1(09)
Б-435

Саратовский государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского

на правах рукописи

БЕЛОВ Владимир Николаевич

ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ: БЫТИЙСТВЕННОСТЬ, ФЕНОМЕНЫ, ЦЕЛОСТНОСТЬ

Специальность 09.00.01 - онтология и теория познания

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Саратов - 1997

1(09)
Б-435

Саратовский государственный университет
им. Н. Г. Чернышевского

на правах рукописи

БЕЛОВ Владимир Николаевич

ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ: БЫТИЙСТВЕННОСТЬ, ФЕНОМЕНЫ, ЦЕЛОСТНОСТЬ

Специальность 09.00.01 - онтология и теория познания

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук

Саратов - 1997

Работа выполнена на кафедре философии гуманитарных факультетов Саратовского государственного университета имени Н. Г. Чернышевского

Гос. [illegible]
БИБЛИОТЕКА
им. Н. Г. Чернышевского
97-04764

Официальные оппоненты - доктор философских наук, профессор Козлова Н.Н.
доктор философских наук, профессор Кохановский В.П.
доктор философских наук, профессор Гасилин В.Н.

Ведущая организация - Самарский государственный университет, кафедра философии гуманитарных факультетов

Защита состоится "24" апреля 1997г. на заседании Специализированного совета Д. 063. 74. 05 по защите диссертаций на соискание ученой степени доктора философских наук в Саратовском государственном университете им. Н.Г. Чернышевского по адресу: 410071, Саратов, ул. Астраханская, 83, корп. IX, ауд. 406.

С диссертацией можно ознакомиться в читальном зале № 3 Научной библиотеки Саратовского госуниверситета.

Автореферат разослан 14 марта 1997 года

Ученый секретарь
специализированного Совета Д. 063. 74. 05
доктор философских наук, профессор Б.И. Мок[illegible]

1(09)
Б-435

Общее содержание работы.

Актуальность темы исследования. Проблема обыденного сознания является вечной философской проблемой, неразрывно связанной с природой философского сознания, его генезисом, предметом, функциями и ролью в обществе. Исторически и содержательно сложилось так, что обсуждать проблему обыденного сознания без обращения к проблеме определения философии невозможно. Обыденное сознание оказывается и объектом, и субъектом философского знания. Или другими словами, обыденное сознание может выступать и предметом философской рефлексии, и предметом философского самосознания, самоопределения. Обостренное внимание ко всему привычному, устойчивому, обыденно-повседневному, простому и очевидному, с одной стороны, и обновленный повышенный интерес к смыслу философского знания в современном мире - с другой, делают актуальность проблемы обыденного сознания бесспорной. Уникальной представляется возможность через исследование проблемы обыденного сознания выйти на анализ философии как таковой, что поможет охарактеризовать ее современное состояние и наметить ориентиры ее дальнейшего развития.

Однако несомненен и другой факт: преимущественно негативное отношение к обыденному сознанию в историко-философской традиции. Если даже принять за истинную позицию противопоставления мнения и философии, обыденного и научного сознания, то негативно-пренебрежительная оценка обыденного сознания явно не прибавляет значимости и его "оппонентам". Если же понимать философию как естественное и закономерное продолжение развития обыденного сознания, то его низкая оценка тем более неприемлема и может лишь дискредитировать философию и науку. Основной причиной господства подобного подхода в философии является лишение обыденного сознания онтологического статуса. Оно оказывается либо гносеологически-второстепенным, либо социологически-обусловленным. Очевидно противоречие между утверждением жизненности, практичности, повседневности, экзистенциальности обыденного сознания и попыткой дистанцировать его оценку от онтологических характеристик.

Актуальность темы обусловлена и тем несомненным фактом, что накопленного человеческим интеллектом (прежде всего философским) материала достаточно как для того, чтобы убедить в абсолютной партикулярности, бессмысленности и абсурдности человеческого бытия, так и для утверждения примордиального и фундаментального его единства. Насущно необходима выработка холистического мировоззрения, которое, во-первых, преодолевало бы бесконечность бинарной логики мышления в оппозициях "объект - субъект", "материальное - идеальное", "душа - тело"и т. п., а, во-вторых, удерживало от пессимистически-нигилистических выводов.

Основанием для такого воззрения в качестве интегратора человеческого бытия может выступить феномен обыденного сознания.

Предлагаемая онтологическая концепция обыденного сознания может послужить методологическим фундаментом для конкретно-исторического исследования повседневной жизни, истинных ориентиров, целей и ценностей человеческого бытия, что приобретает особую значимость в условиях переходного этапа развития российского общества.

Степень разработанности проблемы. Анализ имеющейся философской и социологической литературы, посвященной проблеме обыденного сознания, демонстрирует определенную недостаточность существующих подходов.

В отечественной философской литературе можно отметить и позитивную тенденцию придания обыденному сознанию все более и более весомого философского статуса с признанием значимости данного феномена. От анализа обыденного сознания как части структуры общественного сознания[1] наметился переход к исследованию обыденного сознания как самостоятельной философской темы. Однако и здесь приоритетным остается подход к обыденному сознанию, не признающий самостоятельности этого феномена, что акцентируется как в историческом[2], так и в содержательном плане. В последнем случае выдвигаются два основания гносеологическое[3] и

---

[1] См.: Келле В., Ковальзон М. Формы общественного сознания. М., 1959; Уледов А. К. Структура общественного сознания. М., 1968; Он же. Духовная жизнь общества. М., 1980; Он же. Перестройка и сознание. М., 1988; Тугаринов В.П. Философия сознания (современные вопросы). М., 1971; Чагин Б. А. Структура и закономерности общественного сознания. Л., 1982; Общество и сознание. М., 1984; Общественное сознание и его формы. М., 1986; Kusmierski S. Swiadomosc spoleczna. Opinia publiczna. Propaganda. Warszawa. 1987; Общественное сознание и мир человеческих ценностей. Саратов, 1993.

[2] См.: Ойзерман Т. И. Философия и обыденное сознание // Вопросы философии. 1967. № 4; Кузьмина Т. А. Проблема соотношения философии и обыденного сознания в истории философии // Вопросы философии. 1970. № 10.

[3] Горелова В. Н. Обыденное сознание как философская проблема Пермь., 1993; Дубинин И. И., Гуслякова Л. Г. Динамика обыденного сознания. Минск., 1985; Ватин И.В., Кохановский В.П. Диалектический метод и социальная реальность. Ростов н/Д., 1990; Пукшанский Б. Я. Обыденное знание: опыт философского осмысления. Л., 1987; Гусев С. С., Пукшанский Б. Я. Обыденное мировоззрение. Структура и способы организации. СПб., 1994; Шахзадеян М. А. Обыденное сознание: философско-методологические проблемы исследования повседневного практического сознания масс. Ереван., 1984; Кукушкина Е. И., Логунова Л. Б. Мировоззрение, познание, практика. М., 1989; Обыденное и научное познание, их диалектическое взаимодействие. Диалектика познания. Компоненты. Аспекты. Уровни. Л., 1983; Вичева Д. В., Штофф В. А. Диалектика обыденного и научного знания // Философские науки. 1980. № 4.

социологическое[4], которые, добиваясь определенных положительных результатов в характеристике обыденного сознания, не достигают главного - цельности исследуемого феномена.

Различные аспекты специфики обыденного сознания рассматриваются в работах Ю.М. Бражникова, В.Н. Гореловой, С.С. Гусева, Л.Г. Гусляковой, И.И. Дубинина, В.А. Демичева, В.В. Журавлева, М.С. Козловой, В.В. Лобаса, М.Е. Миронова, А.К. Уледова, И.А. Чудинова и др. Проблема соотношения обыденного сознания с философией ставится в работах В.А. Асмуса, М.А. Абрамова, А.С. Богомолова, А.Ф. Грязнова, О.А. Донских, И.С. Нарского, Ю.К. Мельвиля, А.Н. Кочергина, Т.А. Кузьминой, Н.В. Мотрошиловой, Т.И. Ойзермана, Э.Ю. Соловьева и др. Некоторые авторы доказывают, что философия рождается из обобщения, систематизации жизненного опыта, зафиксированного в обыденном сознании (Ф.Х. Кессиди, Л.А. Коган, А.А. Чанышев и др.)

Проблемы соотношения обыденного сознания и общественной психологии касаются в своих работах А.И. Горячева, В.В. Журавлев, Б.Д. Парыгин, Д.М. Угринович и др; влияние процессов "омассвления" на обыденное сознание - Г.Г. Дилигенский, Б.А. Грушин. Исследованию структуры и функции обыденного сознания посвящены работы А.И. Бурдиной, А.В. Баранова, Н.В. Бухановой, М.С. Кагана, Б.А. Чагина, В.А. Ядова; значению обыденного сознания в социальной практике - Н.С. Автономовой, Ю.М. Бражникова, А.Я. Гуревича, О.Н. Дробницкого, А.С. Кагана, Н.Н. Козловой, В.П. Кохановского, Е.И. Кукушкиной, В.Г. Федотовой и др; взаимосвязи обыденного сознания и мира повседневности - И.А. Бутенко, Т.С. Кнабе, О.Н. Назаровой, В.Н. Филатова и др.

Ценные соображения по проблеме обыденного сознания содержатся в достаточно обширной зарубежной философской и социологической литературе. Однако и в ней преобладает односторонний узкопроблемный подход, упускающий из вида обыденное сознание как целостность. Например. анализу феномена здравого смысла посвящены работы А. Бергсона, Г. Гадамера. Ж. Делеза, обыденного языка - Л. Витгенштейна, В. Куайна, М. Лазеровица, Н. Малкольма, Д. Мура, Р. Чизолма. Различные аспекты

---

[4] Козлова Н.Н. О диалектике общественной теории и сознания масс // Научные и вненаучные формы в социальном познании. М., 1985; Она же. Социализм и сознание масс (Социально-философские проблемы). М., 1989; Черняк В. А., Талипов К. Т. Диалектика теоретического и обыденного сознания. Алма-Ата., 1985;Федотова В. Г. Истина и правда повседневности // Заблуждающийся разум ?: Многообразие вненаучного знания. М., 1990; Филатов В.П. Научное познание и мир человека. М., 1989; Бутенко И. А. Социальное познание и мир повседневности. Горизонты и тупики феноменологической социологии. М., 1987; Лебедев Н.И. Методологические проблемы исследования социальной природы обыденного сознания: Дисс...канд. философ. наук. Саратов, 1988.

обыденного сознания, обыденного миропонимания, обыденного мироощущения затрагиваются и в исследованиях концепта "жизненного мира" у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера. Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Г. Гадамера, Г. Бранда, Б. Вальденфельса, Г. Люббе, У. Клесгеса и др. Эпифеноменом оказывается обыденное сознание в работах социальных философов и социологов, анализирующих повседневность, - А. Шюца, Б. Вальденфельса, Г. Гарфинкеля, П. Бергера, Т. Лукмана и др. Однако по причине односторонности. фрагментарности и сциентистской предвзятости всех вышеперечисленных исследований реабилитация обыденного сознания, о которой сейчас много говорят, получается половинчатой и непоследовательной.

