1/2012

ISSN 1681-4339

Философия и общество



Величие человека –
в его способности мыслить.
Паскаль

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

PHILOSOPHY AND SOCIETY

Научно-теоретический журнал

Издается с января 1997 г.
Журнал выходит один раз в три месяца

1(65)
2012
Январь, февраль, март

Москва

Учредитель – издательство «Учитель»
Главный редактор И. А. ГОБОЗОВ
Заместитель главного редактора Л. Е. ГРИНИН

Общественный совет редакции:

Водолагин А. В., Грехнев В. С., Губанов Н. И. (Тюмень), Жданко А. В. (Израиль), Комаров В. Д. (Санкт-Петербург), Лартома Ж. П. (Франция), Любутин К. Н. (Екатеринбург), Маслин М. А., Метлов В. И., Москвичев Л. Н., Павленко Ю. В. (Киев), Розов Н. С. (Новосибирск), Семенов Ю. И., Сухов А. Д., Устьянцев В. Б. (Саратов).

Адрес редакции:
119526, Москва, пр-т Вернадского, д. 93,
корп. 1, к. 32.
Тел. (8499) 739-97-78.
E-mail: *arch@gcnet.ru*

© Издательство «Учитель»
© «Философия и общество», 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Теория

ГОБОЗОВ И. А.
Революции или управляемый хаос? 5

РОТЕНФЕЛЬД Ю. А.
Восхождение от рассудка к разуму 26

ОРЛОВ С. В.
Философский материализм в эпоху информационного общества (концепция материи и виртуальная реальность) 42

ГУМНИЦКИЙ Г. Н., ЗЕЛЕНЦОВА М. Г.
Мораль и религия 55

СЕМЕНОВ В. С.
Актуальность ленинских идей и практики строительства социализма 74

ЗАВАЛЬКО Г. А.
Трагическое и комическое в жизни и в искусстве 88

БАЕВА Л. В.
Сохранение культурного наследия как воплощение ценности традиции 109

КИШЛАКОВА Н. М., МАХАМАТОВ Т. М.
Демократический образ жизни в России: специфика и противоречия 119

КОРЫСТОВ Ю. Н.
Мифология и наука как унифицированные модели причинно-следственных связей реального мира 133

АЛИЕВ Н. И., АЛИЕВ Р. Н.
Парадигма синергетического обоснования в медицинской диагностике 138

РЯБУШКИНА Т. М.
Перспектива самопознания и Другой 144

Русская идея

ГОРЕЛОВ А. А.
Русская идея на пути к духовно-социальному единству 162

Рецензии и информация

КРАДИН Н. Н.
Гринин, Л. Е., Коротаев, А. В. Циклы, кризисы, ловушки современной Мир-Системы. Исследование кондратьевских, жюгляровских и вековых циклов, глобальных кризисов, мальтузианских и постмальтузианских ловушек. – М.: ЛИБРОКОМ, 2012 177

ТАЖУРИЗИНА З. А.
Материализм и естествознание. Сухов, А. Д. Материалистическое философствование в русском естествознании XIX–XX веков. – М.: ИФ РАН, 2011 178

Юбилейные поздравления: нашему журналу – 15 лет 183

In memoriam

Философ и общественный деятель Кабисов Рутен Семенович (1927–2011) 187

CONTENTS

Theory: **Gobozov I. A.** Revolution or directed chaos? **Rotenfeld Yu. A.** Ascention from mind to reason. **Orlov S. V.** Philosophical materialism during the epoch of information society (the concepts of matter and virtual reality). **Gumnitsky G. N., Zelentsova M. G.** Moral and religion. **Semyonov V. S.** Urgency of Lenin's ideas and practice of building socialism. **Zavalko G. A.** Tragical and comic in life and art. **Baeva L. V.** Preservation of cultural heritage as the embodiment of tradition' value. **Kishlakova N. M., Makhamatov T. M.** Democratic way of life in Russia: specific character and contradictions. **Korystov Yu. N.** Methology and science as the unified models of cause-effect relationship of the actual world. **Aliev N. I., Aliev R. N.** Paradigm of sinergetic substantiation in medical diagnosis. **Ryabushkina T. M.** Prospects of self-knowledge and Another.

Russian idea: **Gorelov A. A.** Russian idea on the way to spiritual and unity.

Reviews and information: **Kradin N. N.** Grinin L. E., Korotayev A. V. Cycles, Crises, Traps of the Modern World System. Moscow: LIBROCOM, 2012. **Tazhurizina Z. A.** Materialism and natural sciences – Sukhov A. D. Materialistic philosophizing in Russian natural sciences of the 19th – 20th centuries. – Moscow, 2011.

Congratulations: the fifteenth anniversary of our journal.

In memoriam: The philosopher and public figure Kabisov Ruten Semyonovich (1927–2011).

SOMMAIRE

Théorie: **Gobozov I. A.** Les Revolutions ou le chaos dirigé. **Rotenfeld Yu. A.** L'ascension du bon sens ver la raison. **Orlov S. V.** Le materialisme philosophique á l'epoque de la société informatique (Les conception de la matière et la realité virtuelle). **Gumnitzki G. N., Zelentsova M. G.** La morale et la religion. **Semyonov V. S.** Actualité des idées de Lenine et la pratique de la construction du socialisme. **Zavalko G. A.** La tragédie et la comédie dans la vie et dans l'art. **Baeva L. V.** La concervation de l'héritage culturel comme l'incarnation de la valeur de tradition. **Kichlakova N. M., Mahamatov T. M.** L'image démocratique en Russie: la spécifité et les contradiction. **Korystov Yu. N.** La mythologie et la science comme les modèles unifiques des rapports de cause à effet du monde réel. **Aliev N. I., Aliev R. N.** Le paradigme de la preuve synérgetique dans la médicine. **Ryabouchkina T. M.** Les perspectives de la connaissance de soi et L'Autre.

