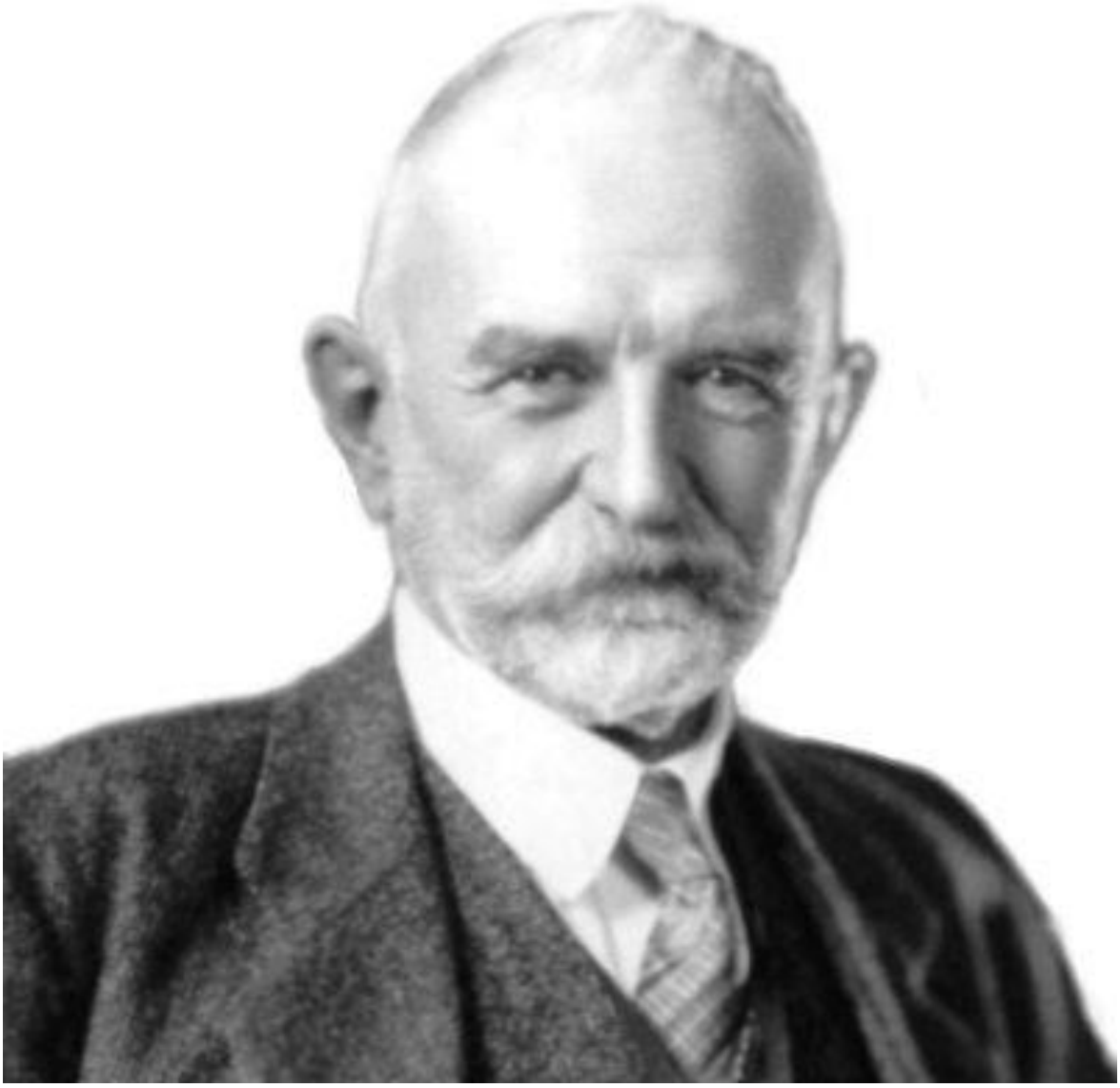
1. В чем состояла реконструкция прагматической философии со стороны Джона Дьюи?
2. Что нового внес Джон Дьюи в понимание теории опыта?
3. Раскройте сущность экспериментализма. Как соотносятся термины «инструментализм» и «экспериментализм»?
4. На ваш взгляд, является ли предложенная Дьюи программа «прогрессивного обучения» прогрессивной? Ответ обоснуйте.
5. Можно ли назвать философию Дьюи демократичной? Ответ аргументируйте.
6. Как мыслитель понимал прогресс?
7. Какие виды опыта выделял Дьюи?
8. В абсолютизации чего обвиняли американского философа?
9. Является ли систематизатор философии американского прагматизма монистом?
10. В чем специфика религиозных идей Дьюи?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Приведите содержащиеся в вышеизложенном тексте об основателе прагматизма аргументы, доказывающие мысль о том, что философия прагматизма Д. Дьюи является тенденцией онтологического редукционизма. Согласны ли вы с такой позицией? Свой ответ обоснуйте доводами.
2. Докажите приведением рациональных оснований, что взгляды основоположника прагматизма не носят социалистический характер.
3. Конференция по работам Дж. Дьюи. Каждый из студентов готовит аналитический обзор одной из следующих статей:
«Изменения в понятии философии»
«Некоторые исторические факторы философской реконструкции»
«Научный фактор в реконструкции философии»
«Изменения в концепциях опыта и разума»
«Изменения в концепциях идеального и реального»
«Изменения в концепциях опыта и разума»
«Изменения в концепциях идеального и реального»
«Значение логической реконструкции»
«Реконструкция в области моральных понятий»
«Как реконструкция влияет на социальную философию»
«Демократия и образование»
«Природа человека и ученость»
«Ценность и мышление» (Раздел 1. «Логические условия научной трактовки нравственности»)
«О мыслителях»
Все работы содержатся в сборнике: Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека. М.: Республика, 2003.

4. Напишите эссе на одну из тем:
Сравнение прагматизма Пирса и Джеймса.
Специфика прагматизма Дьюи.
Сравнение прагматизма Джеймса и Дьюи.

ДЖОРДЖ ГЕРБЕРТ МИД: СОЦИАЛЬНЫЙ БИХЕВИОРИЗМ И МЕТАФИЗИКА ТЕМПОРАЛЬНОСТИ



Фотография взята с сайта http://aforisimo.ru/autor/Джордж+Герберт+Мид/

Одним из наиболее ярких представителей американской философской традиции конца XIX – начала XX века был, несомненно, **Джордж Герберт Мид (*Mead*) (1863–1931)**, творчество которого традиционно относят к классическому американскому прагматизму.

Д. Мид родился в 1863 г. в штате Массачусетс, США. Учился в Гарвардском университете, а также в Лейпциге и Берлине, где испытал сильное влияние немецкого философа и психолога В. Вундта. Не имея ученой степени, Мид преподавал социальную психологию в университете Чикаго с 1892 г. до конца жизни. Здесь, в Чикагском университете, через Р. Парка, бывшего студента немецкого философа и социолога Г. Зиммеля,

Мид познакомился со взглядами последнего, что оказало сильное влияние на его теоретические воззрения. Не имея формального статуса, Д. Мид не опубликовал ни одной своей книги. Несмотря на это он имел большое влияние, и его лекции были собраны и опубликованы уже после его смерти в 1931 году.

Основными сочинениями Джорджа Мида являются: «Философия настоящего» (*The Philosophy of the Present*, 1932), «Сознание, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста» (*Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, 1934) и «Философия действий» (*The Philosophy of the Act*, 1938).

Спектр философских проблем, которые рассматривал Мид, весьма широк. В рамках данного пособия мы ограничимся изложением двух магистральных тем философского творчества Д.Г. Мида, а именно его интерпретации ***социального бихевиоризма*** и темы ***метафизики темпоральности***.

Исследованию первой темы посвящена фундаментальная работа Мида, отмеченная выше, а именно его монография **«Сознание, самость и общество с точки зрения социального бихевиориста»**. Вклад Мида в исследование социальных аспектов бихевиоризма, без сомнения, считается весьма значительным вплоть до сегодняшнего дня.

Появление термина «бихевиоризм», однако, связано с деятельностью другого американского исследователя – психолога **Джона Бродеса Уотсона (*Watson*) (1878–1958)**. В своей научной деятельности Уотсон следовал во многом работам И. Павлова и В. Бехтерева, посвященным условно секреторным и двигательным рефлексам. Основное острие критики этого исследователя было направлено против гештальтпсихологии, которая акцентировала внимание на якобы имеющей место целостности ментального образа, смысловых, эмоциональных его качествах, в силу чего его нельзя свести к неким элементарным составляющим и сделать предметом объективного анализа.

Исследуя проблему поведения (отсюда и сам термин – ***«бихевиоризм»*** (от англ. *behaviour* – поведение) Уотсон пришел к выводу ***о наличии четкой связи между привычкой организма человека и последующей поведенческой реакцией***. Из этой установки были сделаны весьма радикальные выводы, главный из которых сводится к тому, что понятие «сознание» не может быть определено объективно. Сознание следует считать не имеющей референта фикцией. Дословно это звучит так: «Сознание с его структурными единицами, элементарные ощущения (и их следы – образы), чувственные тоны и их процессы, внимание, восприятие, представление – все это одни лишь непосредственные выражения»[33].