Цель и задачи исследования. Главной целью исследования является философское осмысление обыденного сознания на основе онтологического подхода, который позволяет выйти на совершенно новые гносеологические, аксиологические, социологические характеристики обыденного сознания. Реализация этой цели требует решения следующих конкретных задач:

- разработать общую концепцию обыденного сознания, которое является неприменным условием единства человеческого бытия;
- показать неоднозначность оценок обыденного сознания в историко-философской традиции и продемонстрировать обоснованность авторской позиции, во многом дополняющей, а по ряду позиций противостоящей общепринятой;
- определить место и роль открытого феноменологией Гуссерля концепта "жизненного мира" для онтологизации исследования обыденного сознания;
- выявить действительные ограниченности излишней гносеологизации, социологизации и лингвинизации проблемы обыденного сознания;
- рассмотреть многообразие проявлений обыденного сознания, указав на самостоятельность и в то же время "обыденность" таких феноменов как мнение, здравый смысл и жизненный опыт;
- раскрыть первичные модусы человеческого бытия как определенного бытия, которые являются одновременно и сущностными характеристиками обыденного сознания;
- выяснить истинные границы обыденного сознания и возможности их расширения;
- проанализировать действительные отношения обыденного сознания с различными формами духовного освоения субъектом окружающего мира

Методологические основания исследования. Работа выполнена на основе методологии феноменологии, экзистенциализма, герменевтики и русской идеалистической философии с привлечением обширного историко-философского материала как отечественной, так и зарубежной литературы. Методом исследования и изложения результатов

является принцип единства и осознанности человеческого бытия, признание ведущей интегративной функции обыденного сознания, познание через понимание, определение человеческого бытия из осознанного волевого усилия "быть", феноменологическая и трансцендентальная редукция, принцип антиномистического монодуализма.

Каковы же главные достоинства феноменологии гуссерлевского варианта, которые послужили основанием для ее выделения в качестве ведущего направления, обладающего наиболее разработанной методологической базой исследования сознания? - Сознание как целостный феномен, сознание как единственно очевидный феномен, сознание как действенная сила, сознание как единственно реальный субъект-объектный синтез и, наконец, сознание как возможность иного сознания, иной ступени человеческой экзистенции. Кроме того, феноменология представляет из себя не итоговый, готовый документ-догму, а открытый горизонт для возможных творческих продолжений и своеобразных вариантов. Так, немецкая исследовательница творчества основоположника феноменологии Е. Штрекер отмечает, что "... гуссерлевская философия не может быть концом, а она, как он сам ее видел, только "поворот", "последний" поворот, как философия, которая отваживается методически на последнюю достижимую глубину трансцендентальной субъективности и ее исторического миро- и самоконституирования, готовая идти до границ собственной самокритичной постановки вопроса..."[5]

Другим приоритетным философским направлением, адаптируемым для целей нашего исследования является экзистенциализм с его критикой элитности феноменологической установки и вниманием к обычному субъекту, дистанцированному от философской рефлексии. На наш взгляд, вполне реально осуществить так называемую праксиологизацию феноменологии. Понятно, что для обоюдонепротиворечивого использования эвристического потенциала этих философских направлений нам потребуется существенная переработка их обоих, но сам предмет исследования – "обыденное сознание" – заключает в себе великолепную возможность успешной реализации намеченного.

Чем же привлекательна феноменология гуссерлевского варианта для нашего исследования, и в чем проявляются его недостатки? Два взаимосвязанных (и это очень важно подчеркнуть) момента-характеристики феноменологического подхода чрезвычайно ценны для нашего исследования. Во-первых, обыденное сознание как условие возможности необычного, в том числе и феноменологического, сознания, и, во-вторых, феноменологическое сознание как способ реализации потенций обыденного сознания, то есть возможность первого опи-

---

[5] Ströcker E. Einleitung // Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hamburg, 1977. S. XXIX.

сать границы второго как внутренние, а не внешние. Таким образом, в феноменологическом подходе реализуется целостность и особого рода имманентность (как интимность) описания обыденного сознания.

Недостатками феноменологического подхода, особо значимыми в связи с целями нашего исследования, являются следующие. Отмечаемый многими последователями Гуссерля, особенно экзистенциального толка, теоретизм его установки, который a priori привязывает чувственность к теории, отсекает моменты случайности, естественной непредсказуемости (определенного рода тайны), свойственные уже первой, ранней встрече человека с миром, если не считать ее заведомо несамостоятельной и обреченной единственно на интеллектуальное усилие. Маргинальными оказываются такие элементы, как воля и желание. Феноменология обусловлена интеллектом, поэтому игнорирует мистический вариант измененных состояний сознания, когда главным инструментом процесса выступает воля. Феноменология ориентирована на нормальность, поэтому "не видит" деструктивного варианта – наркотики, пьянство –, когда основным побудительным мотивом следует считать желание. Подобная ограниченность существенным образом влияет на феноменологическое промысливание проблем темпоральности, телесности и общественно-исторической практики (время заведомо несет печать вечности, специфика его невнятна; тело рождено, чтобы любить и дружить с другими, оно такое же; нарциссизм и эгоизм заключаются в маргиналии, а общественно-историческая практика никогда не препятствует, а только способствует интеллектуальным усилиям и единственно подстроена под них).

Русская идеалистическая философия привлекла наше внимание, прежде всего, утверждением приоритета логики сердца в отличие от логики разума, герменевтическая - попыткой реабилитации понятий обыденной сферы значений.

Предмет исследования. Постановка проблемы сразу требует, по крайней мере, двух объяснений. Первое должно быть связано с необходимостью определения авторской позиции по отношению к проблеме сознания в целом. Второе – с необходимостью развеять возникающее недоумение: не осуществляется ли здесь экстраполяция определенной сферы сознания, имеющей продуктивность в ограниченных рамках ее использования, на все сознание как таковое.

Действительно, настолько ли реальна реальность сознания, чтобы вести речь об обыденном сознании? Несмотря на многочисленные попытки элиминации сознания из сферы первичных смыслов человеческого бытия и определенного рода убедительность аргументации, необходимо констатировать тщетность этих усилий, реализующихся, кстати, не иначе как в сфере сознания.[6]

---

[6] Подробную критику указанных попыток см. в статье Молчанова В.И. "Парадигмы сознания и структуры опыта"// Логос. 1992. N 3. С. 7 – 37.

Выбор обыденного сознания имеет два фундаментальных преимущества перед сознанием как таковым. Во-первых, становится проблемой сам вопрос о сознании, что не было реализовано даже в феноменологии Гуссерля, и, во-вторых, снимается вопрос о субстанции, то есть выделении определенного фундамента сознания. Таким образом, в подобном подходе присутствуют два принципиальных момента: выделяется основание исследования сознания, которое, являясь неким первичным сознанием, не выпадает в то же время из рефлексии. Конечно, такой "точкой отсчета" не может быть гносеологизированное или социологизированное обыденное сознание, но и его онтологизация не может быть воспринята как механическое добавление "сознанию" "повседневности". Хотя элементы гносеологизации, социологизации, онтологизации через "повседневность" неразрывны с "обыденным сознанием" (оно просто без них не может существовать), но их присутствие опять же не имеет ничего общего лишь с внешней и функциональной связью.

Предмет нашего исследования и очевиден, и покрыт густой пеленой различных теоретических трактовок. Он очевиден в том плане, что представляет из себя гештальты нашего повседневного мира, формируется из ежедневно повторяющегося опыта контакта с окружающим нас миром, природным и человеческим. Многообразие теоретических трактовок возникает из-за того, что, a priori относя обыденное сознание к низшей ступени сознания, научный разум анализирует его с позиции абсолюта и так, как сам того пожелает. Поэтому обыденное сознание может выступать как имманентно противоречивое (научный разум – гарант его преодоления), оно может предстать то преимущественно гносеологическим, то преимущественно социологическим феноменом – и все по прихоти исследовательского подхода, обусловливающего сущностные характеристики обыденного сознания.

В данном исследовании предлагается иной вариант решения проблемы взаимосвязи обыденного сознания и сознания как такового: мы будем выступать за единое, но обыденное сознание, то есть воспринимая категориальное изменение не чисто методологически, как смену исследовательской установки, что подразумевает ход мысли от общего к частному, от сознания к обыденному сознанию, а содержательно, когда обыденное сознание предстанет определенного рода тотальностью не в плане поглощения сознания как такового (что означало бы простую смену иерархии), а в плане нового видения человеческой субъективности, ее онтологизации.

Научная новизна. Диссертация представляет собой самостоятельное и нетрадиционное решение крупной философской проблемы - анализ природы и функций обыденного сознания. Диссертация является первым специальным исследованием, в котором:

- обоснован новый для отечественной философии подход к анализу обыденного сознания, заключающийся в том, что феномен

обыденного сознания, приобретая онтологические характеристики, становится основным условием единства человеческого бытия;

- в историко-философской традиции выявлены философские направления, требующие внимательного и непредвзятого отношения к обыденному сознанию, подчеркивающие сложность и неоднозначность этого феномена;

- произведен самостоятельный анализ гуссерлевского концепта "жизненный мир" с целью выяснения его эвристической значимости для онтологического исследования обыденного сознания;

- впервые предложена логика рассмотрения здравого смысла, мнения и жизненного опыта как самостоятельных феноменов, наделенных обыденносознательными сущностными характеристиками;

- новый подход к исследованию обыденного сознания позволил объяснить фундаментальную взаимосвязь таких феноменов как время, язык, смысл и разум и их значение для человеческого бытия;

- очерчены границы обыденного сознания, выявлены источники его развития и совершенствования; причем эти источники не являются внешними, а имманентны самому обыденному сознанию, что позволяет представить процесс его развития и совершенствования как процесс его саморазвития и самосовершенствования;

- впервые взаимодействие обыденного сознания, философии и науки представлено не с позиций противопоставления или взаимодополнительности, а как взаимодействие внутри обыденного сознания.

На защиту выносятся следующие положения:

1. По-новому обосновано, что обыденное сознание является важнейшим интегративным элементом человеческого бытия, формой адекватного познания мира, средством достижения истины; человеческое бытие сознательно, сознание обыденно, обыденность сознания, как основание единства сознания, выступает и основанием единства человеческого бытия; обыденное сознание оказывается имманентным жизни, ее рационализирующим ферментом, обыденное сознание предупреждает дробление рациональности, обозначает ее действительные границы, указывает на реальные возможности их расширения и утверждает меональность иррациональности для человеческого бытия; обыденность сознания имеет волевое начало, что роднит обыденное сознание с жизнью, внося элемент случайности и непредсказуемости, но другая субстанциальная характеристика субъективно-относительной сознательности - интерсубъективность - лежит в основе понятности и осмысленности. Обыденное сознание как волевая интерсубъективность имманентно противоречиво, причем предельно противоречиво, но все же выступает в облике единого обыденного сознания.

2. Впервые выявлено, что основанием для целостного анализа обыденного сознания выступает глубокая историко-философская традиция, берущая свое начало в философии Платона, продолженная в

средневековой религиозно-православной философии и в русской религиозной философии; это традиция внимательного отношения к обыденному сознанию, к его потенциальным возможностям; философы, принадлежавшие обозначенной философской традиции, интуитивно предугадывали большой эвристический эффект от глубокого и всестороннего изучения феномена обыденного сознания.