L'Idée russe: **Gorelov A. A.** L'Idée russe sur la voie de l'unité spirituelle et sociale.

Critique et information: **Kradin N. N.** Grinin, L. E., Korotayev A. V. Les cycles, les crises et les pièges du système-monde moderne. Le étude des cycles de Kondratiev, de Juglar et séculaires, des crises mondiales, et les pièges malthusien et post-malthusien. – Moscou: LIBROKOM, 2012. **Tazhu-rizina Z. A.** Le matérialisme et les sciences – Soukhov A. D. Le discours matérialiste dans les sciences russe XIX–XX s. – Moscou, 2011.

Félicitations aux jubilaires: Notre revue est 15 ans.

In memoriam: Le philosophe et le militant publique Kabissov Routen Semyenovitch (1927–2011).

INHALT

Theorie: **Gobosov I. A.** Die Revolution oder das gesteuerte Chaos? **Rotenfeld Y. A.** Der Anfstieg vom Verstand zur Vernunft. **Orlov S. W.** Den philosophische Materialismus in der Epoche der informativen Gesellschaft (die Konzeption der Materie und die virtuelle Realität). **Gumnitzki G. N., Selenzova M. G.** Die Moral und die Religion. **Semjonow W. S.** Die Aktualität der Lenin Ideen und Praxis des Baues des Socialismus. **Sawalko G. A.** Tragisches und Komisches in Leben und Kunst. **Baewa L. W.** Die Erhaltung des kulturellen Erbes als die Verkörperung des Wertes der Tradition. **Kischlakova N. M., Machamatow T. M.** Die demokratische Weise des Lebens in Russland: die Besonderheit und die Widersprüche. **Korystow J. N.** Die Mythologie und die Wissenschaft als die vereinheitlichten Modelle des Kausalzusammenhanges der realen Welt. **Aliev N. I., Aliev P. N.** Das Paradigma der synergetischen Begründing in der medizinischen Diagnostik. **Rjabuschkina T. M.** Die Perspectiven der Selbsterkenntnis und Anderer.

Die russische Idee: **Gorelov A. A.** Die russische Idee auf dem Weg zu der geistigen und sozialen Einigkeit.

Rezensionen und Information: **Kradin N. N.** Grinin L. J., Korotaew A. W. Zyklen, Krisen, Fallen des gegenwärtigen Welt-Systems. Erforschung von Kondratjew, Shügljar- und jahrhundertlangen Zyklen, globaler Krisen, malthusianischer und postmalthusianischer Fallen. – Moskau: LIBROKOM, 2012. **Tashurisina S. A.** Materialismus und die Naturwissenschaft – Suchow A. D. Die materialistische Philosophierung in der russischen Naturwissenschaft XIX–XX Jahrhunderte. – Moskau, 2011.

Die Jubileumgratulationen: unsere Zeitschrift ist 15 Jahre alt.

In memorium: Philosoph und Persönlichkeit des öffentlichen Lebens Kabisow Ruten Semjonowitch (1927–2011).

ТЕОРИЯ

И. А. ГОБОЗОВ

РЕВОЛЮЦИИ ИЛИ УПРАВЛЯЕМЫЙ ХАОС?

В начале XXI в. термин «революция» оказался в центре внимания мировых средств массовой информации. Этим термином («оранжевая революция») сначала обозначили события в Украине, когда в 2004 г. к власти рвалась оппозиция, затем события в Грузии и, наконец, бурные процессы, происходящие в арабском мире. Оказывается, свержение власти в Тунисе, Египте и Ливии есть не что иное, как революции.

Журналистам можно простить, когда они употребляют термин «революция», не задумываясь над его социальным содержанием. Но когда его к месту и не к месту используют обществоведы, то это ничего не дает, кроме путаницы. Между тем термин «революция» относится к числу важнейших категорий социальной философии, и как все категории, она отражает глубинные, объективные, имманентные, необходимые, устойчивые, повторяющиеся связи и отношения объективного мира.

В социальной философии понятие революции используется вместе с понятием эволюции для выяснения направленности развития исторического процесса, то есть для раскрытия сущности общественного прогресса. Правда, в наше время в обществознании, в том числе в социальной философии, общественный прогресс ставится под сомнение, особенно сейчас в связи с перманентным кризисным состоянием социального мира. Но человечество всегда сталкивалось с громадными трудностями, и в конце концов оно их преодолевало и двигалось вперед. Как пишет английский историк Карр, «раз мы откуда-то вышли, то мы куда-то идем. Общество, которое больше не верит в свое будущее развитие, быстро перестает интересоваться своим развитием в прошлом»[1].

[1] Carr, E. H. Qu'est-ce que l'histoire? – Paris, 1988. – P. 198.

Т. М. РЯБУШКИНА

ПЕРСПЕКТИВА САМОПОЗНАНИЯ И ДРУГОЙ

Классическая теория познания исходила из «Я-перспективы»: субъект *сам* устанавливает познавательное отношение к самому себе и к миру. Но чтобы самому установить отношение именно *к самому себе* (называемое *рефлексией*), необходимо *уже* нечто знать о самом себе, поэтому первичное отношение к самому себе нельзя считать установленным самим субъектом. В отношении познания мира позиция автономного субъекта также не выдержала проверки на прочность, столкнувшись с проблемой «вещи в себе»: сознаваемый объект был «разоблачен» в качестве неизбежно *не иного* по отношению к субъекту, а *того же самого, субъективного*. Эти трудности вызвали движение против именуемого «теоретическим сознанием» понимания мира как мира объектов, против субъектно-объектного отношения. Основание познания самого себя и мира стали искать не в доступном для рефлексии Я, а в *ином – Другом.* Такая смена перспектив обещала открытие новых горизонтов самопознания.