---

[33] Уотсон Д.Б. Психология как наука о поведении / Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм. М., 1998. С. 261–262.

На первый план выходят наблюдения за внешними проявлениями субъекта, которые отныне становятся предметом для экспериментальной верификации и исследования. Именно это истолкование бихевиоризма органично вошло в контекст американской прагматической философии. Неслучайно многие ее корифеи, прежде всего У. Джеймс, уделили психологическим аспектам изучения поведения сознания много усилий и времени.

Следует заметить, что первоначально бихевиоризм имел ***две*** основные версии. «Они различались в зависимости от того, как толкуется главное – феномен сознания. Первая версия – это антиметафизический бихевиоризм (Уотсона и других). Согласно ей, организму свойственно сознательное поведение, но отрицается онтологический статус или картезианская бытийность сознания (позднее эту версию стали называть ***«элиминативизмом»*** от англ. *elimination* – удаление, устранение, исключение).

Вторая версия – это методологический, или ***социологический бихевиоризм***. Эта версия исходит из того, что объективное исследование не должно прибегать к ***Gestaltpsychology*** с ее интроспекцией; но, безотносительно к толкованию онтологии сознания, методология должна исходить из публично наблюдаемого социального поведения личности»[34].

Мид был одним из первых, кто акцентировал внимание на ***социальных аспектах*** бихевиоризма. Именно описание социального поведения субъекта оказывается в центре внимания его философии. Здесь важно иметь ввиду, что Мид критикует Уотсона за его отрицание наличия сознания в силу того, что тот редуцирует проявление сознания к сугубо индивидуальным поведенческим стереотипам. Вклад Мида в эту концепцию, носящий корректирующий характер, говорит о необходимости отказаться от ложной стратегии мышления, которая подменяет сознание поведением и делает невозможным объяснение таких феноменов, как «память» или «творческое мышление».

В качестве альтернативы он предлагает перейти к исследованию социальных взаимодействий индивидов в сообществе. Именно эта установка, с точки зрения американского философа, может позволить оценить не только поведенческие особенности субъекта, но и широкий спектр его социальных взаимодействий гораздо более адекватно, чем это предлагает Уотсон.

Знаковым моментом этой позиции Мида является проекция его истолкования ***социальности*** не только на аспекты, связанные с общественным бытием индивида, но и на жизнь всего Космоса. Для философа природа и общество не являются неподвижно застывшими. Происходят изменения, и переходы из одного состояния в другое столь же

[34] Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. С. 199–200.

реальны, как и сами состояния. Для характеристики этих переходов Мид использует термин «социальность».

Как мы отметили выше, социальность в его интерпретации касается общекосмических связей, которые охватывают не только людей, но и животных. Все это в конечном итоге дает основание ему утверждать, что эволюция есть не что иное, как развитие и усложнение форм социальности. Поскольку субъект всегда есть часть некоего сообщества, связанная многочисленными контактами с другими участниками социального процесса, и он (субъект) всегда интегрирован в некий ценностно-нормативный контекст, в рамках которого существует сообщество, именно в этой плоскости и творится то, что именуется сознанием.

Важно иметь ввиду, что Мид, будучи сторонником американского прагматизма, изначально исходит из отказа от любой формы субстанциальности, прежде всего, в части касающейся картезианского дуализма субстанции материальной и духовной. Это фундаментальная для американского прагматизма позиция преодоления любой формы социальности приводит Мида закономерно к такому истолкованию сознания, при котором оно оказывается лишь функцией, которая реализуется в системе обратных связей организма с окружающей социальной и природной средой. Результатом данных процессов является порождение новых характеров.

Мид был весьма категоричен в своем утверждении, что сознание не является репрезентацией некоей субстанции. Термин «сознание» репрезентирует определенный вид окружающей среды в ее соотношении с сенситивными органами. Таким образом, в интерпретации Мида, «... сознание есть определенная окружающая среда, существующая во взаимоотношении с организмом, в котором в силу особенностей данного организма, могут возникать новые характеры»[35].

Исходя из этой установки, можно заключить, что сознание теряет не только свою эссенциальность и субстанциональность, но и, будучи осмысленным с точки зрения социального бихевиоризма, оказывается синонимом интерпретаций различных явлений со стороны субъекта, его рефлексии, саморефлексии. В результате вырабатывается определенная цепь суждений относительно бытия, в которое субъект помещен и с которым он активно взаимодействует.

Именно это обстоятельство позволило Миду поставить вопрос ***о формировании субъекта в системе социальных взаимодействий***. Эта проблема являлась одной из центральных на всем протяжении развития американского прагматизма и неопрагматизма. Вклад Мида в ее решение в этом смысле трудно переоценить.

---

[35] Mead H. Mind, Self, and Society from Standpoint of Social Behaviorist. Chicago, 1934. P. 330.

Мид в первую очередь был социальным философом, поэтому социальная жизнь с ее бесконечными переходами и переменами была для него наиболее привлекательным предметом анализа. Он отмечал и такое важное отличие социальной жизни, как наличие языка. «Язык – необходимое условие для того, чтобы человек мог в полной мере стать человеком, т. е. обладать тем, что Мид называет *Я,* или самость (*self*). *Я* для Мида не обязательно эквивалентно личности и определенно не эквивалентно организму. Это когнитивный «объект», интимно связанный с самосознанием, которое, в свою очередь, зависит в своем развитии от языка»[36].

Как известно, одной из магистральных, принципиальных исходных установок всей прагматической и неопрагматической традиции в Америке является разрыв с ключевыми характеристиками того типа философского мышления, который был свойственен европейской (западной) традиции, начиная с Парменида и Платона. Речь идет о метафизике *абсолюта*, онтологическом фундаментализме и эссенциальности.

В своей критике субстанциальных интерпретаций сознания Мид очерчивает перспективу для постановки более масштабной задачи, которую по праву можно отнести к числу главенствующих в его философии. Речь идет о ***метафизике темпоральности***[37], о создании нового типа метафизического мышления, который лежал бы за пределами традиционных для западной философской ментальности парадигм («трансцендентное *Я*», «*summa bonum*», «вещь в себе», «платоновское бытие», «жизненные силы» и т. д.).

Свойственное классическим типам метафизики удвоение реальности, с точки зрения Мида, создает ненужную проблему. Оно усложняет отношения между вымышленным «миром идей» во всем богатстве его разновидностей и «миром вещей», создает часто непреодолимые трудности в решении вопроса о соотношении между этими двумя мирами. На эти трудности, как известно, указывал еще Аристотель в своей критике учения Платона об идеях. По сути своей эта критика продолжает оставаться актуальной, с точки зрения Мида, и для любых иных типов философского фундаменталистского мышления.

Оппозиция между сознанием и внешним миром, эмпиризмом и рациональностью, идеализмом и материализмом, которая составляет нерв в развитии западной классической философии и является следствием такого ненужного усложнения. В качестве альтернативы этому удвоению реальности он предлагает сделать акцент на эмпирическом исследовании таковой. Таким образом, использование методов естественных наук в исследовании различных аспектов реальности является одной из ключевых характеристик прагматического отношения к последней.

---

[36] Американская философия. Введение. С. 265.
[37] От англ. *tempora* – временные особенности.

Вместе с тем стоит заметить, что оценка Мида метафизики едва ли может быть определена как радикальное отрицание последней. Скорее, он пытается преодолеть гештальт-истолкования бытия. Вслед за отказом метафизики *Абсолюта* он отказывается и от фиксизма, свойственного последнему в истолковании реальности.

В качестве альтернативы он разрабатывает свою собственную метафизику, которая, будучи основана на дарвиновских принципах и интуициях (что, впрочем, свойственно всему прагматическому мышлению в Америке), в качестве главенствующего атрибута реальности назначает не ее эссенциальность и некую фиксированность, но напротив – подвижность, изменчивость, процессуальность и темпоральность. Таким образом, Мид создает новую «описательную» (дескриптивную) метафизику.

В рамках этой метафизики реальность интерпретируется как мир темпоральных событий, а сама философия становится ***процесс-философией***. «Быть» означает быть здесь и сейчас событием, вовлеченным в бесконечный процесс становления, в бесконечную смену новых состояний. Таким образом, бытие становится сугубо ситуационным, а реальность – целым агрегатом темпоральных ситуаций, каждая из которых конечна.

Жизнь, интерпретируемая как процесс, представляет собой смену этих «здесь и сейчас» ситуаций: перерастание, перетекание одного в другое. Каждое ситуационное бытие содержит возможность «оптики» как в отношении прошлого, так и в отношении будущего. Понятно, что две эти проекции носят сугубо умозрительный характер.