3. Предложена авторская трактовка трансформации гуссерлевского концепта в онтологически понимаемое обыденное сознание; онтологически охарактеризованное обыденное сознание впервые представлено в виде структуры человеческой экзистенции, которая чутко реагирует на элиминацию единства из человеческого бытия как первого и основного шага на пути к окончательной трансформации бытия в небытие.

4. Установлено и обоснованно, что социологизация, гносеологизация и лингвинизация обыденного частично и односторонне характеризуют данный феномен, не приводят к целостному и всестороннему его анализу. Авторская концепция выявляет онтологические основания обыденного сознания в виде особой интегрирующей структуры человеческой экзистенции, исключающей одномерность его оценок.

5. Впервые установлено, что здравый смысл, мнение, жизненный опыт должны пониматься самостоятельными феноменами в рамках обыденного сознания. Однако полное их отождествление с обыденным сознанием или наделение лишь частичными признаками как его структурного элемента лишает их в первом случае своеобразия, во втором - полноты реализации сущностных характеристик обыденного сознания. Кажущееся противоречие объясняется сложностью феномена обыденного сознания и многообразием его проявлений. Здравый смысл, мнение, жизненный опыт не являются лишь какими-либо аспектами обыденного сознания, а содержат те же самые сущностные характеристики, но субстанциально они не тождественны, обладают каждый своими особенностями: обыденное сознание - начало и основа всех других феноменов, здравый смысл - их инструмент или метод, мнение - их выраженность, смысловая предметность, жизненный опыт - их пространственно-временная координата. Именно такая диалектическая взаимосвязь феноменов обыденного сознания, здравого смысла, мнения и жизненного опыта позволяет объяснить истинные причины так часто встречающегося в истории философии их отождествления. Она же позволяет прояснить и их действительную роль, функции и значение для человеческого бытия.

6. Впервые основными экзистенциалами человеческого бытия, конституирующимися через обыденное сознание, предложено считать время, язык, смысл и разум, данному утверждению противостоит авторитетная философская традиция, считающая обыденное сознание неспособным к действительному восприятию времени, к творчеству в области слова, к постижению смысла и истины. В процессе авторского

анализа установлено, что обыденное сознание эксплицируемо через темпоральность, выраженность, осмысленность и разумность, что дает возможность судить о них наиболее адекватно. Жизненность обыденного сознания приобретает таким образом реальное содержание, и одновременно выявляется вся спекулятивность и искусственность претензий теоретического сознания на особые, глубинные отношения со временем, языком, смыслом и разумом. Установлено, что подобное отношение между человеческим бытием и обыденным сознанием придает рациональному подходу необходимую устойчивость, чтобы достойно противостоять иррациональным и другим деструктивным тенденциям и может применяться в качестве методологического ориентира в исследовании исторических форм обыденного сознания и его проявлений в конкретных социальных ситуациях.

7. Онтологическое исследование обыденного сознания впервые позволило в качестве его действительной антиномии выделить необычное сознание, а в качестве его иного - сознание карнавальное, что, в свою очередь, дало возможность описать границы обыденного сознания. Причем границы оказались не жесткими, фиксированными и статичными, а гибкими, способными к раздвижению. Но если расширение обыденного сознания в сторону карнавального сознания практически неограничено и предпочтительно, то для расширения в сторону необычного сознания существует предел, связанный с потерей всех экзистенциальных характеристик обыденного сознания и, соответственно, самого человеческого бытия.

8. По-новому определено, что обыденное и научное сознание, обыденное сознание и философия не противостоят друг другу, не связаны по принципу иерархии или взаимодополнительности; даже признание теоретического сознания в качестве прямого и естественного продолжения обыденного не отражает истинной картины отношения обыденного и научного сознания. Признание единственно оправданным смыслом актуализации обыденного сознания его противопоставление научному и последующие попытки найти различные виды этого противопоставления, по большей части направленные на смягчение первоначального противопоставления, выявляют несомненную гносеологическую детерминанту этой позиции. Онтологический же подход к исследованию обыденного сознания демонстрирует действительный характер выделения обыденного и теоретического сознания. Теоретическое сознание в данном случае, не выходя за рамки обыденного, является имманентной реализацией стремления последнего к саморазвитию и самосовершенствованию. Теоретическое сознание, не имея отличных от обыденного онтологических характеристик, лишь в подобном обыденном значении способно выполнить и свои гносеологические функции. И именно таким образом становятся понятными и объяснимыми творческие возможности и способности обыденного сознания.

9. Согласно предложенной в диссертации концепции наиболее универсальными онтологическими признаками обыденного сознания утверждаются всеобщая интегративность, конституирование разумности и осмысленности человеческого бытия, способность к совершенствованию (научное и философское сознание) и расширению своих границ (взаимоотношение с иным и ничто). Онтологический анализ обыденного сознания позволил выйти на совершенно новые возможности гносеологических, аксиологических, социологических исследований данного феномена, которые способны обосновать как целостность человеческого сознания, так и целостность человеческого бытия.

Теоретическое и практическое значение предпринятого диссертационного исследования состоит в том, что учение о человеческом бытии может быть дополнено новыми положениями и выводами об обыденном сознании. Результаты анализа могут быть использованы в процессе общетеоретического и дисциплинарного изучения обыденного сознания, при разработке методологических проблем философии и других социально-гуманитарных наук. Новые выводы открывают возможность для углубленного исследования взаимосвязи данного сознания с такими духовными феноменами, как наука, философия, искусство, религия и т. д.

Результаты исследования могут использоваться в лекциях, спецкурсах, семинарах по темам: "Проблема сознания", "Современная западная философия", "Проблема человека", "Социально-философская антропология". Концепция диссертации образует основу курса "Духовная жизнь общества", разработанного диссертантом для студентов гуманитарных факультетов университета. Авторский курс апробирован в 1992-1995гг. на занятиях со студентами филологического факультета СГУ.

Главная эффективность проделанной работы определяется тем, что она способствует решению сложных и фундаментальных проблем теории обыденного сознания и тем самым содействует ее дальнейшему развитию и научному обогащению.

Апробация работы. Основные результаты исследования изложены автором в монографии "Обыденное сознание и человеческое бытие" и других публикациях, в том числе и в центральных издательствах. Теоретические положения и выводы диссертации были использованы при чтении основных курсов и проведения семинарских занятий в Саратовском госуниверситете, в Саратовском государственном техническом университете, в Саратовской академии ветеринарной медицины и биотехнологий. Результаты исследования апробированы также в докладах на международных, российских, региональных и внутривузовских конференциях, в том числе на конференции молодых ученых и преподавателей гуманитарных наук "Россия: государство, общество, личность" (Москва, 1995), международной конференции "Тема смерти в духовном опыте

человечества" (С-Петербург, 1993), республиканской конференции "Духовное обновление общества" (Волгоград, 1991), 2-ом симпозиуме историков русской философии (С-Петербург, 1993), региональной Поволжской научной конференции "Цивилизация, культура, человек на рубеже XXI века" (Саратов, 1995), Вторых международных философско-культурологических чтениях "Парадигмы философствования" (С-Петербург, 1995), республиканской научной конференции "Проблемы формирования личности инженера как профессионала - гуманиста : философско-методологический аспект" (Ульяновск, 1993), международном симпозиуме "Россия и Европа: философия, культура, современность" (Саратов, 1993), где основные идеи работы получили положительную оценку. Некоторые идеи диссертации положены в основу курса лекций "Общественное сознание и мир человеческих ценностей", рекомендованного в качестве учебного пособия для студентов вузов гуманитарного профиля по курсу "Социальная философия".

Структура работы. Структура диссертации обусловлена ее исследовательскими задачами и состоит из введения, шести глав (23 параграфа), заключения, списка использованной литературы на русском и иностранных языках по теме работы.

Основное содержание работы.

Во введении обосновывается актуальность темы исследования, показывается степень разработанности проблемы, определяются цель и задачи исследования, очерчиваются теоретико-методологические основы работы, дается предмет исследования, раскрывается его новизна, излагается научно-практическая значимость диссертации, освещаются формы и характер апробации ее основных идей.

Первая глава "Обыденное сознание в историко-философской традиции" вскрывает глубокую историко-философскую традицию оценки обыденного сознания как феномена, достойного самого пристального внимания со стороны философии.

Первый параграф "Археология обыденного сознания" посвящен выявлению ранних опытов философской рефлексии по поводу обыденного сознания. В диссертации опровергается устойчивая традиция увязывать появление обыденного сознания как философской категории с возникновением антитезы "мнение-знание" или более шире "обыденное - философское сознание". Внимание акцентируется на формировании и условиях генезиса двух основных философских подходов к характеристике обыденного сознания. Первый представлен позицией Платона, второй - Аристотеля. У Платона нет еще самого термина "обыденное сознание", но содержательно-лингвистический анализ позволяет выделить синонимичные обыденному сознанию понятия"δοξα", "σωφροσυνη" и "διανοια", а анализ самих платоновских произведений наводит на следующие выводы:

- терминологическая противоречивость и путаница в отношении древнегреческих понятий "докса", "софросюнэ" и "дианойя" в текстах Платона объясняется не столько затруднениями в указании адекватного русского эквивалента, сколько противоречивостью самой человеческой экзистенции, неоднозначностью процесса познания, который не представляет из себя простой иерархической лестницы от менее значимых истин к истинам абсолютным. Можно указать еще на две немаловажные причины: эволюция воззрений Платона - философа и имеющая объективные основания терминологическая бедность философского словаря;

- несомненно, что во всех случаях употреблений понятий "докса", "софросюнэ" и "дианойя" речь идет об отдельных сторонах обыденного (обычного) состояния человеческой экзистенции, и именно у Платона мы находим сложную структурную взаимосвязь элементов этого состояния.

Антитезы "мнение - знание", "обыденное - научное сознание", "толпа - философ" в той однозначной целокупной форме, в которой она утверждается в большинстве исследований нет, как нет и обратного: однозначной взаимосвязи и взаимозависимости ввиду онтологической и гносеологической неоднозначности статуса "обыденное" и человеческой экзистенции в целом.

Преемник Платона Аристотель уже более строго в силу своей общетеоретической позиции подходит к вычленению понятий и их определению. Логика у Аристотеля положена в основу его методологии. Логичность системы требовала указания оснований выделения посылок и выведения заключений. Анализ осуществляется соотнесением исследуемого с логическими категориями и законами, а не с реальной жизнью. Исчезает многозначность платоновских терминов, многослойность их смыслов.

Обосновывается вывод, что уже у античных авторов намечаются два подхода в изучении и характеристике обыденного состояния человеческого бытия (обозначим их как философско-экзистенциальный, онтологический у Платона и философско-сциентистский, гносеологический у Аристотеля), которые во многом определили все последующие попытки исследования феномена обыденного сознания.

Во втором параграфе "Обыденное сознание и вера" обращается внимание на то, что два античных подхода к феномену обыденного сознания находят в средневековье своеобразное развитие. Ф. Аквинский, отстаивая позицию Аристотеля, продолжает работать в русле противопоставления "знание - мнение". Философия же Августина, основываясь на платоновской позиции, предлагает размышлять в ином направлении. Прежде всего утверждается, что разумные усилия ничем не предпочтительней других человеческих усилий. И это не из-за того, что вера настолько действительно высока и значительна, что требуются не отдельные усилия, не временное напряжение человеческих сил, а их единый духовный порыв. Но что подвигнет нас на этот путь единения

всех своих усилий, что не даст впасть в отчаяние перед необозримостью задачи, что пошлет нам первоначальный импульс для движения в сторону совершенствования ? - Не что иное, как воля, намерение, которое уже само есть единство состояния человека, в одном выдохе сконцентрировавшем бесповоротное :"Хочу!". Августин раздвигает рамки приоритетного действия воли и поэтому впадает в не менее жесткие ограничения, чем Аквинат, в ограничения волей.