Результат оказался прямо противоположным: самопознание лишилось перспективы, возможности развития. Именно с этой трудностью сталкиваются концепции Э. Левинаса, П. Ф. Стросона, Дж. Г. Мида, Ю. Хабермаса как попытки привлечения к самопознанию «перспективы от лица Другого». Ее источник – неявно принимаемая при данном подходе предпосылка о возможности рефлексии (*непосредственной данной* определенности себя самого Другим). Поэтому следует рассмотреть возможность *нерефлексивного* подхода к самопознанию: Я и мир определяются через иное только *опосредованно, в процессе познания* и, следовательно, в «Я-перспективе».

Что же открывается в результате самоистолкования, избегающего самообъективации? По Хайдеггеру, спрашивание о себе са-

Философия и общество, № 1, январь – март 2012 144–161

мом оказывается спрашиванием о бытии. Спрашивающий человек есть *бытие*, в котором «речь идет о самом этом бытии»[1], поэтому он в своем бытии *набрасывает* возможности своего бытия и *понимает* себя всегда из своих возможностей. Но человек не есть какой-то застывший проект самого себя, он является *всеми* своими возможностями, которые он набрасывает перед самим собой и без конца преодолевает. Он находит себя, сталкиваясь с тем, что превосходит эти наброски, что определяется не им самим, но, наоборот, определяет его самого как *бытие* – со своей фактичностью и конечностью. «Наиболее своя возможность» человека, условие самости есть *бытие-к-смерти*.

Заметим, что уже в концепции Хайдеггера появляется трудность «оборачивания самопознания назад», которая, принимая различные обличья, будет и далее сопровождать весь ход мысли в направлении осмысления Я через дистанцирование от всего, что может быть объектом познания, что одновременно составляет сферу субъективного, то есть от всего, мыслимого в рамках отношения «субъект – объект». Поскольку в качестве необходимой для понимания *меры* может выступать только «несобственное» сущее, самопонимание есть *нескончаемое и пустое* «блуждание от одной обыденной вещи к другой»[2]. Понимание же собственной конечности, избегающее все сущее, является *бедным и неразвивающимся* самопониманием. Таким образом, *продвижение* в понимании самого себя, *самопознание* оказывается невозможным и бессмысленным.

Левинас возражает Хайдеггеру: сущее невозможно изолировать от бытия. Обращаясь к бытию, Хайдеггер не уходит от сущего вообще, но оставляет единственным сущим только само Dasein, поскольку для него характерно *понимание* бытия, а отношение с *иным сущим* (этическое отношение) подменяет отношением с *бытием сущего*, являющимся безличным, что дает возможность господствовать над сущим (отношение познания). Тем самым хайдеггеровская онтология по-прежнему остается «эгологией», не может отмежеваться от философии субъекта, который «принимает только то, что сам себе дает»[3].

---

[1] Хайдеггер, М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 12.

[2] Койре, А. Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. – 1999. – № 10 (20). – С. 130.

[3] Деррида, Ж. Насилие и метафизика / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М. – СПб., 2000. – С. 385–386.

По Левинасу, в бытии-к-смерти человек не обретает самого себя, не остается наедине с собой, поскольку смерть есть событие, над которым он не властен. Мое существование не «разомкнуто» мне, не находится в моем распоряжении, им распоряжается *кто-то иной*. Поэтому радикально Иное – это Другой. «То, что властно ускользает от концепции, не есть существование вообще, но существование Другого»[4].

В чем заключается левинасовское понимание самого себя как определяемого Другим? Очевидно, что эта определенность не может быть достоянием сознания. То в нас, что обязано своим существованием «чужому», отличному от нас, всегда отсутствует. Остается попытаться определить самоидентичность через некоторое *отсутствие* в сознании. Первичное ощущение, как возникающее благодаря Иному, не может присутствовать в сознании, но как свершившееся оно принадлежит мне, моему сознанию. Эта двойственность ощущения может быть мыслима без противоречия, если усмотреть, что «первичное ощущение всегда отсутствует, поскольку существует временной промежуток между первичным ощущением и свершившейся интенцией»[5].

Таким образом, у Левинаса моя идентичность самому себе, определяемая Иным, проявляется как сознание *времени.* Я сохраняется, несмотря на все превратности, влияющие на него в качестве объекта, не затрагивая его бытия. «Я – требование неокончательного. *Человеческая "личность" – это сама потребность во времени»*[6]. Время есть моя сущность, но оно не является в полном смысле моим временем. Время интерсубъективно, интерсубъективна и моя сущность.

Однако несмотря на то, что Левинас придает времени столь высокую значимость для понимания самого себя, нельзя спешить с утверждением, будто у него понимание самого себя имеет *будущее*. Понимание самого себя как имеющего отношение к Другому не достигается в потоке времени, но уносится этим потоком: *«…после*

---

[4] Деррида, Ж. Насилие и метафизика. – С. 394.

[5] Полещук, И. Понятие интерсубъективной темпоральности в философии Левинаса / Э. Левинас // Путь к Другому. – СПб., 2006. – С. 27.

[6] Левинас, Э. От существования к существующему / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 58.

осознания есть *после* самого времени»[7]. Поэтому для достижения этого понимания необходимо пройти *в обратном направлении* временную дистанцию, отделяющую меня ощутимого от меня ощущающего. «Сознание – это... поиски утраченного времени»[8]. Определение нашей идентичности предстает для нас событием, уже свершившимся в незапамятные времена. «“Рождение” бытия в постановке вопроса, где находится познающий субъект, отсылает, таким образом, к моменту “до постановки вопроса”»[9]. Осознанное Я – лишь след той изначальной модальности субъективности, которую Левинас выражает словами «иначе, чем быть» и которая как бессознательное играет свою собственную роль «до» мира. Я не могу приблизиться к Иному и тем самым к самому себе.