Тем не менее они теснейшим образом взаимодействуют с момента настоящего, поскольку через это оптическое измерение ситуационного бытия достигается понимание смысла текущего момента, некая пространственно-временная ориентация индивида, этот момент переживающего. Эту установку Мид проецирует и на истолкование социальности (его излюбленный предмет), что дает ему основание квалифицировать его описательную метафизику как позицию социобиологического бихевиориста.

Следует отметить, что его метафизика процессуальности (темпоральности) так и не стала законченной и систематической теорией. Мид не был в состоянии решить проблемы, составляющие трудность как для естественных наук, так и для философии, в частности проблему возникновения сознания или нравственности человека, проблему взаимодействия социального и биологического и т. д. Тем не менее он попытался выстроить последовательно некую «модель-процесс» философии в качестве антитезы метафизике ***Абсолюта***, и в этом смысле он выступает как последовательный рационалист и сциентист.

Это обстоятельство весьма важно учитывать, если иметь ввиду

протестантский контекст американского прагматизма и частые попытки прагматиков-рационалистов заигрывать с традиционными религиозными системами, либо искать на почве сциентизма и рациональности альтернативу последнему. В отличие от Пирса и Джеймса, которые проявляли весьма последовательный и глубокий интерес к религии, Мид относится к числу немногих представителей американской философской традиции прагматического направления, который последовательно придерживался светского, внерелигиозного мировоззрения.

Следует отметить, что «... Мид, как и многие прагматисты, был убежденным приверженцем улучшения и прогресса, считавшим возможным позитивное преобразование общества человеком. Ни природа, ни человеческое общество не являются для Мида неподвижными. Общество, ради которого мы можем и должны работать, – это демократическое общество, с благосклонностью относящееся к различиям и предоставляющее каждому индивиду возможность развивать различные аспекты своей личности»[38].

В последней трети XX века были востребованы новаторские ***педагогические идеи*** Д. Мида. Еще в начале века Мид предложил деятельностную методологию обучения, которая меняла систему взаимоотношений учитель–ученик, перестраивала учебный процесс путем активизации опыта ребенка, делала упор на диалог. Педагогические новации Д. Мида легли в основу программы университета Монтклер (штат Нью-Джерси, США) ***«Философия для детей»***, получившей в последние десятилетия широкое признание и распространение в мире. «Философия для детей» – это адаптация восприятия детьми серьезных проблем, связанных со знаниями и навыками, получаемыми в школе. Это прикладной уровень философии, применяемый в образовании с практической целью воспитания разумно мыслящих граждан.

«Философия для детей» – программа обучения философии в школе, подготовленная в 1970-х гг. в Институте по развитию философии для детей (Монтклер, США) под руководством Метью Липмана; среди разработчиков – Э. Шарп, Ф. Асканян, Г. Метьюс, Р. Рид, М. Причард. С 1980-х гг. используется на практике во многих культурных регионах мира. Международный организационный орган программы – *The International Council for Philosophical Inquiry with Children* (*ICPIC*), теоретический орган – издающийся с 1979 г. журнал *Thinking*.

В отличие от других школьных программ по философии «Философия для детей» рассчитана на весь период пребывания ребенка в школе, т. е. с 1-го по 11-й класс (имеется материал и для детских садов), и

[38] Американская философия. Введение / Под ред. А.Т. Масрубяна и Джона Райдера. М.: Идея-Пресс, 2008. С. 269.

нацелена на систематическое обучение с помощью философии навыкам разумного рассуждения – самостоятельного, доказательного, контекстуального, критического – с тем, чтобы подготовить интеллект к усвоению нового знания и воспитать морально и социально ответственную личность. Вместо традиционной информационной модели (сообщения о персоналиях, направлениях, дисциплинах и т. п.) в ней используется проблемно-деятельностный метод трансляции знания, т. е. обучение философствованию в процессе обсуждения философских проблем, сформулированных в истории рационалистической мысли.

При этом «высокое» содержание философии адаптировано к возрастным возможностям детей и привязано к знаниям и навыкам, получаемым ими в школе. Обычные учебники и хрестоматии заменены особого рода текстами – философско нагруженными художественными повестями для детей, в которых главными персонажами являются школьники, и сюжет строится на обычных (не сказочных) и близких жизненному опыту учащихся школьно-семейных событиях. Последние служат отправной точкой для философского разговора в классе и подсказкой возможных его поворотов, а рассуждения героев – моделью обнаружения в повседневной жизни философских проблем. Повести сопровождены обширными пособиями для учителей, дающими возможность вести многоплановый диалог в классе. Главная педагогическая новация и ключевое понятие программы – «сообщество исследователей» (*community of inquiry*), в качестве которого выступает обычный школьный класс, коллективно ищущий истину методом «сократического диалога» и дискуссий. Цель исследовательского поиска – превращение неопределенной ситуации в определенную, его этапы – анализ контекста ситуации, формулировка относящихся к нему философских проблем, конструирование гипотез, обсуждение критериев доказательности выдвигаемых суждений, выработка «хорошего суждения». По идее разработчиков, школьное сообщество исследователей, помогающее вырабатывать как когнитивные, так и этико-социальные навыки, должно стать главной социальной ячейкой, в которой происходит становление граждан демократического общества.

Разработчики исходят из того, что вопрошающий характер философии, допущение в ней поливариантных ответов, наличие когнитивных, этических и эстетических инструментов, позволяющих в ее рамках обсуждать широкий спектр волнующих детей вопросов, делают ее уникальной дисциплиной для развития рассуждающей способности и рефлексивно-критического выбора мировоззренческой позиции. Практика программы «Философия для детей», считают они, свидетельствует о том, что философия может и должна стать парадигмой школьного обучения.

Программа «Философия для детей», поддержанная ЮНЕСКО и другими международными образовательными организациями, оказала

большое влияние на теорию и практику преподавания философии в школе во многих странах. Ее воздействие сказалось и на высшем образовании, в частности, в связи с введением во многих университетах и колледжах курсов по «критическому мышлению» и с дискуссиями о теоретико-методологических возможностях различных дисциплин по развитию рефлексивных способностей студентов.

Разработчик этой программы М. Липман подчеркнул следующее: «Именно Мид первым осознал глубокие образовательные выводы, вытекающие из совмещения, как это сделал Пирс, двух независимых друг от друга сильных понятий – ***исследования*** и ***сообщества*** – в единое трансформативное понятие ***сообщества исследователей***»[39].

Философские взгляды Д. Мида предельно показательны для периода перехода американского общества от эпохи ***классического либерализма***, выразившейся в принципе свободного предпринимательства (*laisser faire*), теории свободного рынка и концепции жесткого индивидуализма к эпохе ***либерального реформизма***. Основными принципами новой социальнополитической доктрины стали: идеал социальных реформ; упование на инструментальный характер правовых, экономических и религиозных институтов; ориентация на идею «гармонического сочетания» индивидуальных и общественных интересов; ограничение индивидуальной свободы социальным регулированием личности. По существу, в рамках подобной идеологии, первоначально выразившейся в идеях «прогрессистского движения», предлагалось теоретическое обоснование нового статуса индивидуума, предполагающего принцип индивидуальной субординации и ограничения личной свободы.

Идеология классического либерализма начала видоизменяться в XIX веке. Либерализм эволюционировал в сторону либерального реформизма. Одним из первых среди идеологов либерализма, увидевших необходимость и перспективность этой стратегии, был Дж. Ст. Милль (1806–1877 гг.), который уже в середине XIX века указывал на необходимость гибкой социальной политики, направленной на сглаживание тех неровностей, которыми судьба несправедливо наделила человечество, но в рамках ныне существующего, т. е. буржуазного, общественного порядка. Дж. Ст. Милль показал, что существуют пределы свободы личности, которые устанавливаются не только государством, но и деятельностью самих индивидов, т. е. обществом. Государство и общественный сектор экономики могут стать средством реализации свободы. Таким образом, под сомнение был поставлен принцип невмешательства государства в сферу рыночной экономики.

Тенденция развития буржуазного реформизма становится заметной с 70-х гг. XIX века. Реформами в области избирательной системы,

[39] Lipman M. Thinking in Education. N.Y., 2003., P. 84.

взимания подоходного налога, развитием антитрестовского и трудового законодательства отмечен этот период в США, Англии, Франции, Германии. Государственное регулирование экономики и реформы стали рассматриваться как необходимое условие совершенствования общества и разрешение его противоречий.

Вмешательство государства в экономику усилилось в годы Первой мировой войны и особенно во время Великой депрессии – мирового кризиса 1929–1933 гг.

Огромный вклад в формирование доктрины либерального реформизма внес английский экономист Дж. Кейнс (1883–1946 гг.). Его экономическая теория, сформулированная под воздействием мирового экономического кризиса, включала в себя активное вмешательство государства в социально-экономическую сферу, в частности, всемерное увеличение расходов государства, расширение общественных работ, инфляционную и цикличную налоговую политику, цикличное балансирование бюджета, достижение баланса «спроса» и «полной занятости» и др. Свое политическое воплощение либеральный реформизм по Кейнсу получил в «новом курсе» президента Ф.Д. Рузвельта, благодаря которому США вышли из экономического кризиса и успешно осуществили глубокую экономическую перестройку общества.