Анализ средневековой философской мысли приводит автора к следующим выводам:

1) Средневековый философский дискурс включил в свой предмет феномен, превышающий его границы, а посему 2) Средневековая философия отчетливо продемонстрировала естественную ограниченность притязаний разума (обыденное и научное сознание оказались перед верой тождественными). И, наконец, 3) обычное состояние сознания (верующего в том числе) и необычное(религиозный экстаз, боговдохновение, снисхождение благодати) получили в человеческом бытии единый источник своего существования: воля-намерение.

В третьем параграфе "Рационализм и здравомыслие Нового времени" указывается на два процесса непосредственно отразившихся и на подходах к оценке обыденного сознания: возвращение разуму античной самодостаточности и резкая полемика со средневековой схоластикой. В этой ситуации платоновско-августиновская традиция вообще вытесняется из области философии в сферу теологии. Происходит своеобразный разрыв в параллельности существования в истории философии двух выделенных нами подходов к характеристике обыденного сознания и реализуется безраздельное господство одного непродуктивного сциентистски-негативного. Две взаимосвязанные причины, прежде всего, обусловили такое изменение: явная гносеологизация объекта философских размышлений и доминантность научного мышления. Несмотря на неблагоприятную в целом для "судеб" обыденногосознания тенденцию в философии Нового времени, философская мысль Декарта, онтологизируя первоначало человеческого сознания, выходит на естественные границы разумности, что, в свою очередь, приводит ее к необходимости определения взаимосвязи мышления с обычным здравым смыслом, с обыденным сознанием в целом. В диссертации установлено, что здравый смысл у Декарта выполняет роль тех оснований, которые позволяют человеку чувствовать себя достаточно определенно и уверенно в интеллектуальном движении к совершенствованию. Разум, продвигающийся без опоры на здравый смысл, проваливается в пустоту схоластических рассуждений и выводов, которые представляют из себя лабиринт с одними тупиками.

Таким образом, оставаясь апологетом рационалистического научного познания, которое реализуется в преодолении обыденно-усредненных мнений через наделение их качествами объективности, Декарт не мог не признать роль этого общепринятого, субъективно-интимного, обычного сознания в самой возможности что-либо помыс-

лить. И в этом рассуждении заключается основной вывод, который следует предложить как оценку философии Декарта в разработке проблемы обыденного сознания.

Картезианская философия положила начало современной гносеологизации исследований проблемы обыденного сознания, а степень возможностей последнего стала определяться направленностью и смыслом усилий субъекта познания, творчества, закладываемых в той или иной философской системе.

Четвертый параграф "Абсолютизация роли субъекта и ее последствия для обыденного сознания в классической немецкой философии" демонстрирует, что продолжив процесс абсолютизации субъекта, немецкая классическая философия в лице ее наиболее выдающихся мыслителей - Канта и Гегеля - в максимально развернутой и завершенной форме представила характеристики обыденного сознания с позиции философско - сциентистского, гносеологического подхода.

Немецкая классическая философия является своеобразным рубежным этапом в оформлении уровневого негативного подхода к обыденному сознанию. Она характерна тем, что объявляет позицию разумного субъекта тотальной. Определенная открытость, несамодостаточность кантовской системы и в отношении обыденного сознания оставляет призрачный шанс саморазвития и роста. Завершенность бытийной иерархии на человеческом разуме у Гегеля обрекает обыденное сознание на абсолютно маргинальное положение. Если естественные переходы переходы от одной качественной ступени познания к другой у Канта обусловливают выделение положительной начальной роли обыденного рассудка, то революционные скачки, снятие на высших уровнях характеристик низших у Гегеля сводят эту положительную начальную роль к минимуму. На наш взгляд, никогда ни до ни после немецкой классической философии философия не добивалась такой автономии. Ее независимость от каких бы то ни было трансцендентных ей Абсолютов достигает абсолютно возможной степени. Гегелевская система подвела черту под purus philosophia (чистой философией), представив себя в качестве Абсолютной Идеи. Никогда и нигде субъект не обладал такой мощью, как у Гегеля. И именно такая ситуация абсолютной мощи субъекта через тотальность разумности, что можно констатировать, абсолютно уничижительна для обыденного сознания. Можно также заключить, что в закрытой завершенной философской системе обыденному сознанию предопределена роль уровня человеческого самосовершенствования, который непременно должен быть превзойден и чем абсолютней это превосхождение осуществляется, тем завершенней выглядит философская система.

Во второй главе "Онтологические основания обыденного сознания" показана роль и значение гуссерлевской феноменологии, экзистенциализма, герменевтики и русской философии в утверждении онтологической укорененности обычных форм бытия человека.

В первом параграфе "Феноменологический поворот и обыденное сознание. Гуссерлевский концепт "жизненного мира"" произведен обстоятельный анализ гуссерлевского концепта "жизненный мир" и подчеркнуто его значение для авторского обоснования видения проблемы обыденного сознания. В диссертации обращается внимание на чрезвычайную противоречивость и самого понятия жизненный мир и всего того, что с ним связано.

Результат анализа "жизненного мира" Гуссерля и многочисленных его интерпретаций подтверждает, с одной стороны, фундаментальную противоречивость "жизненного мира", с другой, - его двусмысленность, вызванную недостатками самого гуссерлевского исследования. Изначальная фундаментальная противоречивость "жизненного мира", которая может быть объяснена его пограничным месторасположением (онтолого–трансцендентальным), проявляется в его взаимоотношениях с мирами повседневности и науки с одной стороны, и с трансцендентным – с другой. Темы "жизненный мир и повседневность", "жизненный мир и наука", "жизненный мир и трансцендентное" интересны и сами по себе, кроме того, они определенным образом объясняют наше внимание к гуссерлевскому концепту. Тема "жизненный мир и обыденное сознание" эксплицируется в двух ипостасях: одна касается возможного отождествления этих понятий самих по себе, другая незримо присутствует в любой другой проблематике жизненного мира. "Жизненный мир" не является последней, абсолютной реальностью, это лишь новый путь к трансцендентальному Эго. Другими словами, "жизненный мир" оказывается и предпосылкой науки, и действительным основанием феноменологии. "Жизненный мир" вырывает из интимной пустоты трансцендентальное Эго. Он, собственно, и конституируем только со стороны трансцендентального Эго. "Жизненный мир" является основой науки, но это не крепкий фундамент, а почва, которая постоянно уходит из-под ног. Это не аксиомы науки, не эмпирическая реальность, которая установлена раз и навсегда, это то основание, которое требует от науки постоянного напряжения для сопряжения с ним. По Гуссерлю оказывается, каким бы апологетом науки он ни выступал, что пределом науки является совсем не предельная реальность. Таким образом, "жизненный мир" – это путь науки в трансцендентальное Эго, это определенная проекция трансцендентального Эго в реальный мир. На наш взгляд, в этой логике трудно разобраться без обращения к неоплатонической традиции. Трансцендентальное Эго есть Абсолютное Единое, "жизненный мир" есть эманация этого Единого – это первое, которое потенциально содержит в себе второе, третье и т.д., то есть содержит множественность.

Другой дискутируемой проблемой является проблема возможного отождествления "жизненного мира" и повседневности. И дело не только в этимологической близости этих понятий. Как континуум, как актуальность "жизненный мир", действительно, очень близок тому, что мы понимаем под повседневностью. Однако и здесь мы не должны

упускать из вида во-первых, субъектность феноменологии и, во-вторых, нацеленность концепта "жизненный мир" на трансцендентальное Эго.

Результаты проведенных исследований "жизненного мира" однозначно свидетельствуют в пользу необходимости эвристического задействования этого концепта в целях разработки инновационного подхода к феномену обыденного сознания, так как отношения последнего с "жизнью", "наукой", "повседневностью", "трансцендентальным" остаются тем проблемным полем, где происходит актуализация и концептуализация темы обыденного сознания. Но необходимо учитывать и то, что Гуссерлю удалось настолько "очистить" сознание, что оно само растворилось в абстрактной пустоте жизненного мира. Он оказался бездной, которую невозможно исследовать. Был потерян субъект – сознание, который взаимодействует с жизнью. Только как сознание он может взаимодействовать с жизнью, иначе сознание поглощается ей, и все превращается в Хаос. Сознание о-смысляет жизнь, та же предлагает ему экзистенциалы для работы. Кроме того, появление трансцендентального Эго через бездну – факт очень сомнительный, тем более, что это, действительно, без-дна, то есть она не имеет каких-либо оснований для своей возможной потенциальной трансформации. Другими словами, трансцендентальное Гуссерля также оказывается на деле нереальным. Итак, стабильная многозначность концепта жизненный мир оказалась "неподстрахованной" Гуссерлем ни снизу, то есть со стороны "жизни", ни сверху, то есть со стороны "трансцендентального", что и привело этот концепт к выше описанным противоречиям.

Во втором параграфе "Философия Хайдеггера, Сартра, Мерло-Понти и "жизненный мир" Гуссерля" анализируется попытка лучших учеников и последователей Гуссерля развить и переработать основания феноменологии, приводившие к двусмысленностям и противоречиям в характеристике "жизненного мира".

Неприятие к понятию "сознание" реализуется в философии М. Хайдеггера и на анализе им обыденного уровня. Место обыденного сознания занимает у него повседневность, а индивидуального обыденного сознания - здравый смысл и обыденный человеческий рассудок. Справедливо отмечая ограниченность рефлектирующего сознания для раскрытия первоначальных бытийных импульсов, Хайдеггер стремится более целостно и объемно рассмотреть человеческое бытие. Но дистанцируясь в своей критике сознания от гносеологической традиции, он не видит возможность другого, понимающего сознания, хотя само понимание как уже онтологическая категория, как изначальная способность быть, играет у Хайдеггера огромную роль. Позитивно-скептически (относительно преодоления сознания как такового) оценивая критику сознания Хайдеггером, мы можем найти в ней момент расширения понимания сознания в нескольких аспектах. Прежде всего это касается узкогносеологической трактовки сознания в субъективистской философской традиции. Она имела своим следствием ориен-

тацию сознания на познавательное усилие, представляя его в тоже время пассивно-телеологичным. Поэтому смысл усилия оказывался проблематичным. Хайдеггер обращается к источнику этого усилия и выходит на способ бытия как первоначально-фундирующее условие любых жизненных усилий, а не только познавательных.

Но если в субъективистской традиции пассивно-телеологичным оказывается сознание, восходящее по гносеологическим ступеням, а точнее в результате принудительной запрограммированности этого процесса, то у Хайдеггера уже сама возможность каких-либо усилий субъекта становится проблематичной.

Сартр, в отличие от Хайдеггера, не так радикально-реформистски откликнулся на ограниченности феноменологии, поэтому не так цельно и разносторонне проник в феномены человеческого бытия. Вниманием к ситуативности, которая есть ангажированность экзистенции субъекта Другим, к сингулярности преодолевалась определенная антидиалектичность феноменологии Гуссерля, а вниманием к конкретному, которое не только и не столько то, что до любой рефлексии, сколько исторично, снималась метафизичность феноменологии, и жизненный мир наполнялся действительным содержанием.