Отрицая *открытость* Иного мне как Самотождественному, Левинас тем не менее утверждает *возможность* движения Иного мне навстречу. Другой, оставаясь трансцендентным, может открывать себя в *языке*. «Язык является *открытием Другого*, он устанавливает отношение, не сводимое к субъектно-объектному отношению»[10]. Другой не обнаруживает себя, он *выражает* себя. Выражение представляет Другого как *означающего*, то есть полагающего знаки, от которых можно переходить к означаемому ими. При этом Другой сам не является означаемым, он представляет сам себя до всякого знака, так как знак как таковой мог возникнуть только в сообществе означающих. Выражающий себя в языке Другой не представляет себя непосредственно, он сохраняет возможность лгать, однако «ложь и истина уже предполагают абсолютную подлинность лица»[11]. Проявление лица происходит помимо формы, оно постоянно разрушает всякую форму. «Лицо... есть живое присутствие. Лицо говорит. Проявление лица – это уже речь... Речь... представляет собой изначальное отношение к внешнему бытию»[12].

---

[7] Левинас, Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Э. Левинас // Избранное: Трудная свобода. – М., 2004. – С. 300.

[8] Там же. – С. 302.

[9] Он же. По-другому, чем быть, или по ту сторону сущности / Э. Левинас // Путь к Другому. – С. 189.

[10] Он же. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 106.

[11] Там же. – С. 206.

[12] Там же. – С. 100.

Итак, для понимания Другого как Чуждого необходимо отношение дискурса. Это означает, что и понимание самого себя рождается в дискурсе. Не разум создает отношения между Я и Другим, а научение Я Другим создает разум. «Язык... обучает, сообщает мышлению новизну»[13]. Отсюда вытекает занимающая едва ли не главенствующее место в современном философском мышлении *проблематика языка и тела* как выразителей Иного и, следовательно, меня самого, а также *проблематика дискурса*.

Однако последующее развитие этих тем существенным образом отличается от левинасовского понимания. У Левинаса субъективность коренится в *идее бесконечного.* Другой являет нам свое Лицо, но при этом только *отсутствие* Другого есть его присутствие в качестве *другого*, поэтому Лицо есть «то, как нам предстает Другой, *превосходя идею Другого во мне*»[14]. Принимать Другого – это значит *постоянно преодолевать* идею, которую могло иметь о нем мышление, а это как раз и есть – иметь *идею бесконечности*. Уникальность Я основывается на инаковости Другого, которая «не зависит от какого-либо качества, которое отличает его от меня, поскольку подобное различение как раз и полагало бы между нами родовую общность, сводящую инаковость на нет»[15]. Я как определяемое Иным не есть ни продукт биологической жизни, ни продукт истории, ни продукт культуры, поскольку Я и Другой ускользают, если мыслятся причастными к чему-либо, превосходящему их, объединенными в одном понятии.

По Левинасу, Я и Другой избегают родового единства в словесном общении: Другой присутствует в слове, но никогда *не есть Сказанное*. То, что сказано, отделено от Другого непроходимой дистанцией, есть лишь его след. Другой присутствует в слове только до тех пор, пока говорит, пока опровергает все сказанное о нем. Левинас спасает слово как выражение Другого утверждением того, что постоянно умирающее слово постоянно возрождается, и процесс этот *бесконечен*. «Отношение лицом к лицу изначально определяется Левинасом не как отношение двух стоящих друг напротив друга и равных между собой людей. Левинасовское отношение

[13] Левинас, Э. Тотальность и Бесконечное. – С. 221.
[14] Там же. – С. 88.
[15] Там же. – С. 199.

предполагает отношение лицом к лицу у человека, склонившего голову и поднявшего глаза к высоте Бога»[16].

Но это означает, что невозможно достичь понимания Другого и самого себя, которое не сводилось бы к утверждению невозможности понять, объять диалог. Не опаздывающее, а своевременное и имеющее будущее понимание самого себя невозможно – таково заключение Левинаса.

Абсолютно иное в нас недостижимо в силу его бесконечной инаковости – здесь Левинас последователен. Однако в его рассуждения все-таки закрадывается непоследовательность. Ж. Деррида замечает: если присутствие Бога в нас понимать как присутствие-отсутствие, если все, что доступно мне, есть лишь «след Бога», то утверждение «самого присутствия Бога» «полностью готово к тому, чтобы превратиться в атеизм: а если бы Бог оказался *эффектом следа?*»[17].

Отказавшись говорить о бесконечном, Деррида обращает внимание на то, что *не бесконечный* говорящий, с которым мы обычно имеем дело, никогда не присутствует в речи: «тема чистой внутренности речи или “слушания своей речи” в корне опровергается самим “временем”»[18]. Трещина неодновременности проходит через субъективность и мешает ей быть присутствующей. Вследствие темпорализации речь является только как прошедшее, только как *письмо*: если письмо является вторичным, то все же ничто не может предшествовать ему. Субъекты могут быть идентифицированы только через знаки, а поскольку все языковые знаки произвольны и находятся в условном отношении к значению, смысл субъективности постоянно меняется.

М. Франк возражает на это: «Можно и должно признавать зависимость смысла от знака, без того чтобы заходить столь далеко, чтобы интерпретировать эту зависимость как достаточное основание смыслообразования»[19]. В определение знака уже включено то, что он означает нечто, следовательно, утверждение, выводящее это нечто из знака, круговое. Кроме того, без обращения к моменту

---

[16] Деррида, Ж. Насилие и метафизика. – С. 397.

[17] Там же. – С. 398.

[18] Он же. Голос и феномен / Ж. Деррида // «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб., 1999. – С. 114.

[19] Frank, M. Subjekt, Person, Individuum // Die Frage nach dem Subjekt / Hrsg. M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen. – Frankfurt a. M., 1988. – S. 25.