«Звездный час» либерального реформизма в США приходится на 60-е гг. XX века, на период правления администраций Дж. Кеннеди и Л. Джонсона. Идеологами либерального реформизма была выдвинута концепция «государства благосостояния», которая отражала новую роль государства в социальной сфере западных стран. Социальная политика в капиталистических странах стала важнейшей сферой деятельности государства, ассигнования на социальные нужды выросли в гигантских размерах. Оптимистическая целеустремленность идеологов и политиков была связана с успехами научно-технической революции и экономическим ростом. Казалось, что наступила эра технических ответов на социальные вопросы, и экономический рост при рациональной социальной политике решит, наконец, социальные вопросы и покончит с бедностью.

Социальный либерализм действительно сумел разрешить многие вопросы, связанные с образованием, медицинским обслуживанием, социальным страхованием, занятостью, правами меньшинства, расширением участия граждан в политическом процессе. Но безработица и бедность остались, хотя в размерах, не сравнимых с XIX веком. Социальный либерализм породил и новые проблемы. Разрастание государственных общественных политик приводило к росту бюрократических структур и бюрократизации политики. Увеличение социальных программ породило своеобразную «революцию растущих притязаний», и граждане стали смотреть на государство как на орган,

который должен им обеспечить все права, в том числе и социальные, во все возрастающих размерах. Возникли и многие другие проблемы, требовавшие новых идеологических подходов в 80-е годы XX века.

Несмотря на существенные отличия, либеральный реформизм не порвал идеологической связи с классическим либерализмом. Мостом между старым и новым либерализмом стала приверженность индивидуальной свободе, социальному прогрессу, политическому плюрализму и демократии. Только теперь достижение всего этого признавалось невозможным без государственного вмешательства, так как только государство, являясь, с точки зрения либералов, органом надклассовым, способно выступить беспристрастным посредником между социальными интересами и действовать ради общего блага и во имя свободы каждого.

В 70-е гг. XX века для защиты классических либеральных ценностей возникает ***либертализм***. Его представители: Ф. Хайек, Л. фон Мизес, Р. Нозик. Ф. Хайек в работе «Дорога к рабству» и Р. Нозик в работе «Анархия, государство и утопия» выдвинули следующие принципы *либертализма*: любое экономическое планирование ведет к политической диктатуре, планирование – символ диктатуры, конкуренция – символ свободы; основа развития общества – принцип индивидуализма, частной собственности и свободного рынка, а значит – «нулевого государства» или «ультраминималистского государства». Эти идеи повлияли на формирование идеологии неоконсерватизма.

В 70-е гг. XX века ренессанс либеральной идеологии связывают и с идеями Джона Ролза, высказанными в его работе «Теория справедливости». Дж. Ролз попытался теоретически обосновать возможность совместимости принципов свободы и равенства.

Главное воздействие либеральной идеологии на индивидуальное и общественное сознание связано с тем, что либерализм утверждает индивидуально-личностное начало бытия. Эта идеология сумела донести в качестве универсальных по своей сути ценностей – самоценность человеческой личности, права и свободы человека и демократию. Либерализм изменил политическую практику и политический язык, привил новую правовую культуру, новое правосознание; способствовал развитию гражданского общества и правового государства.

Таким образом, либеральная идеология представляет собой достаточно цельную теоретическую систему, имеющую ряд признаков. В экономике – это обоснование экономической свободы и права собственности; в социальных отношениях – равенство возможностей; в политике – защита представительной, плюралистической демократии; в духовной жизни – свобода мысли и слова; в религии – антиклерикализм; в морали – индивидуализм. Современный либерализм является выразителем интересов среднего класса. Как идеология, современный либерализм,

подобно классическому либерализму, выступает за динамичное, ориентированное на социальный прогресс общество, в котором личностный фактор, личные заслуги и результаты находились бы на первом плане. Эта идеология требует от личности максимальной реализации своих способностей, желания брать на себя ответственность за собственную судьбу, не рассчитывая на благотворительность и гарантии государства-покровителя. Принципы либерализма нашли закрепление во Всеобщей декларации прав человека, принятой ООН в 1948 г. Главное достоинство либерализма – в защите прав и свобод человека.

Идеология ***неолиберализма***, широко использовавшая релятивистские, инструменталистские и социоцентристские установки философии прагматизма, находила в лице социальной философии Д.Г. Мида один из вариантов теоретического обоснования перехода от идеи автономного индивидуума к идее органической интеграции человека в общество, от идеи «крайнего» индивидуума к концепции «коллективного» субъекта, который фактически становится главным действующим лицом американской философской мысли XIX столетия.

Неолиберализм (лат. *liberalis* – свободный) – социально-политическое учение и общественное движение, получившее развитие в середине – конце XX в. и наследующее либерализм. Неолибералы исходят из требования максимальной свободы деятельности индивида в сферах политики, экономики, частной жизни и т. д.

Экономический неолиберализм опирается на тезис о недопущении вмешательства государства в экономику (*laissez-faire*) и постулировании неограниченной конкуренции как наиболее эффективного экономического механизма, обеспечивающего через свободное рыночное формирование цен регулирование хозяйственных процессов, рост общественного благосостояния и достижение социальной справедливости.

Неолибералы склонны истолковывать все общественные связи в терминологии рынка: человек как свободный предприниматель организует свою жизнь как предприятие, а каждое социальное взаимодействие рассматривает как контракт (акт купли-продажи).

Неолиберализм сформировался как реакция на отход в 1930–50 гг. правительств западных стран, политических институтов и крупных социальных мыслителей от основных постулатов либерализма. Так, в США теория саморегуляции рынка и концепция «государства как ночного сторожа» (формулировка Ф. Лассаля) ярко продемонстрировали свою несостоятельность во время Великой депрессии в США (1930-е гг.).

Крупнейший экономист Дж. М. Кейнс (1883–1946), выступавший за сочетание конкуренции с государственным регулированием, стал одним из идеологов «государства всеобщего благоденствия» (*welfare state*): подразумевалось при активном «вмешательстве» государства в сферу экономики усиление социального сотрудничества и защиты населения от издержек капитализма.

В Германии конца 1940-х–1960-х гг. проводником подобных взглядов стал канцлер Л. Эрхард, автор концепции «социального рыночного хозяйства», подразумевавшей сочетание рыночных рычагов, обеспечивающих экономическую эффективность с социально ориентированной деятельностью государства (контроль над формированием заработной платы, занятостью, социальным обеспечением и т. д.).

Преобладание роли государства в экономике Японии, Тайваня и др. стран Азиатско-Тихоокеанского региона (АТР) стало одной из причин «экономического чуда», наблюдавшегося в этих странах в 1960–90-х гг. Правительства этих стран отклонили неолиберальные доктрины американских советников, широко применяя государственное регулирование экономики, включая и механизм национализации целых отраслей.

Во многих странах «второй волны» азиатских экономических рекордсменов – Китае, Вьетнаме – роль государства в экономике исключительно велика, а регулирование процессов осуществляется жесткими методами, характерными для планового способа ведения хозяйства.

Возникновение неолиберализма связывается с именем австрийскоамериканского экономиста Л. Мизеса (1881–1973), активного критика идей социализма. По его мнению, социализм как система неработоспособен, и применение социалистического принципа к части средств производства ведет к сокращению производительности труда и, соответственно, уменьшению общественного богатства. Напротив, «единственной работающей и эффективной системой человеческого сотрудничества в обществе, основанном на разделении труда, является частная собственность на средства производства».

Не отрицая необходимости государства как «аппарата, призванного защищать частную собственность на средства производства», Мизес настаивает, что любое плановое регулирование экономики, как в условиях социализма, так и в условиях *welfare state*, исключает возможность рыночных принципов ценообразования. Отсутствие торгов за ресурсы и поиска наилучшей альтернативы приводит к «неэффективному и бездумному» использованию ресурсов. Причину роста неприятия либерализма в середине XX в. среди представителей различных слоев населения Мизес видит в их неудачливости и склонности искать причину своего неудовлетворительного положения не в своей лени и бездарности, а в недостатках политической системы. По Мизесу, это и является питательной средой различных коллективистских и социалистических доктрин.

Идеи Мизеса развивал его ученик и последователь Ф. Хайек (1899–1992), удостоенный в 1974 г. Нобелевской премии по экономике. По

Хайеку, свободный от государственного вмешательства рынок необходим, поскольку он способствует прогрессу (производство неизвестного продукта не может быть внесено в план) и гарантирует устойчивое снижение издержек производства (за счет рыночного механизма цен происходит отбор наиболее эффективного производителя тех или иных продуктов). В своих работах Хайек жестко оппонирует кейнсианцам, считая, что политика дешевых денег и создания рабочих мест за счет бюджета в перспективе грозит новыми экономическими проблемами. Хайек стоял на позициях монетаризма – теории, обретшей влиятельность в 1970-е гг. и опиравшейся на количественную теорию денег.