Сартр предполагает разрешить две взаимосвязанные задачи, сама постановка которых разводила его философствование как с классической идеалистической традицией, так и с более поздними ее экспликациями: выявить сферу собственно сознания как трансцендентального поля без субъекта (дорефлексивное cogito) и найти адекватные этой сфере средства выражения, новые способы концептуализации конституирующих усилий сознания. Лишая субъекта принудительной рефлексивности, логичности, Сартр неизбежно выходит на утверждение примата случайности в человеческом бытии, и даже шире – само человеческое бытие объявляется случайным. Потеряв опору в каких бы то ни было абсолютах, человек находит свое истинное: он обретает свободу. Вернув "жизненный мир" в реальный, избавив его от двусмысленности естественной и феноменологической установок, Сартр в то же время еще больше обострил "старую болезнь" субъективистской философии: непреодолимую сложность постулирования интерсубъективности, социальности и общности человеческого бытия, что, в свою очередь, приводит к выводу о бесперспективности, тупиковости человеческого существования.

За то, что его философия "вырывала" людей из естественного жизненного мира и идеализировала историю, страстно и бескомпромиссно критиковал Сартра его друг Мерло-Понти. Для того, чтобы, оставаясь в сфере анализа естественного жизненного мира, избежать противоречий феноменологии Гуссерля, французский философ обращается к несправедливо игнорируемому философской рефлексией феномену тела. Действительно, воспринимаемое как нечто вторичное, внешнее внутреннему интегрирующему чувству субъективности, Я, тело всегда выступало элементом оппозиции, начиная с оппозиции "тело

– дух" и имея естественные продолжения в оппозициях "материальное – духовное", "объективное – субъективное". Оттолкнувшись от гуссерлевских обращений к феномену тела, которые учащаются особенно в последний период его творчества в связи с осознанием реальной опасности солипсизма для своей концепции и поиском возможности преодоления оппозиции Я – Другой, индивид – социум, Мерло-Понти, однако, отмечает ограниченность этих попыток, обусловленных рефлексивно-сциентистской ориентацией основателя феноменологии. Поэтому Мерло-Понти отказывается от рефлексивности cogito как заведомо безнадежного проекта преодоления субъективно-солипсистских тенденций и обращается, как и Сартр, к дорефлексивному (иррациональному) cogito. Но в отличие от последнего, размышления Мерло-Понти ведут не к расширению сознательности до экзистенциальных пределов, а к дорефлексивным описаниям тела. Тело, по Мерло-Понти, знает до появления понятийного аппарата, тело выражает до использования языка и речи, тело чувствует до проявления психических реакций.

Трудно с уверенностью судить об истинности реализаций проектов последователей Гуссерля, так как речь в их дискурсах идет о предельных суждениях человеческого опыта, но то, что философские попытки Сартра и Мерло-Понти обогатили феноменологическую традицию – несомненно. Другое дело – Хайдеггер, который сознательно противопоставил себя феноменологии, решился на радикальную ее трансформацию. Если Гуссерль, Сартр, Мерло-Понти лишь использовали иррациональное для более глубокого и всестороннего рационалистического анализа, то Хайдеггер старался установить зависимость последнего от иррациональной стихии. Если случайность человеческого бытия первых была необходимой, то у Хайдеггера она преобретает вид случайности в квадрате.

В третьем параграфе "Герменевтический вариант феноменологии как попытка окончательной онтологизации "жизненного мира"" подчеркивается логичность и закономерность последовательности развития философской мысли от феноменологии "жизненного мира" через экзистенциальные штудии к его герменевтическому прочтению.

Метод герменевтического исследования - так называемый герменевтический круг - позволяет, по мысли Гадамера, вырваться из тупика взаимных противопоставлений, недоверия и непонимания, и на основе, прежде всего, языкового анализа вскрыть атомистическую единицу как ненаучного, так и научного знания – пред-знания. Герменевтическое исследование не достигло бы цели без реабилитации дискредитированного наукой донаучного слоя сознания. Необходимость выделения неких структур, на основе которых осуществляется понимание, обусловливает обращение Гадамера к герменевтическому прочтению таких понятий, как "здравый смысл" и "предрассудок". Здравый смысл оказывается фундаментальной категорией эстетического сознания, предрассудок – исторического.

Концентрация герменевтики на "жизненном мире" приводит ее к двум фундаментальным достижениям в сравнении с феноменологией. Во-первых, окончательная онтологизация экзистенции, которая находит свое выражение в феномене понимания (Verstehen), выводит философскую рефлексию на более глубинный, первоначальный уровень анализа человеческого бытия, и, таким образом, преодолеваются остатки зависимости феноменологии Гуссерля от объектно-субъектного подхода к этому анализу. Во-вторых, знаменитая феноменологическая редукция как философский акт, выводящий на чистое априори сознания, теряет в виду онтологической укорененности Verstehen свое значение как усилие по установлению определенной дистанции эпистемологического смысла и, в таком случае, усилие по забвению этой первоначальной укорененности понимания.

В четвертом параграфе "Русская идеалистическая философия об обыденном сознании" отмечается своеобразный и оригинальный подход русской идеалистической философии к анализу обыденного сознания. Оригинальность заключается прежде всего в том, что, следуя по многим вопросам в русле платоновского понимания, она усиливает элемент самодостаточности обыденного сознания, подчеркивает не только его генетическую самостоятельность, но и зависимость от него специализированных форм сознания, фундаментальность тесного взаимодействия этих состояний сознания, которая обусловлена обыденной жизнедеятельностью субъекта.

Анализ русской идеалистической философии приводит к выделению следующих антиномий обыденного сознания: обыденное сознание как жизнь, как реальный природный процесс человеческой экзистенции, и обыденное сознание как ностальгия по сверхприродному, неземному, целому и законченному. Только в динамической напряженности этих двух позиций – обеспечение процесса природной жизнедеятельности и тоска по сверхжизни (точнее – над-жизни) – может осуществиться обычное (обыденное) сознание. Объемля эти крайние позиции, включая их в себя, обыденное сознание в тоже время выступает их символом, их тайнописью на страницах бытия. Обыденное сознание обладает и инструментом своей антиномичности, ее стержнем в форме "здравого смысла". Этот термин синкретично заключает в себе два уровня действительности: реальный и ирреальный, природный и социальный, материальный и идеальный, экзотерический и эзотерический. "Здравый", "здоровый", "common" (простой, обычный) – тело, данность, явленность, "смысл", "за-мысел" – тайна, дух. Таким образом, здравый смысл выступает внутренней монодуалистической антиномией обыденного сознания, обуславливая фундаментальность внешней антиномичности этого феномена.

Из обыденного сознания как модуса обеспечения природной жизнедеятельности человека рождается наука, из обыденного сознания как модуса ностальгии по Абсолюту, целому – философия и религия.

Философия в данном случае выступает как разумная явленность религии, ее единственно возможный истинный дискурс.

Таким образом, обыденное сознание в русской идеалистической философии есть не область меонизации, а, напротив, та грань, которая только и способна отделить человека от этой области. Наука, противополагающая себя обыденному сознанию как самодостаточная – несамодостаточному, как раз и "уходит" за эту грань в меонную область. Если же она признает за обыденным сознанием статус самодостаточного, то неизбежно перерастает свои рамки, сливаясь с философией. *Подобные метаморфозы науки телео- и теологичны. Философия* есть иное обыденного сознания, которое становится необходимо с появлением и укреплением науки. Отвергая определение обыденного сознания как критерия научности, русские мыслители выделяют его софийную энергийность как сознания общего, целого (С.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский и др.), что больше партикулярного человека, но равно соборной личности. Кроме того, русская идеалистическая философия предлагает интересную эвристическую трактовку обыденного сознания, которая может послужить реальным философским основанием для создания парадигмы, адекватно описывающей дуализм монического сознания. Эта трактовка исключает как однозначно-негативную оценку обыденного сознания, так и такую его характеристику, которая закрепляет дуализм сознания.

Третья глава "Эпифеноменальность обыденного сознания в современных философских парадигмах" указывает на недопустимость односторонних абсолютизаций онтологических характеристик обыденного сознания, производящихся к тому же на основе его восприятия в качестве эпифеномена.

Первый параграф "Обыденное сознание как отражение повседневности" посвящен анализу и опровержению распространенных попыток понимать обыденное сознание как сознание, встроенное в повседневность. Анализ произведен на основе, прежде всего, критического рассмотрения "понимающей социологии" А. Шюца и его последователей. Беря за основу гуссерлевский концепт "жизненного мира", известный американский социолог А. Шюц предпринимает отчаянную попытку проникнуть в эту феноменологическую "вещь-в-себе". Его программу можно охарактеризовать как стремление приспособить феноменологию Гуссерля к проблемам социальной действительности и увязать феноменологические понятия с социологией М. Вебера. Для преодоления недостаточного научно-теоретического обоснования концепции понимания у Макса Вебера и был задействован Альфредом Шюцем концепт "жизненного мира".

Шюц задействовал гуссерлевский Lebenswelt в попытке разрешения важнейших социологических, и, шире, гуманитарных задач: установить связь научного и ненаучного (в рамках рационального) познания, не только достойно противостоять напору естественнонаучного диктата, но и определить методологическую контрверсию взаимодей-

ствия естественных и общественных наук, найти очевидное основание для синтетического построения социологической теории, которое гармонично и естественно совмещало бы в себе и субъективизм исследователя, и объективизм верифицируемости (научности).

Если повседневность Шюца есть результат "онтологии жизненного мира" (термин самого Шюца), то повседневность современного немецкого философа Б. Вальденфельса можно считать результатом "гносеологии жизненного мира". "Жизненный мир" Гуссерля, по мысли Вальденфельса, оказывается удобным объектом исследования для формирования философии, лишенной абсолютистских претензий, философии "текучего разума", которая, вырываясь из тенет "жизненного мира", остается в него погруженной. С другой стороны, сам "жизненный мир" должен быть подвергнут критической рефлексии с позиции "новой" философии.

Второй параграф "Обыденное сознание как продукт функционирования естественного языка" вскрывает тщетность попыток исследователей обыденного языка через него выйти на аподиктическую достоверность, на очевидность как первоначальную сущность, обладание которой дает возможность построения истинностной теории. Радикальность и настойчивость в апологетике обыденного языка зависит в лингвистических концепциях от степени доверия реальному конкретному языку. Отдавая должное аналитической традиции, необходимости анализа истинно человеческого инструмента познания и общения, нельзя не отметить двусмысленность процесса прояснения языковой сущности средствами самого же языка. Ведь кроме степени доверия современному языку, философу приходится априори решать вопрос о степени тотальности языка, что также влияет на позицию исследователя и обуславливает его выводы. Причем, возникает парадоксальная ситуация, когда самый последовательный тоталитаризм языка в исследованиях философов сам себя и отрицает. За скобки принудительной общеобязательности языка выносится некое усилие исследователя, которое заставляет (тоталитариста-то!) язык быть текучим, многослойным, многосмысленным, в общем, "играющим" (Витгенштейн, Гадамер). Недовольство современным состоянием языковой реальности и стремление выйти за нее, оправдав существование языка более фундаментальной протоязыковой сущностью, имеет четко прорисованные два этапа. На первом речь идет о некой реальности, в пространстве которой синкретично слиты или находятся в устойчивой симметрии слово и дело, значение и смысл, практика и теория, на втором - Слово наделяется креационистскими возможностями. Понятно, что уже первый этап лишает субстанциальности конкретный язык и отводит ему роль слепка, символа протоязыковой матрицы, второй же и совсем выходит за рамки каких-либо рассуждений, связанных с языком.