относительного единства-с-самим-собой дифференцирование смысла было бы абсолютно неустановимо, так как «дифференцируемыми могут быть только термины, которые совпадают, по меньшей мере в отношении одного момента значения, так же как только те термины могут быть идентифицированы, которые отличаются друг от друга по меньшей мере одним признаком»[20].

Деррида согласен с Левинасом в том, что без *бесконечного* Другого в качестве основания субъект лишается самоидентичности, его ждет смерть. Философ не считает возможным развивать без опоры на Бога тему Другого и связанные с ней темы языка и тела как способные обогнуть подводные камни классического подхода и дать обоснование самоидентичности.

Однако попытки такого развития предприняты. Их можно найти в иной философской традиции. П. Ф. Стросон защищает тезис о том, что должны существовать *эмпирически* доступные критерии идентификации субъекта опыта во времени. Опыт, как показал Кант, не следует сводить к данным индивидуального сознания, иначе не будут схвачены условия опыта вообще. Эти условия Стросон в отличие от Канта относит к самой реальности. Он спрашивает: «Являясь себе во времени, действительно ли мы являемся себе или мы лишь являемся себе являющимися себе?» Следует остановить свой выбор на первой альтернативе, поскольку вторая есть лишь ее бесполезно усложненный вариант. Но что означает «действительно являться себе»? Здесь мы выходим за границы понимания. Поэтому необходимо отказаться от доктрины, согласно которой пространственно-временная структура опыта отделяет нас от вещей самих по себе и, в частности, от нас самих, и искать основание самоидентификации не в абсолютно ином по отношению к опыту – кантовской «вещи в себе», а в самом опыте. Опыт же представляет нам нас самих как *тела*, существующие в пространстве и времени[21].

Отсюда Стросон делает вывод, что идентифицировать меня может и внешний наблюдатель. Более того, в этом отношении он имеет преимущество передо мною: «над *ним* не довлеет видимость того, что содержания *моего* сознания должны быть связаны вместе

[20] Frank, M. Subjekt, Person, Individuum. – S. 26.
[21] См.: Strawson, P. F. The Bounds of Sense. – London, 1966. – P. 37–39.

как определения явлений единой, простой субстанции»[22]. Источником этой иллюзии, как указывает Стросон, является то, что мы безошибочно употребляем слово «я», приписывая себе некий опыт в настоящем или в воспоминании. В самом деле, когда я испытываю боль, мне не нужно при помощи эмпирического критерия убеждаться в том, что боль испытываю именно я, а не кто-то другой. Мы склонны думать, что имеем знание о себе как идентичном субъекте, не зависящее от эмпирических критериев идентичности. При этом мы смешиваем единство опытов, принадлежащих одному сознанию, с опытом единства сознания и принимаем «я» за сохраняющую тождество с собой нематериальную вещь, тогда как «я» здесь означает не что иное, как сознание вообще или общие условия возможности опыта.

Стросон стремится показать, что *«я» как условие возможности опыта не может быть идентифицировано*. Самосознание не есть сознание, отличное от сознания моих данных опыта, оно состоит именно в приписывании самому себе данных опыта. Поскольку это приписывание есть *условие* возможности опыта с характерной для него возможностью корректирования объективных составляющих, само оно не может быть корректируемым. Отсюда следует, что не существует критерия идентичности субъекта, применяемого к полю внутреннего опыта. Имея в виду *только* сознание, мы не можем отличить свое сознание от других сознаний.

По Стросону, приписывая себе состояния сознания, я не идентифицирую себя, но мое употребление при этом слова «я» свидетельствует о том, что я уже имею представление об отдельном, индивидуальном сознании, то есть что я некоторым образом идентифицировал себя. Идентификация предполагает возможность ошибки и, значит, может быть осуществлена только при помощи эмпирических критериев и в отношении объективных составляющих опыта с их пространственно-временными координатами. Я могу быть идентифицирован только как обладающий телом. Как обладатель и тела, и сознания я есть *личность*[23]. Только идентифицировав личность, можно идентифицировать сознание, а именно –

[22] Strawson, P. F. Kant's Paralogism: Self-Consciousness and the «Outside Observer» / Hrsg. K. Cramer. – Theorie der Subjektivität. Frankfurt a. M., 1987. – S. 218.

[23] См.: Strawson, P. F. Individuals. – London, 1959. – P. 102.

сознание этой личности. «*Одна* личность – *одно* сознание, *та же самая* личность – *то же самое* сознание»[24].

Идентификация личности предполагает наличие Другого, так как *только благодаря Другому мне объективным, подлежащим корректировке образом могут быть приписаны состояния сознания*. «Необходимым условием для того, чтобы кто-то мог приписывать себе... состояния сознания, переживания, является его способность или готовность также приписывать их Другим, которые не есть он сам»[25].

Стросон объясняет возможность различения отдельных сознаний. Однако различать Других между собой и отличать *себя* от Других – не одно и то же. *Я не есть только один из Других.* Стросон отрицает это положение: поскольку невозможно понятие, применяемое в принципе только к одной вещи, мы не можем применить к Я никакого понятия, которое было бы применимо только к нему одному. В результате философ теряет из вида тот уникальный статус, который имеет Я по сравнению с Другими: Я просто отличается от Других теми или иными признаками, является обладателем неповторимого набора свойств. Отсюда следует, что ничего не изменится для меня, если на моем месте, в тех же пространственно-временных координатах, с телом, идентичным моему, с моим же набором психических свойств окажется *Другой.* Но изменение все-таки произойдет: для меня уже не будет ничего существовать, не будет *меня.*

Невозможность осмысления уникальности Я в рамках концепции Стросона неразрывно связана с тем, что он *отрицает индивидуацию Я как условия возможности опыта*. Именно вследствие этого Я оказывается ограниченным заданностью извне, в опыте, выраженном в языке, и тем самым лишенным возможности направлять собственное становление.