Наибольшее развитие идеи монетаризма получили в доктрине американского ученого М. Фридмана (1912–2006), нобелевского лауреата по экономике. Критикуя Кейнса, Фридман утверждал, что с помощью кредитно-денежных рычагов необходимо влиять не на занятость и объем производства, а на цены. Фридман предложил отказаться от гибкой кредитно-денежной политики в пользу поступательного наращивания денежной массы на 3–5 % в год и ограничить чрезмерную свободу действий центральных кредитно-денежных органов (центрального банка и т. п.).

Теория М. Фридмана является ярким примером либертарианства. ***Либертарианство*** (от фр. *libertaire* – анархист) – идеологическое течение, возникшее в рамках экономического либерализма, рассматривающее такие формы государственного вмешательства, как налогообложение и антимонопольное регулирование, как частный случай воровства и грабежа, а поэтому подлежащий упразднению.

По мнению либертарианцев, сформированное в ряде стран Запада социальное государство должно быть уничтожено в пользу «общества равных возможностей», или «общества собственников».

Умеренные неолибералы выступали за ограничение функций государства монетарным регулированием и протекционизмом, а также за приватизацию образования, здравоохранения и государственной системы пенсионного обеспечения, за перевод науки на самоокупаемость. Одним из определяющих проявлений неолиберальной экономической политики является приватизация.

На государственном уровне неолиберализм воплотился в жизнь в Великобритании в правление Т. Блэра, а также в США в правление Билла Клинтона, декларировавшего: «Эра большого государства прошла». Многие западные ученые (Н. Хомски и др.) отмечают, что на мировом уровне принципы неолиберализма проводятся в жизнь в интересах транснациональных корпораций с помощью различных надправительственных образований (МВФ, ВТО, Всемирного банка и пр.).

Под предлогом «корректировки» экономики развивающихся стран (по стандартному «рецепту»: либерализация цен и финансов,

приватизация, обеспечение полной открытости рынков и ориентация их на экспорт, гарантии вывоза прибылей и т. д.) осуществляется фактическая десуверенизация этих стран, навязывание определенного места в системе глобальной экономики.

Принцип невмешательства государства в экономику предполагает отстранение от участия в экономической жизни страны национальных правительств, а стало быть, и населения, поскольку правительство демократическое. Таким образом, страны-«реципиенты» либеральных рыночных реформ становятся сырьевыми колониями или трудовыми лагерями, обслуживающими интересы «золотого миллиарда». Об этом свидетельствовал Дж. Стиглиц, лауреат Нобелевской премии по экономике (2001), шеф-экономист Всемирного банка (1997–2000).

Наиболее разрушительные последствия, как для экономики, так и для политической системы, приход к власти либералов вызвал в СССР. Его результатом стала перестройка, а затем и крушение СССР как сверхдержавы, установление «нового мирового порядка», что стало огромной трагедией для сотен миллионов человек.

Либерализация, курс на которую был взят правительством Е. Гайдара, прежде всего коснулась цен, фиксация которых была отменена 1 января 1992 г. В сочетании с другими факторами это привело к гиперинфляции и потере большинством населения всех долгосрочных сбережений. Следующей фазой либеральных реформ стала приватизация, которая свелась к «черному переделу» бывшей общенародной собственности и ускоренному созданию класса новых собственников.

Декларируя задачу – повысить эффективность труда и создать средний класс, «младореформаторы» облагали заводы налогами, доходящими до 80 %, и при этом освобождали от пошлин импорт табака и алкоголя, в т. ч. суррогатного.

К 1996 г. ВВП страны снизился на 28 %, а утечка капиталов из России превысила 150 млрд долларов. По оценке исследования ЮНИСЕФ, в результате неолиберальных «реформ» только в 1993 г. в России последовало на 500 тыс. смертей больше, чем обычно, а всего «неолиберальные реформы» в России дали более 2,5 млн «избыточной смертности». Это больше, чем было приговорено к расстрелу за все время правления Сталина и больше, чем Россия потеряла в Первую мировую войну.

Сегодня неолиберализм дискредитировал себя не только в России, он не является серьезным течением и на Западе. Так, США отказались от отвергаемых американским обществом реформистских идей неолибералов (приватизация образования, система медицинских накопительных счетов). Во внутренней жизни страны неолиберализм отвергается как доктрина, подрывающая образование и здравоохранение, ведущая к росту неравенства и уменьшающая долю труда в доходах. Однако как фактор

влияния на уязвимые общества развивающихся стран неолиберализм остается «экспортным товаром» из США.

Неспособность мировых финансовых институтов, действующих в соответствии с либеральной экономической доктриной, обеспечить реальные потребности глобальной экономики, ярко проявилась в 2008 г., с началом глобального экономического кризиса, во многом ставшего результатом противоречия между реальной мировой экономикой и устаревшими, мешающими ее развитию финансовыми институтами, базирующимися на спекулятивной игре с ценными бумагами на фондовом рынке. Крах американской системы ипотечного кредитования и других инвестиционных институтов – банков и фондов, больно ударивший по экономике всех без исключения стран, означает и окончание эпохи финансового монополизма США и, шире – эры господства либеральной экономической доктрины.

Для спасения своей финансовой системы США пришлось прибегнуть к методам, которые с большим трудом можно назвать либеральными. Так, 4 октября 2008 г. президент Дж. Буш подписал так называемый «план Полсона», предусматривающий выделение 700 млрд долларов на выкуп неликвидных активов у банков страны, с тем чтобы они смогли предоставлять кредиты предприятиям, находящимся на грани банкротства. Таким образом администрация США фактически провела национализацию части американских компаний.

Очевидным итогом финансового кризиса 2008 г. стало возрастание роли государства в экономике. Неспособность традиционных рыночных институтов погасить кризис и предотвратить начавшуюся рецессию, способную привести к массовой безработице и социальным конфликтам, вновь поставила перед экономической наукой и практикой вопрос о степени влияния государственных структур в прогнозировании и планировании экономики, ее «социализации».

Понимание активной роли государства в преодолении финансового кризиса ярко проявилось и в ходе состоявшегося 15 ноября 2008 г. в Вашингтоне саммита «Большой двадцатки» (расширенный формат «Большой восьмерки»), посвященный выработке мер по преодолению последствий мирового финансового кризиса.

Размышляя над проблемами ***социального процесса*** в атмосфере относительной социальной стабильности, Мид не слишком обременяет себя прикладными социологическими изысканиями. Он не разрабатывает целостной концепции социальной структуры, не прослеживает взаимодействия социальных групп, институтов, норм: все частные темы социологического анализа у Мида лишь намечены и конкретизированы очень слабо.

Примерно с конца 50-х годов XX века стала осознаваться гениальность Мида, давшего наброски довольно последовательного

ответа на вопрос относительно цели социального процесса, оформившего тезис ***«цель социального процесса есть сам процесс»***. Вокруг этой аксиологической истины Мид выстроил ряд психологических концепций, довольно точно соответствующих логике ментальности процветающего представителя американского менеджмента. Он заложил фундамент *социального релятивизма* на американский манер, придав ему видимость логичности и связанности.

Релятивизм (от лат. *relativus* – относительный) – философский принцип интерпретации природных, социокультурных, мировоззренческих, когнитивных объектов в их отношении друг к другу и своему окружению. Релятивизм подчеркивает примат связи объектов над их субстанциальными свойствами, приоритет целостности, системности реальности над ее отдельными частями, развития над сохранением.

Формулировка принципа релятивизма впервые встречается у античных софистов Протагора и Горгия, далее – в античном и нововременном скептицизме, англ. эмпиризме. Вопрос об относительности знаний и убеждений постоянно возникал в периоды научных революций, смены мировоззренческих систем, в частности на рубеже XIX–XX вв.

Принцип физического релятивизма в рамках специальной и общей теории относительности и квантовой механики имеет весьма опосредованное отношение к философскому релятивизму. Будучи элементом физической теории, данный принцип состоит в переосмыслении понятий классической механики (времени, пространства, массы и пр.). При этом в рамках некоторых интерпретаций современной физики имеет место неправомерное отождествление понятия «наблюдателя» (введено А. Эйнштейном) с введением «субъективного элемента» в сферу физических взаимодействий, а принципа неопределенности В. Гейзенберга – с субъективно-идеалистическим представлением о зависимости реальности от познающего субъекта.

Социально-культурный релятивизм есть акцентирование моментов своеобразия и исторической изменчивости социальных систем (общественных, культурных, языковых), их ситуативной обусловленности, замкнутости и несоизмеримости друг с другом. Данный тип релятивизма обычно восходит к отрицанию линейного развития культуры, к представлению о существовании несоизмеримых форм жизни и мировоззрений, структурирующих мышление людей определенных эпох и культур (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер).

Релятивной в социально-культурном плане считается ***теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского***.

В 1869 году увидела свет знаменитая работа публициста, социолога и естествоиспытателя Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа», в которой автор впервые изложил теорию «локальных

культурно-исторических типов», предвосхитившую многие оригинальные культурологические идеи, и получившую впоследствии широкое распространение в Западной Европе XX столетия в трудах О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби.