Третий параграф "Гносеологизация и социологизация обыденного сознания" предлагает оценку отечественной философско-социологической литературы, посвященной проблематике обыденного

сознания и содержит краткий итог первой историко-философской части диссертации. Несмотря на появившееся понимание того, что гуссерлевский концепт "жизненного мира" имеет несомненные точки пересечения с феноменом обыденного сознания, несмотря на то, что возникло понимание связи этого "жизненного мира" с древнегреческой δοξα, марксистско-догматическая инерция сциентизации бытия человека и утверждения ведущей роли научного познания путем умаления роли обыденного сознания продолжает оказывать значительное влияние. Обыденное сознание кажется обреченным пленником двух подходов и связанных с ними двух дискурсивных крайностей: гносеологи последовательны в своих негативных оценках возможностей обыденного сознания, социологи полны восторгов и самых радужных надежд от процесса прагматического поворота наук к обыденности, от метафизических вечных проблем к вопросам злободневным.

Проведенный далеко не полный анализ позволяет, тем не менее, выделить три позиции в отношении природы и характера обыденного сознания. Первую можно определить как строго негативную. В ней обыденное сознание, располагаясь между истиной и бытием, скрывает эту истину в результате большой захваченности бытием или в результате потери первобытия и загипнотизированности искусственным бытием. Более содержателен в отношении исследования обыденного сознания второй подход (умеренно-негативный), признающий за феноменом обыденного сознания определенную ценность. Есть и третий, к сожалению, лишь слабо представленный в рассмотренных философских парадигмах лишь слабо намеченный, но, по нашему мнению, наиболее продуктивный и инновационный подход, закрепляющий за обыденным сознанием весь континуум сознания. Согласно ему, теоретическое сознание возникает как прямое продолжение интенций обыденного сознания к упорядоченности и проясненности и не выходит за рамки последнего. Однако для того, чтобы подобный подход в гносеологической сфере не инициировал полное неприятие теоретизма, а в экзистенциальной – господство тоски и обреченности, необходимо новое видение самой проблемы обыденного сознания, отправной точкой для которого может послужить гуссерлевский концепт "жизненного мира".

Четвертая глава "Обыденное сознание в свете обыденносущностных феноменов" демонстрирует реальную многоликость обыденного сознания, сложность и противоречивость его взаимосвязей с мнением, здравым смыслом и жизненным опытом.

В первом параграфе "Мнение как реализация гносеологических возможностей обыденного сознания" рассматриваются гносеологические возможности обыденного сознания через реабилитацию таких понятий как "мнение" и "предрассудок" и установление их действительных отношений с обыденным сознанием. Традиционно рассматривать проблему мнения в контексте гносеологического противопоставления мнения знанию, как более текучего, неустойчивого, субъективного

знания знанию устойчивому, истинно-объективному. То есть сама проблема "мнение – знание", как проблема полузнания и знания, уже содержит и свое единственно верное решение, и, таким образом, сама же себя и элиминирует. Однако в современном философском дискурсе возникла, на наш взгляд, более адекватная позиция в отношении проблемы мнения, которая пытается дистанцироваться от традиционного в рамках этой проблематики противопоставления объективного и субъективного. Эта позиция предпочитает рассматривать проблему мнения в контексте проблемы понимания, представляя первое условием и основным структурным компонентом второго. Данная позиция оказывается, по нашему мнению, предпочтительней в двух аспектах. Мало того, что она избавляется от объектно-субъектного противопоставления, сам феномен мнения в этой позиции оказывается таковым, что его исследование в контексте нашего подхода к обыденному сознанию представляется более естественным. А именно: мнение оказывается онтологически укорененным феноменом, структурным элементом самого человеческого бытия.

Проблема мнения в контексте проблемы понимания исследуется в основном двумя современными философскими направлениями: герменевтикой и аналитической философией. Первая отдает предпочтение, так сказать, онтологизации и субъективизации проблемы, вторая – лингвинизации и объективизации. Первая ориентируется на ментальные структуры, вторая – на структуры языковые. Диссертация устанавливает, что в обоих случаях (и в герменевтике, и в аналитической философии) ведется поиск некоего априори, глубинной структуры, делающей возможным понимание смысла действий других людей. Найти же чистое априори, независимое ни от психологических, ни от социальных, ни от менталистских, ни от поведенческих структур как некое мнение, или предмнение, онтологически, до любых субъективных попыток, детерминирующее само человеческое бытие, ни философам герменевтического направления, ни философам-аналитикам выявить не удалось и, по нашему стойкому убеждению, не удастся, если они, признавая огромную значимость таких феноменов, как мнение, здравый смысл, обыденный язык, традиция, авторитет, предрассудок, будут игнорировать позитивный смысл исследования и характеристик обыденного сознания в целом. Внимательный и последовательный анализ указанных философских направлений в связи с проблемой мнения продемонстрировал, что само наличие искомого ими априори есть результат существования обыденного сознания. Обыденное сознание выступает основой существования бытия и возможности его понимания, оно является также и основанием научных попыток изучения указанных феноменов.

Второй параграф "Здравый смысл как аксиологический вектор обыденного сознания" посвящен анализу отношений здравого смысла и обыденного сознания. Понимая всю сложность определения самого феномена здравого смысла, его специфических свойств и характери-

стик, функций и границ, нельзя все же согласиться ни с попытками его прямой дискредитации, ни с опосредованным принижением его роли и значения. Здравый смысл есть первый и основной рубеж, который отделяет человека от животного, первый и основной трансформатор животных инстинктов в человеческие отношения. Это не просто сама жизнь, а жизнь, ставшая смысложизнью, человеческой жизнью. Взаимосвязь "здравого смысла" со "смыслом" нельзя представлять в терминах расширения, сужения, ограничения или извращения. Предпочтительней, на наш взгляд, использование понятия "эманация": здравый смысл есть истечение метафизически-мистического "Смысла" и присвоение его человеческой жизнью. Как личностное свойство, здравый смысл зависим от жизненного опыта, как человеческое свойство – он раньше этого опыта и представляет из себя архетипическую память человеческого состояния. Практический характер здравого смысла также может быть принят, если мы практику отнесем к основополагающим и первоначальным атрибутам человека, если в начале было дело, что представляется очень проблематичным. Поэтому вернее будет, если мы не станем закреплять за здравым смыслом регион прежде всего практики. Не менее бесспорным будет и утверждение за ним обеспечения чисто мыслительных операций. Как невозможно на данном этапе отдать предпочтение ни практической, ни теоретической деятельности человека, так и здравый смысл нельзя относить лишь к одной из них. Скорее его место – "золотая середина", его роль – посредническая, он является источником и теории, и практики человека. Особая статья – взаимосвязь здравого смысла и веры. Точка зрения о конфликтном характере связи веры и здравого смысла не выдерживает критики, хотя бы на том основании, что феномен веры имеет не только метафизический, потусторонний аспект, но и посюсторонний, "прикладной" (например, выраженный в терапевтической функции), кроме того, и сам здравый смысл не лишен черт эзотеричности, тайны (как эманация "смысла"). Следует особо указать на необходимую позволительность веры в бессмертие человека, что отнюдь не противоречит существованию здравого смысла, так как эта позволительность обоснована смыслом самой человеческой жизни. И, наконец, еще одна проблема, которая не может быть обойдена молчанием – проблема социальности здравого смысла. Однозначно полагать социальность субстанциальным свойством здравого смысла, на наш взгляд, значит ограничивать действительное содержание этого феномена. Здравый смысл настолько же социален, насколько сам человек представляет из себя как отдельное, так и общественное существо. Он есть единство как индивидуальной, так и общественной человечности.

Третий параграф "Жизненный опыт как праксиологическая значимость обыденного сознания" обосновывает неслиянное единство жизненного опыта и обыденного сознания. В диссертации указывается на то, что жизненный опыт к опыту как таковому относится почти так же, как обыденное сознание к сознанию как таковому. То есть укреп-

ляется момент определенности, устойчивости, адресности, что нельзя отождествлять с ограничением, усреднением, опошлением.

Если попытаться определить маркер феномена жизненного опыта, то он будет тем же, что объединяет данный феномен с обыденным сознанием, мнением, здравым смыслом, это – понятие жизни. Обыденное сознание, мнение, здравый смысл, жизненный опыт объединяет пристальное внимание к жизни, погруженность в нее, захваченность ей, зависимость от нее, острое чувство непосредственной связи с жизненным процессом, его поддержанием и осмыслением. Жизненный опыт – это опыт человеческой временности, разумности, осмысленности и коммуникативности. Гадамер же в своих результирующих выводах эклектично отождествил характеристики жизненного опыта и опыта как такового.

Особая статья – негативность жизненного опыта. На этом настаивает Гадамер, это обосновывается и в большинстве работ современных экзистенциалистов, представителей философии жизни и философской антропологии, посвященных исследованию феномена жизненного опыта. Понятно, что элемент негативности как источник саморазвития опыта необходимо в нем присутствует (и Гегель здесь, конечно, прав), не вызывает сомнения и то, что жизненные трудности, неудачи, ошибки служат сильным импульсом для совершенствования личности, однако делать из этих рассуждений вывод о тотальной негативности жизненного опыта было бы явным преувеличением. Основанием и главным аргументом в определении негативности жизненного опыта служит его определение как опыта человеческой конечности и временности. Однако, как мы уже отмечали, открытость опыта, будучи его субстанциальной характеристикой, позволяет жизненному опыту естественным образом приобщаться к другим видам опыта, которые в конечности человеческого бытия видят не столько негатив, сколько позитив. И перманентная задача философского осмысления жизненного опыта видится в том, чтобы не противополагать ему различные виды опыта, а, напротив, утверждать возможность его расширения и обогащения за счет них.

Пятая глава "Обыденность сознания" посвящена выявлению обыденносущностных экзистенциалов человеческого бытия, конституирующих и фундирующих его обыденное единство.

Первый параграф "Темпоральность обыденного сознания как конституирование собственно человеческого бытия" выявляет феномен времени как самое фундаментальное свойство единства сознания и его обыденности. В философской традиции существует два заслуживающих внимания, но диаметрально-противоположных суждения относительно сущности времени. Время – одна из основных априорных способностей человеческого сознания, и его определение доступно лишь отстраненно-рефлектирующему познанию, доксические же рассуждения ничего не прибавляют к уже наличествующему инстинктивному ощущению, будучи захваченными им. Вторая позиция, на-

против, считает научные попытки выразить суть времени напрасными, так как они неизбежно тавтологичны, повторяя ходы обыденной мысли. Тщетность многовековой научной, в том числе и философской, мысли прояснить проблему времени делают аргументы второй позиции более весомыми. Она подкреплена, прежде всего, фактом презентации языком темпоральных структур (грамматические времена глаголов и причастий, язык реализуется в звуковой речи, протекающей во времени, временная последовательность непосредственно участвует в создании фонологических систем: ею определяется позиционное варьирование фонем, ритм, интонация, паузы и пр.) и невозможностью выйти за них при анализе проблемы времени языком теории.