Эти замечания перекликаются с критикой позиции Стросона М. Франком, который защищает тезис о том, что в случае с Я теоретико-познавательная перспектива не может быть просто переведена в семантическо-интерсубъективистскую. Франк отмечает, что вопреки акцентированной речи о пространственно-временном ха-

[24] Strawson, P. F. The Bounds of Sense. – P. 169.
[25] Idem. Individuals. – London, 1959. – P. 99.

рактере личности в стросоновской идентификации ее через значения приписанных ей в различные моменты времени предикатов ее временной характер примечательно недооценен. Временность личности состоит не только в том, что она набрасывает себя, приписывая себе те или иные интерсубъективно определенные предикаты. Личность может неконтролируемо сдвигать, закреплять и вновь сдвигать от одного употребления к другому значение предикатов, в свете которых она открывает себя и Других. Это не исключает взаимопонимания партнеров по разговору. Значения предикатов зависят от индивидуальной интерпретации, они *постепенно модифицируются* вместе с постоянно трансформирующейся системой мироистолкования индивидуума. Поскольку наша открытость будущему предполагает непредвиденное изменение семантики предикатов, стросоновский критерий идентичности личности оказывается неприемлемым. Поэтому Франк для осмысления идентичности вводит понятие *индивидуальности*. Ее идентичность требует синтетического принципа единства, который не исключает качественных изменений и прежде всего несет в себе учет возможности *нового* толкования смысловой взаимосвязи. Какой принцип предлагает Франк? Трансформацией значений присущих индивидуальности предикатов руководит *мотив* – основание, которое может определить мое действие только в свете предшествующей интерпретации, открывающей его в качестве основания[26].

Однако разработка *герменевтического* подхода к идентичности, представляемого Франком в противовес *семантическому* подходу Стросона, связана со значительными трудностями. В самом деле, необходимая для идентификации непрерывность между двумя следующими друг за другом во времени стадиями самопонимания индивида не может быть достигнута, если его *мотивы* будут меняться непредвиденным образом, также основываясь только на гипотетических толкованиях. По Франку, остановить бесконечный регресс в понимании самоидентификации можно только признанием изначального необъективирующего знакомства с собственной субъективностью. Однако такое возвращение к «Я-перспективе» не позволяет ответить на вопрос: каким образом исходное *непосред-*

[26] См.: Frank, M. Subjekt, Person, Individuum. – S. 21–28.

ственное самосознание может быть преобразовано в сознание себя как объекта? Франку не удается разомкнуть классический круг рефлексии.

Развитие самопонимания из «он-перспективы» требует не только идентификации собственных предикатов, но и идентификации способов их приписывания. Выявлению подлежит *процесс формирования* представлений индивида о себе самом в «перспективе от лица Другого» и *картина самого себя как итог этого процесса*. Покажем, что такого рода исследования разделяют существенную ограниченность этой «перспективы», состоящую в невозможности осмысления развития самоидентификации.

Мид принимает «перспективу от лица Другого», утверждая, что общественный процесс во временном и логическом планах предшествует сознанию индивида, и мы владеем собой ровно настолько, насколько мы... принимаем регулирование нас самих Другими и на это регулирование реагируем. По Миду, именно *коммуникация, принцип которой состоит в том, что человек в состоянии мысленно оказаться в роли Другого*[27], формирует идентичность индивида. Благодаря принятию в своем языковом поведении роли Другого отдельная личность может контролировать свои собственные реакции, «видеть» себя, быть для себя объектом. Проигрывание реакций Других и своих собственных на те или иные ситуации формирует «внутренний опыт», который постепенно сгущается в понятия о том, в какой роли и каким образом обычно действуют Другие и я сам[28]. Это и есть процесс самоидентификации. Организованная общность или социальная группа, которая сообщает отдельной личности ее цельную идентичность, может быть названа «обобщенный Другой».

Объяснением того, что люди одной социальной группы отличаются друг от друга, у Мида служит различение между *«me»* – объективированной идентичностью Я – и *«I»* – витальным субъектом, в котором спонтанно находят свое выражение чувственные и телесные потребности. *«I»* есть бессознательное и досоциальное Я. Оно не может быть полностью социализировано и поэтому привносит в ситуацию новое и творческое.

---

[27] См.: Mead, G. H. Mind, Self, and Society. – Chicago, 1934. – P. 113.
[28] Ibid. – P. 300.

Спросим: каков *принцип, определяющий наше участие в коммуникации, основанной на принципе «принятия роли Другого»*? Мы взаимно интерпретируем наши действия, принимая происходящее следование тому принципу, что Другой видит себя в моей роли, мыслит из моей перспективы и знает, что я себя вижу в его роли, и он знает, что я знаю, что он это знает, и т. д. Коммуникативное понимание перспектив и ролей сводится к взаимному *ограничению перспектив*, то есть к приспособлению. Коммуникация направляется лишь некой «суммой ожиданий всех», которая есть «обобщенный Другой» и которая, в конце концов, представляет *нормы и ценности* общества, релевантные в определенной ситуации[29]. В результате признания всех претендовавших ранее на фундаментальность идеалов человека ситуативными, зависящими от конкретных социальных условий, всякая коммуникация приравнивается к игре. «Игровая метафора приобретает всеохватный характер, она обнимает событийный мир, сферу мышления (не исключая и научное мышление), отношение человека к миру, социальному окружению и к самому себе», – писал В. Н. Порус[30].

Если Я индивида определяется коммуникацией, а сама коммуникация есть игра, то идентификации нет, есть игра в идентификацию. «Понятие “субъект” становится функциональным. Оно обозначает переменный модус приспособления индивида к окружающей его среде, если угодно, маску, под которой ему по тем или иным причинам удобно появляться среди людей»[31].

Поскольку и в игре остаются соображения интереса, постольку Я все же обладает устойчивостью в качестве «бесперебойной машины желаний»[32], определенной естественно возникающими потребностями. Но исходящее из *«I»* «чувство свободы, инициативы» не может означать свободу в специфически человеческом смысле, поскольку не предполагает возможность *дистанцирования* от детерминант инстинкта[33].