Будучи идеологом панславизма – течения, провозгласившего единство славянских народов, – Н.Я. Данилевский задолго до О. Шпенглера обосновывает идею о существовании так называемых культурно-исторических типов (цивилизаций), которые подобно живым организмам, находятся в непрерывной борьбе друг с другом и окружающей средой. Так же, как и биологические особи, они проходят стадии зарождения, расцвета, зрелости и гибели. Начала цивилизации одного исторического типа не передаются народам другого типа, хотя и подвергаются определенным культурным влияниям.

Каждый «культурно-исторический тип» проявляет себя в четырех сферах: *религиозной*, *собственно культурной*, *политической* и *социально-экономической.* Их гармония говорит о совершенстве той или иной цивилизации. Ход истории выражается в смене вытесняющих друг друга культурно-исторических типов, проходящих путь от «этнографического» состояния через государственность до цивилизованного уровня. Цикл жизни культурно-исторического типа состоит из четырех периодов и продолжается около 1500 лет, из которых 1000 лет составляет подготовительный, «этнографический» период; примерно 400 лет – становление государственности, а 50–100 лет – расцвет всех творческих возможностей того или иного народа. Завершается цикл длительным периодом упадка и разложения.

Отрицая существование единой мировой культуры, Н.Я. Данилевский говорит о субъектах исторического развития, выделяя три вида исторических образований:

1) племена, являющиеся «этнографическим материалом» (финны);

2) народы, совершающие только «разрушительный подвиг» в истории (гунны, монголы, турки);

3) и наконец, народы, ставшие «положительными деятелями истории», создавшие десять основных культурно-исторических типов:

египетский,

китайский,

ассирийско-вавилоно-финикийский (халдейский или древнесемитический),

индийский,

иранский,

еврейский,

греческий,

римский,

аравийский (новосемитический) и

германо-романский.

К вышеперечисленным Н.Я. Данилевский добавляет еще два американских – мексиканский и перуанский, – погибшие насильственной смертью, не успев достичь всей полноты своего развития.

Каждый из указанных типов самостоятельным путем развивает свое индивидуальное духовное начало при определенных внешних условиях. При этом среди них существуют как «совершенно уединенные цивилизации» (Индия, Китай), так и «преемственные» (египетская, греческая, римская, еврейская, германо-романская). Помимо этого, все культурно-исторические типы подчиняются общим законам движения и развития. Таких законов Н.Я. Данилевский насчитывает пять:

1. Любое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собой, составляют самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из состояния младенчества.

2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, принадлежащие к этому типу, пользовались политической независимостью.

3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Любой тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, предшествующих ему или современных цивилизаций.

4. Цивилизация, свойственная любому культурно-историческому типу, только тогда достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, ее составляющие.

5. Ход развития культурно-исторического типа всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, а период цветения и плодоношения – относительно короток и раз и навсегда истощает их жизненную силу.

Самого серьезного внимания заслуживает и выдвинутая Н.Я. Данилевским схема *«первичных»* (*«подготовительных»*), *«одноосновных»*, *«двухосновных»* и *«многоосновных»* или *«четырехосновных»* цивилизаций. Если первичные культуры (Египет, Вавилон, Индия, Китай, Иран) не выявили в резкой форме ни одной из четырех основных сторон культурной жизни, то «одноосновные» цивилизации проявили себя либо в собственно культурной сфере (греки), либо в политической (римляне), либо в религиозной (евреи). Европейцы создали «двухосновную» цивилизацию, охватив культурную и политическую сферы. Но до сих пор осталась неосвоенной сфера экономическая и уж тем более никому пока не удалось объединить все четыре сферы человеческой жизнедеятельности. Эту роль

Н.Я. Данилевский отводит *славянскому культурно-историческому типу*, оригинальная черта которого заключается в том, что впервые в истории этот культурно-исторический тип будет основываться на всех четырех видах человеческой деятельности – религиозной, политической, общественно-экономической и собственно культурной.

В связи с этим исследователь дает обзор всей русской истории и утверждает, что религия составляет самое существенное содержание древней русской жизни, а также современной жизни простых русских людей. О развитии политической деятельности свидетельствует создание Русского государства еще в IX веке, а также последующее расширение его границ. Оценивая общественно-экономический строй России, Н.Я. Данилевский видит в нем зародыш идеального общества, в основе которого будет лежать общинное землевладение.

Главную отличительную черту русского человека мыслитель видит в отсутствии насильственности и в приоритете общественного над индивидуальным. Русский народ в массе своей умеет повиноваться, отличается отсутствием властолюбия и корысти. Он строит свою культуру, основываясь на близости к природе, на единстве разума и чувств, народа и власти, церкви и государства. Н.Я. Данилевский абсолютно уверен в том, что именно славянам во главе с русскими предстоит обновить мир и найти для всего человечества решения всех исторических проблем. Рядом со славянским культурно-историческим типом смогут жить и развиваться и другие типы.

Подвергая критике утвердившуюся в истории философии антитезу «Восток – Запад», Н.Я. Данилевский утверждает, что, если Европа (западно-христианская цивилизация) на самом деле составляет реальное культурно-историческое целое, то Восток (Азия) «никакого единства в этом смысле не имеет». Критика европоцентризма, продолженная О. Шпенглером и А.Дж. Тойнби, была вызвана у Н.Я. Данилевского не только стремлением к научной истине, но и желанием выработать осознанное и в определенной мере критическое отношение России к Европе. Н.Я. Данилевский считает, что альтернативный путь развития России по отношению к индустриальной западной цивилизации приведет к тому, что Европа не признает нас своими, ибо мы – главное препятствие на пути европейской цивилизации. В качественно новом и имеющем большую историческую перспективу славянском культурно-историческом типе Н.Я. Данилевский видит противовес Европе, якобы вступившей в период упадка. Он считает, что именно Россия должна встать во главе объединения всех славянских племен.

Труды Н.Я. Данилевского послужили теоретическим обоснованием славянофильского общественного движения, оказавшего заметное влияние на культурную жизнь России XIX века. К тому же, именно они представляют собой первую попытку пересмотра места западноевропейской цивилизации в системе мировой культуры.

В наше время особенно актуальна мысль Н.Я. Данилевского о том, что необходимым условием расцвета культуры является политическая независимость. Без нее невозможна самобытность культуры, т. е. невозможна сама культура, «которая и имени того не заслуживает, если не самобытна». С другой стороны, независимость нужна для того, чтобы родственные по духу культуры, скажем, русская, украинская и белорусская, могли свободно и плодотворно развиваться и взаимодействовать, сохраняя в то же время общеславянское духовное богатство.

К последнему типу релятивизма примыкает гносеологический релятивизм, отвергающий абсолютный характер философских категорий, научных законов, чувственных представлений, кумулятивное развитие знания. Его сторонники подчеркивают нагруженность эмпирических данных теоретическими интерпретациями, зависимость теоретических терминов от включенности в теоретические схемы, обусловленность теорий мировоззренческими системами и социальными конвенциями, функциональную и содержательную зависимость знания и сознания от деятельности и общения, прерывность и неравномерность познавательного процесса. В качестве источников гносеологического релятивизма нередко рассматривают принцип «лингвистической относительности» Э. Сепира – Б. Уорфа, тезис «онтологической относительности» У. Куайна, понятие «несоизмеримости» (Т. Кун, П. Фейерабенд) и др.

Моральный релятивизм отрицает абсолютный характер, т. е. всеобщность и принудительность морали, подчеркивая условность и ситуативность моральных норм. При этом утрачивается специфика морали как движения от сущего к должному, и мораль подчиняется, как правило, субъективным пристрастиям или общественной целесообразности (крайние варианты гедонизма и утилитаризма, граничащие с аморализмом).

Понятие философского релятивизма есть прямой результат философского спора: оно возникло как форма критической оценки сторонников вышеуказанных типов релятивизма со стороны их оппонентов. Релятивизм разделяет основные принципы историзма, социологизма и функционализма, противоположные позициям субстанциализма и фундаментализма[40].

В конце анализа теоретического наследия Мида следует отметить, что несмотря на фрагментарный характер сочинений, философ представляется весьма характерной фигурой не только американской, но и всей прагматической западной философии Новейшего времени. Его

[40] Философия: Энциклопедический словарь / Под редакцией А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

творчество особенно интересно тем, что оно не является чисто методологическим, хотя и основано на методологическом пафосе. Он удовлетворен логикой капиталистического социального развития и для его мировоззрения типично американское игнорирование исторических скачков, революций и войн, которые представляются ему совершенно излишними.

КОНТРОЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ

1. Какого рода проблематика лежала в сфере научно-философских интересов Мида?
2. Дайте определения понятиям социального бихевиоризма и метафизики темпоральности.
3. Раскройте содержание понятия «элиминативизм».
4. В чем Мид видел цель социального процесса?
5. Кратко охарактеризуйте педагогические идеи Мида.
6. Является ли Д.Г. Мид социальным релятивистом?
7. Творчество Д.Г. Мида особенно интересно тем, что оно не является чисто методологическим, хотя и основано на методологическом пафосе. Как Вы понимаете данную мысль?
8. Что можно сказать о частных темах социологического анализа у Мида?
9. Раскройте содержание понятия «либерального реформизма».
10. Кто такие неолибералы?

ЗАДАНИЯ ДЛЯ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ

1. Приведите содержащиеся в вышеизложенном тексте об основателе прагматизма аргументы, доказывающие мысль о том, что философия прагматизма Д.Г. Мида выражает тенденции онтологического редукционизма. Согласны ли Вы с такой позицией? Свой ответ обоснуйте доводами.
2. Докажите приведением рациональных оснований, что взгляды основоположника прагматизма носят либеральный характер.
3. Напишите эссе на одну из тем:
Сравнение прагматизма Мида и Джеймса.
Специфика прагматизма Дьюи.
Сравнение прагматизма Джеймса и Дьюи.
4. Напишите реферат на одну из тем:
Эпистемология прагматизма.
Прагматическая теория истины.
Прагматизм и философия жизни.
Прагматизм и классический позитивизм.

Прагматизм и логический позитивизм.
Прагматизм и философия языка.
Прагматизм и феноменология.
Прагматизм и русский космизм.
5. Ответьте на вопросы итогового теста:
1) Какое из нижеперечисленных суждений о прагматизме является правильным:

a) это субъективный идеализм;
b) это материализм;
c) это нейтральный монизм;
d) это пантеизм;
e) это супронатурализм.

2) Назовите правильную хронологическую последовательность развития прагматизма:

a) Джеймс, Пирс, Дьюи;
b) Джеймс, Дьюи, Пирс;
c) Дьюи, Пирс, Джеймс;
d) Пирс, Джеймс, Дьюи;
e) Пирс, Дьюи, Джеймс.

3) Какие философские традиции оказали наибольшее влияние на прагматизм:

a) Платон, Локк;
b) Аристотель, Спиноза;
c) Августин, Юм;
d) Декарт, Кант;
e) Конт, Милль.

4) Последователем какого философского направления считал себя Пирс главным образом:

a) материализм;
b) скептицизм;
c) философский реализм;
d) агностицизм;
e) рационализм.

5) Три основные категории эпистемологии Пирса:

a) возможность, действительность, сила;
b) качество, количество, мера;
c) первичность, вторичность, троичность;
d) случай, любовь, логика;
e) тезис, антитезис, синтез.

6) В чем специфика эмпиризма Пирса:

a) возможность чувственного восприятия общих понятий;
b) отрицание рационализма;
c) отрицание материи;

d) признание первичных качеств;
e) признание бытия Бога.

7) В чем главная особенность понимания объективной реальности Пирсом:

a) реальность как нечто существующее вне нашего сознания и данное нам в ощущениях;
b) реальность как очевидность ума;
c) реальность как бесконечный процесс элиминации субъективности;
d) реальность как действие;
e) реальность как творческая эволюция.

8) Основные принципы исследования Пирса в их правильной исторической последовательности:

a) наука, упорство, авторитет, вкус;
b) вкус, наука, упорство, авторитет;
c) упорство, авторитет, вкус, наука;
d) авторитет, упорство, наука, вкус;
e) упорство, вкус, авторитет, наука.

9) Как следует понимать математический принцип понимания реальности у Пирса:

a) только математические методы позволяют постичь реальность;
b) реальность - это бесконечность;
c) реальность можно постичь количественными методами;
d) реальность дана в численном выражении;
e) фантазии и образы, природа которых не поддается математическим обобщениям, не составляют реальности.

10) Назовите наиболее точную формулировку понимания Пирсом научного закона:

a) закон есть постоянство опыта;
b) закон есть объективная связь предметов действительности;
c) закон есть продукт сознания;
d) закон есть инстинкт жизни;
e) закон есть веление Бога.

11) Как связаны между собой закон и инстинкт:

a) инстинкт предшествует закону;
b) инстинкт это и есть закон в широком смысле;
c) инстинкт дает возможность непосредственного созерцания закона;
d) инстинкт и закон несовместимы;
e) закон подчиняет себе инстинкт.

12) Как связаны между собой закон и факт:

a) закон есть повторяемость фактов;
b) закон есть наиболее общий факт;

c) факты и закон существуют сами по себе;
d) факты объективны, закон субъективен;
e) закон обобщает факты.

13) Что означает «мягкий» и «жесткий» тип веры:
a) первое это главным образом религия, второе главным образом наука;
b) первое направлено на самого себя, второе на объект;
c) это ложное различие;
d) свидетельство ограниченности разума в Пирса;
e) способ доказательства приоритета веры у Джеймса.

14) Что означает мелиоризм Джеймса:
a) то же самое что эмпириомонизм;
b) ошибочный способ рассуждения;
c) доказательство бытия Бога;
d) вера в Махди;
e) нечто среднее между детерминизмом и свободной волей.

15) В чем специфика прагматического понимания Бога:
a) это учение о реальности Бога;
b) концепция реальности пространства и времени;
c) вера в Бога есть способ активизации человеческой воли;
d) это обоснование религиозного мировоззрения;
e) это один из способов решения проблемы общих понятий.

16) В чем специфика прагматизма Джеймса:
a) это принцип практической деятельности;
b) это способ решения проблемы общих понятий;
c) это способ верификации научных фактов;
d) это обоснование религиозного мировоззрения;
e) это отрицание метафизики.

17) Прагматизм Джеймса – это скорее всего развновидность:
a) рационализма;
b) эмпиризма;
c) критицизма;
d) агностицизма;
e) экзистенциализма.

18) В качестве главного условия успешной деятельности прагматизм полагает:
a) ощущения;
b) восприятия;
c) разум;
d) опыт;
e) веру.

19) В чем односторонность прежней этики согласно Дьюи:
a) разрыв мотива и цели;

b) игнорирование инстинкта жизни;
c) поверхностность;
d) слабость веры;
e) ненаучность.

20) Как связаны между собой этика и наука согласно Дьюи
a) наука выше этики;
b) этика должна быть научной;
c) ценности создают научное знание;
d) этика превосходит науку;
e) воля объединяет в себе и то и другое.

21) Что является высшей ценностью этики Дьюи:
a) успех;
b) воля;
c) удовольствия;
d) долг;
e) рост и развитие.

22) В чем смысл демократии согласно практической философии Дьюи:
a) это способ обеспечить наибольшее счастье наибольшему числу;
b) это практическая необходимость;
c) это способ защиты прав человека;
d) это условие всестороннего развития индивида;
e) это условие экономического развития.

23) В чем смысл философии образования Дьюи:
a) религиозное образование;
b) образование через практическую деятельность;
c) философское образование;
d) изучение прагматизма;
e) умение достигать успеха.

24) Какая фраза лучше всего передает смысл философии религии Дьюи:
a) общая вера;
b) вера в прогресс;
c) натурализация религии;
d) протестантский модернизм;
e) религия разума.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В представленном пособии обозначены только некоторые наиболее яркие персоналии, темы, проблемы и концепции данного явления. В тексте показано, что прагматизм США в целом не был спокойным течением философской мысли. В нем ощущается внутреннее напряжение, связанное с происходившими парадигмальными скачками, когнитивными сдвигами и острой конкуренцией альтернативных позиций.

К началу двадцатого столетия прагматизм стал полноценной философской школой, основанной на принципах классической эпистемологии. Американская мысль первой половины XX века сделала мощный рывок, чтобы определиться в своей собственной специфике, сбросив с себя религиозные формы и в то же время сохранив дистанцию по отношению к науке. Прорыв удался не во всем. Религиозные формы продолжали оказывать давление. Прагматизм первой половины XX века во многом оказался монологичным, ценностно и идеологически нагруженным, глубоко убежденным в том, что философия может учить «как жить». Во второй половине XX века задачу «учить как жить» философия прагматизма отдала популярной литературе и публицистике.

Современный прагматизм отличает унифицированная концепция познания, учитывающая практические и связанные с накопленным опытом стороны жизни людей. Использование опыта, традиций, эталонов и примеров позволяет задавать критерии истины. Практически вся эпистемология сосредотачивается вокруг вопроса истины. Прагматизм зачастую служит источником сомнений, что стимулирует его исследование. Современный прагматизм отличается особой концепцией познания, которая считает сферы социальной и политической жизни основными объектами философского труда.

При разнообразии подходов к определению сущностных характеристик прагматизма общим для многих исследователей является подчёркивание практического характера прагматизма и оценка его перспектив и идей сквозь призму пользы.