Следует согласиться с утверждением Хайдеггера о том, что вся западная классическая традиция от Аристотеля до Гегеля представляла из себя образец очевидной погруженности в обыденную экспликацию темпорального мироощущения. Но , по уверениям того же Хайдеггера, обыденность, повседневность (Alltäglichkeit) лишена темпоральной фундаментальности, так как не может действительно быть бытием к смерти, действительно пережить собственную смерть. Где же проявляется эта принудительность несобственного, которая завладела дискурсами всех философов и ученых, пытающихся толковать о времени? В языке, – утверждает Хайдеггер, – в темпоральных характеристиках естественного языка. Мы разучились слышать первоимена, которые обладают другими свойствами, нежели современный язык. Тесный порочный круг из языка и времени может быть разорван в лингвистическом усилии. Но здесь, как и в случае с Гуссерлем, неясны механизмы процесса лингвистического преображения. Насколько философия языка, чисто интеллектуальное усилие по "лингвистическому погружению" может вывести человека в горизонт забытых имен? А Мерло-Понти в конце концов вынужден признать, что феноменология и экзистенциализм, как бы их представители не стремились преодолеть обыденность восприятия времени в своих философских и научных дискурсах, не могут все же добиться желаемого.

Параграф второй "Обыденносущностная природа языка и проговариваемость бытия через обыденное сознание" подтверждает идею параграфа первого о примордиальной связи времени и языка с обыденным сознанием. Главным лингвистическим основанием дихотомии естественный научный язык служит эпистемологическая дихотомия мнение/ знание. Однако простая дихотомия знание / мнение не удовлетворяет целям описания и классификации различных суждений, в которых отражается не только образ мира, но и образ человека. Одним из аргументов языковой дихотомии выступает критерий понятности языка. Считается, что языки различаются по степени эзотеричности-экзотеричности. Эзотеричность научного языка оправдывается поиском единого праязыка. Причем идут по пути поиска того, что объединяет все или большинство языков, но этот путь поиска бесконечен, а потому тупиков. Попытка найти абсолютную эзотеричность через воз-

растание эзотеричности обыденного языка, через его усложнение обречена на неудачу. Другой аргумент реальности языковой дихотомии – это аргумент нетворческого характера обыденного языка, главные источники формирования которого находятся в быту. Но и этот аргумент при более внимательном и детальном к нему отношении не работает. Пример тому – феномен метафоры. Мало того, что сам этот феномен получил философский статус только благодаря обращению философов к обыденному языку, он позволяет еще и по-новому посмотреть на обыденный язык в целом. Долгое время считалось, что метафора, как наиболее употребимый в обыденном языке феномен, осуществляет только функцию передачи эмоций и никакой собственной познавательной значимости не имеет. Пересмотр этой односторонней точки зрения привел к формированию философской концепции, полагающей рождение метафоры творческим актом и характеризующей ее как одно из главных средств развития языка.

В третьем параграфе "Явленность смысла через обыденное сознание" обосновывается мысль о том, что обыденное сознание - сознание смысловое. Неслучайно его самым распространенным синонимом является понятие здравого смысла. Однако сторонники ущербности обыденного сознания считают, что наличие у последнего здравого смысла лишь частичное преимущество, которое имеет и обратную сторону: консерватизм и догматизм обыденного сознания. Трудно с этим не согласиться в частности, но невозможно принять в целом. На наш взгляд, обыденное сознание консервативно настолько, насколько вообще вообще может быть консервативна вещь или явление, занимающее определенную позицию, с той лишь разницей, что обыденное сознание выражает свое намерение свободно, исходя из внутренней интуиции самооправданности и самодостаточности. Обладание смыслом неминуемо приводит к формированию убеждения. Здесь зависимость прямая: чем яснее смысл, тем тверже убеждение, но не наоборот. Апологеты низкоуровневости обыденного сознания, соглашаясь с наличием у него смысла, правда, смысла размытого, непроясненного, не могут объяснить вдруг возникающую убежденную стойкость и неприятие каких-либо, по их мнению, заведомо превосходящих понимание обыденного сознания идей. Догматы обыденного сознания – это те сгустки смысла, которые не позволяют многосмысленность превращать в абсурд. Пространством решения проблемы смысла в последнее время стало пространство решения проблемы связи смысла и парадокса. И если классический вариант абсолютизирует смысл за счет парадокса, то постмодерн впадает в противоположную крайность. Оставаясь вполне в человеческой реальности, последователи постмодерна занимаются саморазрушением, заявляя первичность парадокса. А истина, как это часто бывает, располагается в "золотой середине", в той самой позиции, выдержать которую и не поддаться соблазну абсолютизации крайне сложно. В диссертации проводится мысль об укорененности смысла и парадокса в архитипической ткани обычного человеческого

мышления. Парадокс заключен в той претензии всеобщности, которой мышление, естественно, не обладает. Таким образом, парадокс не является ни препятствием на пути движения смысла, ни точкой "дарения", генезиса смысла, а вместе со смыслом является фундаментальной характеристикой обыденного сознания.

В четвертом параграфе "Рассудок и разум без антиномий" предпринята попытка обосновать ограниченную продуктивность распространенной дихотомии "рассудок - разум", которая латентно приводит к утверждению тотальности разума. Реализуются, в основном, три пути развития отношения между этими категориями, которые обусловливают решение ряда других фундаментальных проблем (рациональности, искусственного интеллекта и пр.). Первый связан с дизъюнктивным подходом и направлен на поиск способов, функций мышления, свидетельствующих о фундаментальном различии рассудка и разума. Два других, напротив, перманентно стремятся преодолеть гносеологическую пропасть между рассудком и разумом. Один из них предлагает, оставаясь в гносеологической области, определенные "скрепы" в виде общих человеческих способностей, наличествующих и в рассудке, и в разуме. Другой, наиболее распространенный, путь опосредования, то есть снятия противоречия между рассудком и разумом в иной, более значимой, чем гносеологическая, области. Если у Канта мы находим попытку снятия противоречия между рассудком и разумом только внешним способом через опосредование, Гегель предпочитает единственно внутренний способ через диалектическое "перерастание" рассудка в разум как следствие самораскрытия Абсолютной Идеи. Марксизм предпринял попытку синтетической переработки кантовского и гегелевского подходов к взаимосвязи рассудка и разума, но в конечном итоге делает акцент на решающей роли опосредующего, то есть внешнего, феномена – практики.

Чем же предопределены границы дальнейшего проникновения в секреты и способности Разума? Единственно, в его обоготворении, в слепой надежде на преодоление конечности, дискретности и партикулярности человеческого бытия через всеобщность разума. Но возникает встречное сомнение: не ведет ли такое принижение человеческого разума к всеобщему нигилизму, к признанию абсурдности, бессмысленности и тупиковости человеческого бытия? Сомнение вполне разумное, если оно будет задействовано не для шантажа и запугивания наступлением меона, небытия, негативности, а для того, чтобы определить действительно человеческие, но не тотальные, претензии на разумность. Человеческий разум един, но не представляет из себя высшую человеческую способность или какую-либо сверхчеловеческую субстанцию. Не разуму дано бесстрашно противостоять небытию Смерти (скорее как раз разум, а не обыденное сознание, как полагает Хайдеггер, бежит своей Смерти в интеллектуальные потуги, призванные обессмертить если не тело, то хотя бы имя), но обыденному сознанию как интегратору истинно человеческих интенций, подчиняющему

разум, волю и чувства целям действительно человеческого бытия. Естественное человеческое намерение быть в обыденном сознании трансформируется и актуализируется в единственно возможный вариант бытия человеческого, а значит бытия временного, осмысленного, разумного, выраженного и понятного.

В шестой главе "Обыденное сознание как целостный феномен" осуществлена попытка описания действительных границ обыденного сознания, в пределах которых оно представляет из себя целостный и развивающийся феномен.

В первом параграфе "Обыденное сознание и ничто" выявляется действительная антиномия обыденного сознания. В диссертации подчеркивается, что единственным образом сознания, оставляющим его открытым и внутреннему, и внешнему описанию является, на наш взгляд, обыденное или обычное сознание, которое, захватывая весь регион сознания, с одной стороны, предполагает и его возможную трансформацию в не-сознание через необычное сознание. Таким образом, появляется возможность универсального описания сознания как самодостаточно-несамодостаточного феномена, закрыто-открытой монады.

Когда речь заходит о парной категории, которая смогла бы помочь установить границы обыденного сознания, то предлагаются разные варианты в зависимости от исследовательской позиции. Гносеологи противопоставляют ему теоретическое или научное сознание, социологи – общественную психологию или идеологию, онтологи – необычное. Под необычным же понимают нечто, выходящее за рамки повседневно-понятого, привычно-нормированного, регулярно происходящего. Однако, на наш взгляд, такая интерпретация необычного страдает большой расплывчатостью и поэтому обладает малой продуктивностью в анализе обыденного сознания. В разряд необычного в данном случае попадают и теоретическая наука, и праздничное мероприятие, и чудесное явление, и творческое вдохновение, и медицинская патология – в общем, все, что требует для своего объяснения компетентных специалистов (эксперта, ученого). Нам представляется, что обыденное сознание менее беспомощно перед лицом необычного, а посему и их отношения гораздо многообразнее. Прежде всего, следует строже подойти к определению необычного с позиций обыденного. По нашему мнению, необычное может быть двух родов: необычное как предел, граница обычного или необычное как отсутствие обычного, что поможет определить "объем" обыденного сознания, описать его приграничную периферию; и необычное как изнанка обыденного, где положительные характеристики превращаются в отрицательные и наоборот, с одной стороны, и необычное как потенциально обычное – определенный опыт измененных состояний сознания, приводящий к расширению границ обыденного сознания – с другой, или необычное как углубление и необычное как расширение обыденного сознания.

Используя традиционную философскую терминологию, первый род необычного можно вполне обоснованно обозначить через ничто, а второй – через иное обыденного сознания. Конструктивным ничто обыденного сознания, его смертью в бытии выступают, по нашему мнению, состояния (уже не сознания), по-разному номинированные в различных системах (просветление, обожествление, атман, нирвана, нагваль (Кастанеда) и т.п.), но имеющих одну общую фундаментальную характеристику – действительный выход за границы обыденного в мир сакрального, тайного, магического (неслучайно, чтобы достичь этого состояния, адепт проходит обряд инициации, который можно уподобить символической смерти, а многие испытания максимально приближены к переживанию реальной смерти).

В диссертации подчеркивается, что получить ничто без наличия обыденного сознания невозможно; обыденное сознание выступает не только преградой, но и элементарным онтологическим основанием своего ничто. Каковы бы ни были причины, побудившие субъекта принять решение о необходимости изменения своего состояния сознания вплоть до его аннигиляции, это решение означает отказ от обычной жизни со всеми ее радостями и горестями, надеждами и свершениями, стремлениями и разочарованиями, непризнание ее самоценности.