---

[29] См.: Abels, H. Identität. – Wiesbaden, 2006. – S. 264.

[30] Порус, В. Н. Субъект и культура // Страницы: богословие, культура, образование. – 2009. – Т. 13. – Вып. 2. – С. 234.

[31] Там же. – С. 233.

[32] Там же. – С. 235.

[33] См.: Wandschneider, D. Selbstbewusstsein als sich selbst erfuellender Entwurf // Zeitschrift für philosophische Forschung. – 1979. – Bd. 33. – H. 4. – S. 504.

Картина самого себя, полученная от Других, неизбежно фрагментарна, ограничена прошлым и актуально данным. Собственная, внутренняя перспектива, которая могла бы противостоять ситуационной определенности индивида извне, также отсутствует, поскольку не может основываться на слепых инстинктах. Таким образом, Мид приходит к общему для рассматриваемых попыток определения Я через «иное» игнорированию сознательного, претендующего на рациональный характер приближения к самому себе как цели познания. На этот недостаток концепции Мида указывает Х. Абельс: «Не существует никакого плана, следуя которому рефлексивное сознание быстрее или медленнее, лучше или хуже могло бы развиваться»[34].

При всей значимости возможности принятия «перспективы от лица Другого» в самопознании, цель самопознания может быть задана только в «Я-перспективе». Однако вернуться к ней не позволяет трудность самообъективации. Хабермас пытается разрешить дилемму путем «смены парадигм» – *перехода от субъект-центрированного к коммуникативному разуму.* Он не согласен с тем, что полагание человеком целей предоставлено слепым чувственным установкам и предпочтениям. «С “целью” аргументации как таковой мы не можем обращаться столь же произвольно, что и с условными целями того или иного действия; эта цель таким образом сплетена с интерсубъективной жизненной формой владеющих языком и дееспособных субъектов, что по своей собственной воле мы не можем ни поставить ее, ни обойти»[35]. Участники дискуссии не могут отказаться от стремлений к *когнитивной истинности и нормативной правильности* своих высказываний: всякий, кто выдвигает аргументы против признания неустранимости этих стремлений, сам руководствуется ими, если он вообще намерен рассуждать аргументированно.

Если стремления к когнитивной истинности и нормативной правильности не есть *лишь* стремления, то они предполагают истинность *норм*, которыми определяются истинность и правильность. В соответствии с заявленной сменой парадигм эти *нормы*

---

[34] Abels, H. Op. cit. – S. 270.

[35] Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2001. – С. 148.

должны определяться не самим познающим субъектом, а коммуникацией. Употребление языка, включающее критические дискуссии, которые тематизируют нормы и обосновывают их, Хабермас называет дискурсом[36]. *Все* содержания, считает он, сколь бы фундаментальные нормы ими ни затрагивались, нужно поставить в зависимость от соответствующих дискурсов. Предположение, что обоснование норм может быть дано, есть предположение того, что говорящий и слушатель могут прийти к рациональному консенсусу в отношении этих притязаний. Условие достоверности норм – потенциальное согласие *всех*, достигнутое *без какого бы то ни было принуждения*, за исключением того, которое вызвано наилучшими аргументами. Ситуация, в которой такое согласие совершенно реализовано, называется «идеальной речевой ситуацией». Так, «вместо того чтобы предписывать всем остальным в качестве обязательной некую максиму, которую я хотел бы сделать всеобщим законом, я должен предложить свою максиму всем остальным для дискурсивной проверки ее притязания на универсальность»[37]. Таким образом, участники практического дискурса стараются достичь ясности в понимании их *общего* интереса, а не только пытаются установить равновесие между *частными, противоречащими друг другу* интересами.

Кажется, что в утверждении *предвосхищения* идеальной речевой ситуации найден принцип коммуникации, возвышающий ее над чисто природными потребностями и тем самым открывающий перспективы познания человеком самого себя именно как *человека*. Но на каком *основании* именно согласие всех удовлетворяет нашим претензиям на истину и справедливость? Хабермас отклоняет этот вопрос как относящийся к философии субъекта. Ему важно показать, что в своих стремлениях к истине и справедливости, являющихся необходимыми предпосылками коммуникации, мы *действительно* руководствуемся стремлением к согласию всех. Речь идет об *эмпирическом толковании необходимости* предвосхищения идеальной речевой ситуации. Однако нельзя не согласиться с Г. Шнедельбахом, который отмечает в аргументации Хабермаса

[36] См.: Habermas, J. The Theory of Communicative Action. – V. 1. – Boston, 1984. – P. 42, 99, 302.

[37] Хабермас, Ю. Указ. соч. – С. 107.

круг, состоящий в том, что фактическое, необходимое для нормирования фактических попыток коммуникации, само может быть впервые идентифицировано только благодаря этому нормированию[38].

Казалось бы, это возражение Хабермас отводит тем, что в обосновании возможности обоснования норм коммуникации ссылается на *саморефлексивность* коммуникативной практики. Теория дискурса, чтобы избежать трудностей классической рефлексивной теории, не должна представлять структуру дискурса как *бесконечный прогресс* ступеней языка. Дискурс должен быть представлен *одновременно* как процесс коммуникации и метакоммуникации. Дискурсы актуализируются только в языковой коммуникации, каждый раз уже содержащей метакоммуникативные элементы и возможности; они выделяют их и применяют методически к проблеме коммуникации[39]. Поэтому возможность обоснования норм коммуникации изначально встроена в коммуникацию, и ее не нужно привносить туда в качестве дополнительного нормативного содержания.