«Все прагматисты – старые и новые – всегда резко выступали против всех и всяческих призывов к абсолютам. Они настаивали на грубом плюрализме опытов, вер, исследований. Они отвергали фиксированные разграничения между фактом и ценностью, дескриптивным и прескриптивным. Рорти, Патнем и Уэст напоминают нам, что в прагматизме всегда присутствовало стремление облегчить человеческое страдание и унижение, присутствовало позитивное убеждение в том, что в обществе должна непрерывно и бесконечно идти эгалитаристская демократическая реформа. Все прагматисты наделены

острым чувством «случайности» (Рорти) – ненадежности и рискованности человеческого бытия. Все прагматисты противостояли цинизму и более фешенебельным формам отчаяния. Точно так же они отвергали и все разновидности тотальной общественной критики, которая лишь углубляет чувство социальной и политической беспомощности. Их реакция против приверженцев и «верных последователей» всех видов фундаментализма, религиозного и нерелигиозного, была почти бессознательно биологической. Преобладающий в прагматизме дух – не дух деконструкции, а дух реконструкции»[41].

Деконструкция предполагает элемент разрушения, демонтажа, в то время как реконструкция подразумевает пересмотр чего-либо в силу изменившегося контекста или обстоятельств той или иной ситуации.

Американский прагматизм можно назвать продуктом американского образа жизни. В части, касающейся проблематики человека и общества, это ощущается особенно остро. Правда, возникает вопрос, который носит фундаментальный характер: насколько это специфически американское истолкование человека как субъекта социального действия может быть применимо, адаптировано к иным социокультурным ситуациям, к иным культурно-историческим парадигмам? Насколько универсален тот опыт в истолковании человека и общества, который предлагают классики американского прагматизма и неопрагматизма?

[41] Бернстайн Р. Дж. Возрождение прагматизма // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 108.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Американская философия. Введение / Под ред. А.Т. Марсубяна и Джона Райдера. М.: Идея-Пресс, 2008. 576 с.
2. Белоцветова Е.М. Джон Дьюи и философия прагматизма (к 150-летию со дня рождения) // США-Канада. Экономика, политика, культура, № 4. С. 93–106.
3. Бернстайн Р.Дж. Возрождение прагматизма // Вопросы философии, 2000. № 5. С. 107–120.
4. Брент Д. Чарльс Сандерс Пирс. Жизнь // Логос, 2004. № 3/4. С. 231–278.
5. Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986. С. 112.
6. Горшкова В.В., Митковец Е.А. Педагогическая философия Джона Дьюи. М.: Петрополис, 2008. 168 с.
7. Джеймс У. Воля к вере / Пер. с англ., сост. Л.В. Блинникова, А.П. Поляков. М.: Республика, 1997. С. 9–206.
8. Джеймс У. Прагматизм // Воля к вере. М.: Республика. 1997. 218 с.
9. Джеймс У. Воля к вере. М.: Республика, 1997.
10. Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления: Популярные лекции по философии / Пер. с англ., закл. ст. С. Юшкевича. Изд. 3-е. М.: Издательство ЛКИ, 2011. 240 с.
11. Джеймс У. Психология / Под ред. Л.А. Петровской. М.: Педагогика, 1991. 368 с.
12. Дьюи Д. Демократия и образование // Демократия и образование. М.: Педагогика-Пресс, 2000. С. 7–324.
13. Дьюи Д. Опыт и образование // Демократия и образование. М.: Педагогика-Пресс, 2000. С. 326–380.
14. Дьюи Дж. Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002. 160 с.
15. Дьюи Д. Проблема человека // Реконструкция в философии. Проблема человека. Пер. с англ., послесл. и примеч. Л.Е. Павловой. М.: Республика, 2003. С.133–450.
16. Юлина Н.С. Очерки по философии в США. XX век. М.: Едиториал УРСС, 1999. С. 22.
17. Пирс Ч. Как сделать наши идеи ясными // Пирс Ч. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 266–295.
18. Пирс Ч. Некоторые последствия четырех неспособностей // Пирс Ч. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 16–95.
19. Пирс Ч. Что такое прагматизм? // Пирс Ч. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 296–321.

20. Пирс Ч. О новом списке категорий // Избранные философские произведения. М., 2000. С. 103.

21. Соснина Е.Л. Роль философии науки Чарлза Пирса в современной философии // Современная философия Запада и Востока на пороге XXI века. Материалы межвузовской конференции 18–19 апреля 1994 г. СПб., 1994. С. 31.

22. Труитт У.Г. Предшественники постмодернизма и его связь с классическим американским прагматизмом // Вопросы философии, 2003 № 3. С. 154–167.

23. Уотсон Д.Б. Психология как наука о поведении / Основные направления психологии в классических трудах. Бихевиоризм. М.: Издательство АСТ-ЛТД, 1998. С. 251–672.

24. Философия: Энциклопедический словарь / Под редакцией А.А. Ивина. М.: Гардарики. 2004.

25. Эбер М. Прагматизм: Исследование его различных форм: англо-американских, французских, итальянских, и его религиозного значения. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 144 с.

26. Юлина Н.С. Педагогическая стратегия философии для детей / Философия для детей. М.: ИФРАН, 1996. С. 3–89.

27. Юлина Н.С. Прагматизм // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 316–318.

28. Юлина Н.С. Философская мысль в США: XX век. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. 600 с.

29. Юшкевич П.С. О прагматизме / Джеймс У. Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. Пер. с англ. Изд. 3-е. М.: Издательство ЛКИ, 2011. С. 185–234.

30. Almeder R. Fallibilism and the Ultimate Irreversible Opinion // Studies in Epistemology. Oxford, 1975. P. 34–56.

31. Ayer A. The Origins of Pragmatism. Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James. L., 1968. 344 p.

32. Berlin I. Four Essays on Liberty. Oxford: Oxford University Press, 1969. 352 p.

33. Bertilsson M. Towards a Social Reconstruction of Science Theory. Pierce's Theory of Inquiry and Beyond. Lund, 1978. 526 p.

34. Bird G. William James. L. – N. Y., 1986. 659 p.

35. Buchler J. Charles S. Peirce's Empiricism. N. Y., 1939. 334 p.

36. Dewey J. Experience and Nature. Chicago – L., 1926. 446 p.

37. Dewey J. Logic: the Theory of Inquire. N. Y., 1955. 335 p.

38. Emerson R. The Poet // Essays and Lectures. N. Y.: Library of America, 1983. P. 65–94.

39. Essays on Heidegger and Others // Philosophical Papers. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 23–54.

40. Fairbanks M. Ch. S. Peirce and Positivism // The Modern Schoolman, 1964. Vol. 41. P. 4–23.

41. Freeman E., Scolimovsky H. The Search for Objectivity in Peirce and Popper // The Philosophy of Karl R. Popper. Vol. 1. La Salle, 1974. P. 38–61.

42. Goudge T. The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Peirce // Journal of Philosophy. 1947. Vol. 44. P. 34–47.

43. Haack S. Fallibilism and Necessity // Synthese. 1979. Vol. 41. P. 46–78.

44. Hacking J. Imre Lakatos's Philosophy of Science // British Journal for the Philosophy of Science. 1979. Vol. 30. P. 78–96.

45. James W. Pragmatism // The works of William James. Vol. 1 Cambridge (Mass) – L. 1975. P. 44–65.

46. James W. Pragmatism, 2010. 144 p.

47. Lipman M. Thinking in Education. Cambridge MA, N.Y., 2003. 245 p.

48. Mead H. Mind, Self, and Society from Standpoint of Social Behaviorist. Chicago, 1934. 199 p.

49. Nagel E. Charles S. Peirce. Pioneer of Modern Empiricism // Philosophy of Science. 1940. P. 27–51.

50. Peirce Ch. The scientific and fallibilism // Philosophical Writings of Peirce. Selected and ed. With an Introduction by J. Buchler. N.Y., 1955. 366 p.

51. Rescher N. Methodological Pragmatism. A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge. Oxford: Oxford University Press. 1977. 651 p.

52. Rorty R. Pragmatism as Romantic Polytheism // The Revival of Pragmatism; New Essays on Social Thought, Law and Culture. Duke: Duke University Press, 1998. P. 21–89.

53. Rorty R. On the Consequences of Pragmatism // Haber, Honi Fern, Beyond Postmodern Politics. Lyotard. Rorty. Foucault. N. Y. – L.: Routledge, 1994. 467 p.

54. Skagestade P. Charles S. Peirce on Biological Evolution and Scientific Progress // Synthese. 1979. P. 23–54.

55. Thompson M. Peirce's Verificationist Realism // Review of Metaphysics. 1970. P. 34–78.

56. White M. Pragmatism and the American Mind. Oxford – N. Y, 1973. P. 10.

57. Whitman W. Complete Poetry and Selected Prose. N. Y.: Library of America, 1982. 158 p.

Дмитрий Владимирович Семенов

КЛАССИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ

Учебное пособие

Издание 2-е, дополненное

Редакторы: Н.С. Чистякова
Д.В. Носикова
Ю.А. Белякова

Лицензия ПД № 18-0062 от 20.12.2000 г.

Подписано к печати.			Формат 60×90 1/16
Печ. л.	Тираж	экз.	Заказ
Цена договорная			

Типография НГЛУ
603155, г. Н. Новгород, ул. Минина, д. 31А