Во втором параграфе "Обыденное сознание и иное" обосновывается идея существования феноменов, которые предназначены для того, чтобы обыденное сознание всегда оставалось динамичным и саморазвивающимся. К таким феноменам в диссертации предлагается отнести праздник, карнавал, игру и измененные состояния сознания. Благодаря амбивалентности противоположных обыденному характеристик, карнавальное с ним связано и, таким образом, призвано выполнять в нем определенные функции. Карнавальное представляется в своих двух неразличенных ликах: как часть целого и как катализатор процесса становления целого. Как часть целого, карнавальное проявляется тоже в двух ликах: как амбивалентное обыденному само по себе и как превращенное в обыденном часть его – праздники, используемые в качестве отдыха, сатирическое творчество, в котором автор "ставит себя вне осмеиваемого явления", фамильярно-площадная речь, мат, сленг и жаргон. Такое присвоение обыденным карнавального есть извращение и самого карнавального, и его связи с обыденным, что чревато для последнего превращением его в бытовое. Иное может реализовать себя в для-себя-ином только как целое. Карнавальное сознание не есть карнавал сам по себе, поэтому карнавальное как целое может быть проявлено и в отдельных фрагментах действ, относимых к карнавалу.

Как катализатор процесса становления целого, карнавальное представляется через усвоение обыденным его амбивалентности. Тогда карнавальное сознание не будет временным, не будет лишь частью обыденного, тогда оно сольет свою энергию с энергией обыденности. Высокий смысл иного в том, чтобы представить обыденное сознание

не ставшим тотальным человеческим феноменом, а становящимся целым, законченно-незаконченным процессом утверждения-роста человеческого. Современное отношение к карнавалу может служить определенным барометром, наглядно демонстрирующим состояние дел в человеческом бытии. Почти полное исчезновение праздников, наполненных и сакральным, а не только игровым содержанием, и односторонняя, по преимуществу, эстетическая оценка, тревожный симптом. Собственно и карнавальное сознание можно отнести к измененным, если последние трактовать расширительно. Но если карнавал – есть изнанка обыденного сознания в настоящем, то измененные состояния сознания – есть его изнанка и в настоящем, и в прошлом. И карнавал, и измененные состояния сознания – это возможности расширения обыденного сознания за счет использования опыта, полученного в результате "перешагивания" через определенные пространственно- временные и социальные границы, через различные абсолютизации, которые мы сами, по большей части при диктате разума, создаем для, казалось бы, большей безопасности.

В третьем параграфе "Обыденное сознание и повседневность" анализируются действительные отношения между обыденным сознанием и повседневностью. Обычно повседневностью считают сферу наших каждодневных жизненных интересов, которые привычны до мгновенного узнавания, повторяемы до тошноты, типичны до серости, однообразны до скуки. Повседневность редко воспринимается как место духовной работы. Это чаще суета, материальные заботы или, напротив, расслабление, "выпадение" из более рафинированно-духовных сфер. Обыденное сознание, присущее такой повседневности, также наделяется минимумом позитивных свойств: оно либо потенциальная возможность ("стартовая площадка") более высоких состояний, и тогда повседневность временна, уже заранее тосклива и скучна, либо настолько заполнено сиюминутными меркантильными заботами и интересами, что полностью ангажируется бессмысленной погоней за миражами материального благополучия. В любом случае, человек теряет свое лицо, растворяясь в массе, отчуждается от своей сущности, получая взамен "несобственное"(Хайдеггер). В результате складывается парадоксальная ситуация: повседневность объявляется местом, лишенным высшей человеческой активности, и за это же подвергается осуждению. В диссертации устанавливается, что повседневность не является областью готовых смыслов, не есть типизирующая и нормирующая схема человеческого поведения, а есть область субъективной работы по продуцированию этих смыслов. Повседневность не сфера вторичного, переработанного и рассортированного по полочкам человеческого сырья (а посему уже скучная и неинтересная), а сфера первичной апробации, сфера повышенного риска человеческой экзистенции. И таковой ее делает именно обыденное сознание. Собственно, повседневность есть форма реализации обыденного сознания, обыденное сознание выступает ее сущностью, субстанцией. Обыденное созна-

ние наделяет повседневность чертами консервативности и типичности настолько, насколько консервативна и типична сама человеческая жизнь как жизнь временная, разумная, осмысленная. Причем временная не значит просто конечная и, оттого бессмысленная. Временность жизни – это то, что только и дает ей смысл. Обыденное сознание, в данном случае, есть тот единственный инструмент человеческой жизни, который способен, приблизив любовь и эрос друг к другу, оставить их неслиянными. Именно в неслиянности любви и эроса жизнь получает свой шанс. Именно в этом противоречивом процессе приближения любви и эроса для наполнения жизни содержанием, смыслом, для наиболее адекватного и первоначального ее противостояния со смертью и, в то же время, нетождественности любви и эроса, как пространства самой жизни, и заключается искусство жизни, которым овладевает в постоянном возобновлении обыденное сознание.

Четвертый параграф "Обыденное и теоретическое сознание" раскрывает взаимодействие обыденного и теоретического сознания. Главная причина кризиса человеческой духовности, это признавал и Гуссерль, не в науке самой по себе, а в философской идее науки, которая легитимизировала притязания разума на тотальность познания. В итоге, вместо своей первоначальной роли – быть наиболее прямым и непосредственным выражением обыденного сознания к цельности и законченности – философия подчинила себя науке, которая предложила свой вариант законченной бесконечности в виде методизма познания. Ослабление критичности философии и ее лихорадочные поиски нового (взамен религиозной веры) основания детерминировали "захваченность" философии ее же преломленной через науку идеей. Философия обыденного сознания, как критическая философия об основаниях единства человеческого бытия (граничная функция), осуществляя и критическую саморефлексию (функция усмирения претензий на самодостаточность и выявления своего истинного обыденного положения) может способствовать действительному самоопределению человека через его принадлежность миру обыденного сознания как миру разумному, временному, осмысленно-понятному.

В пятом параграфе "Обыденное сознание и творчество" предпринята попытка выявления действительного места феномена творчества в человеческом бытии. Можно выделить два наиболее распространенных в философском логосе подхода к решению проблемы творчества. Первый – эволюционистский, – считающий проявление творческих способностей человека высшим этапом антропосоциогенеза в целом, итогом человеческой созидающей деятельности, производное усилий разума. Второй (назовем его условно аэволюционистским) относит творчество к истинным истокам человеческой экзистенции, где только и возможна реализация человеческой сущности, которую олицетворяет свобода. В свободе снимаются все противоречия и антиномии, все экзистенциальные и историко-социальные характеристики человека. Творчество оказывается сверхисторичным и сверхрациональным.

Мы же полагаем, что творчество, действительно, двулико, двусоставно и не принадлежит целиком ни к обыденному, ни к необычному, ни к разумному и ни к неразумному, ни к осмысленному и ни к внесмысловому, ни к временному... Творчество есть действительная граница обычного и необычного сознания. Причем в отличие от секса, который является нижней границей обыденного сознания, его дном, творчество представляет собой его верхнюю открытую границу, которая реально может открыться в результате исчерпанности обыденного сознания, когда верхняя и нижняя границы совпадут, и перед человеком возникнет смерть как предел, тупик или как рубеж, переход. Таким образом, философия обыденного сознания как философия творческая признает за человеком не принцип трансцендентности, а принцип неисчерпаемости, и призывает к более спокойной и трезвой оценке реально существующего и происходящего, руководствуясь, по существу, вещими словами Гуссерля: "Назад к самим вещам !".

В заключении диссертации подводятся основные итоги исследования и намечаются направления дальнейшей работы над темой.

Основное содержание диссертации изложено в следующих публикациях:

1. Обыденное сознание и человеческое бытие. - Саратов: Изд-во СГУ, 1996. - 188 с. Монография. (11 п.л.).

2. Обыденное сознание и утопия: онтологические основания взаимодействия // Научно-теоретическое обеспечение профессиональной подготовки студентов педвуза. - Саратов: СГПИ, 1991. - С. 10-12.

3. Онтологический предел духовности // Духовное обновление общества. - Волгоград: ВУИ, 1992. - С. 131-133.

4. Обыденное сознание и идеология // Научно-теоретическое обеспечение профессиональной подготовки студентов педвуза. - Саратов: СГПИ, 1992. - С. 29-31.

5. Идея прогресса в русской философии // 56-я декада науки. - Саратов: СГТУ, 1993. - С. 68-70.

6. Счастливая возможность умереть? // Фигуры Танатоса. - Спб., 1993. - № 3. - С. 12-16.

7. Обыденное сознание и тоталитаризм // Человек, сознание, культура. - Саратов: СГУ, 1993. - С. 49-56.

8. Проблема свободы: варианты решения // Человек. Культура. История. - Саратов, 1993. - С. 113-121.

9. Нужна ли студенту русская философия // Проблемы формирования личности инженера как профессионала-гуманиста: философско-методологический аспект. - Ульяновск: УлПИ, 1993.- С. 78-79.

10. Идея прогресса у В. Соловьева и Н. Лосского // Россия и Европа: философия, культура, современность. - Саратов: СГТУ, 1993. - С. 122-127.

11. Ценностный аспект обыденного сознания и его структура // Общественное сознание и мир человеческих ценностей. - Саратов: СГУ, 1993. - С. 23-36.

12. Гуманистическая антропология: русская религиозная философия и атеистический экзистенциализм // Русская философия: новые решения старых проблем. - Спб: СПбГУ, 1993. - С. 99-101.

13. Обыденное сознание как философская проблема // 57-я декада науки. - Саратов: СГТУ, 1994. - С. 7-11.

14. Что такое обыденное сознание? // научно-теоретическое обеспечение профессиональной подготовки студентов педвуза. - Саратов: СГПИ, 1994. - С. 16-17.

15. Вера и знание в философии И.А. Ильина // XX век и философия. - М., 1994. - С. 123-124.

16. Обыденное сознание - условие единства // Парадигмы философствования. - СПб., 1995. - С. 413-415.

17. Обыденное сознание в средневековой и русской философии // Интеллигенция и либерализм в России. - Саратов, 1995. - С. 8-11.

18. Обыденное и теоретическое сознание и принцип комплементарности // Цивилизация, культура, человек на рубеже XXI века. - Саратов: СГУ, 1995. - С. 102-103.

19. Жизненное пространство в воззрениях русских философов серебряного века (в соавт.) // Жизненное пространство человека и общества. - Саратов: СГУ, 1996. - С. 16-28.

20. Л. Карсавин pro et contra Б. Уильямса (проблема смерти и умирания в произведениях религиозного мыслителя и экзистенциалиста) // Проблемы философии, истории, культуры. - Саратов: СГТУ, 1996. - С. 15-19.

21. Обыденное сознание - спешащее сознание // Рефлексивные процессы. - Саратов: ПАГС, 1996. - С. 24-27.

Белов Владимир Николаевич
ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ: БЫТИЙСТВЕННОСТЬ, ФЕНОМЕНЫ, ЦЕЛОСТНОСТЬ
Автореферат
Ответственный за выпуск доктор философских наук В.Б. Устьянцев

Заказ № 21 Подписано к печати 12.03.97.
Объем 2,5 п.л. Тираж 100 экз.
Издательство Саратовского университета, 410601, Саратов, Университетская, 42.
Типография издательства Саратовского университета, 410071, Саратов, Астраханская, 83.

4264, x/168