Как отмечает Л. Нагль, Хабермас заставляет потребности и принцип суждения о них сходиться в некой (уже не отделяющей категориально артикуляцию потребностей и рефлексию о потребностях) теории употребления языка. Однако от судящего категориально не отделенный принцип теряет свою «категорическую» способность быть в распоряжении и остроту, с которой формальная этика связывает свою «возвышенность» и «обязательность»[40].

Подведем итоги «смены парадигм». Вопрос о том, какие нормы коммуникации считать обоснованными, не находит ответа на основании «принципа интерсубъективности». Саморефлексивность коммуникативной практики есть эквивалент классической рефлексии как непосредственного доступа к самому себе: в каждом случае осуществляется ссылка на *непроверяемую непосредственную данность, в результате чего самопонимание оказывается непосред-*

---

[38] См.: Schnädelbach, H. Reflexion und Diskurs. – Frankfurt a. M., 1997. – S. 155.

[39] Ibid. – S. 139, 143.

[40] См.: Nagl, L. Zeigt die Habermassche Kommunikationstheorie einen «Ausweg aus der Subjektphilosophie»? // Die Frage nach dem Subjekt / Hrsg. M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen. – Frankfurt a. M., 1988. – S. 365, 353.

ственно предзаданным, а не достигаемым в процессе познания, имеющим будущее. Если в классической теории субъективности вопрос о нормах подлежал «внутреннему суду» отдельного субъекта как последней инстанции и решался ссылкой на непосредственную данность самого судящего, то теперь при ответе на него ссылаются на непосредственную данность коммуникации.

У Хабермаса интуиция о коммуникации состоит в утверждении предвосхищения идеальной речевой ситуации, которое якобы с необходимостью присуще «лингвистической компетенции» (дотеоретическому «know how») вступающих в коммуникацию индивидов. При этом осмысление *самой языковой компетенции* как результата «*обучения*» коммуникации, поскольку оно должно опираться именно на коммуникацию, сталкивается с проблемой круга: попытки определить те практики, которые начинают нашу историю и культуру, заставляют эти практики отступать все дальше в прошлое до тех пор, пока они не теряются в «изначальных сумерках».

У Н. Лумана иная интуиция о принципе коммуникации: принятая в некоторой социальной системе коммуникация, благодаря которой существует Я, сама определяется тем, что обеспечивает *существование данной системы, ее отличие от окружающей среды и сохранение себя в ней.* Не существует раскрывающей новые перспективы *цели*, которой должна быть подчинена серия набросков системы, а, напротив, *стабильность структуры системы выступает как мера*, по отношению к которой цели или представлению о цели только и разрешено утверждать себя[41]. Круг идентификации вступающих в коммуникацию индивидов замыкается на *самосохранении*, самопонимание обречено на стагнацию.

Итак, декларация о том, что непосредственно близким мне является Другой, а не Я, создает лишь видимость отказа от классической парадигмы *непосредственной данности самого себя*. С принятием этой декларации осознанное самопознание оказывается вечно опаздывающим за *непосредственной* определенностью меня через Другого и, предполагая самообъективацию, лишь удаляет от подлинной самости. Такое самопонимание наследует трудности картезианства: все во мне, что выходит за рамки непосредственно данного мне Другим, становится непознаваемым, запредельным.

[41] См.: Luhmann, N. Zweckbegriff und Systemrationalität. – Frankfurt a. M., 1973. – S. 188.

Выход видится в возвращении к *познанию* самого себя в «Я-перспективе», предполагающему субъектно-объектное отношение при одновременном отрицании *изначального, непосредственного* доступа к самому себе. «Либо философам удастся переосмыслить понятия “субъекта” и “объекта”, сохраняя за ними значимость и ценность (а следовательно, значимость и ценность фундаментальных идеалов науки – истинности и объективности знания), либо философия обречена на вырождение, и конец ее истории не за горами»[42].

Представляется продуктивным следующее изменение в понимании *процесса самообъективации*: если в утверждаемом классической рефлексивной философией *непосредственном* отношении *субъекта к самому себе* есть «собственная перспектива», но нет познания, если в неклассическом утверждении того, что в силу *непосредственного* отношения *Другого ко мне*, для самопознания необходимо выступать *в роли Другого по отношению к самому себе*, потеряна «собственная перспектива» и тоже нет познания, то при нерефлексивном подходе осмысливается именно *познавательное* отношение *к самому себе*, поскольку первоначально *Другой выступает в роли самого субъекта*. При этом *смысл Другого как необходимого условия самообъективации меняется*: Другой есть не что иное, как созданный субъектом *набросок*, который служит для него объектом самопознания, не являясь при этом *им самим*.

Но если субъект видит перед собой Другого в роли *самого себя*, то у него уже есть знание о себе, иначе он не может решить, видит ли он Другого как Себя или как Не-себя. Не влетает ли рефлексивность в окно, когда мы гоним ее в дверь? Этого не происходит, так как на этапе самообъективации субъект *действительно не может отличить* Другого как Себя от Другого как Не-себя. Видеть перед собой Другого как Не-себя *можно* только тогда, когда самообъективация состоялась, поскольку она *обусловливает* видение любого объекта. Видеть перед собой Другого как Себя, напротив, *уже невозможно*, когда самообъективация состоялась. *Другой выступает в роли самого субъекта (неотличим от него самого) только в процессе самообъективации*, который состоит в создании набросков,

[42] Порус, В. Рациональная коммуникация как проблема эпистемологии // Высшее образование в России. – 2008. – № 1. – С. 139.

и именно это делает самообъективацию возможной. Самообъективация есть процесс, предшествующий сознанию объектов, а следовательно, процесс, который начинается на *досознательном* уровне созданием наброска и завершается на уровне сознания появлением себя и Других как предметов познания.

Другие как наброски не есть наброски *ни самого себя, ни иного*, так как для субъекта еще нет ни того ни другого. Но тогда что дает нам основание связывать создание набросков с *само*-объективацией? Субъект может вступить в познавательное отношение с внесубъективным миром, сделать его предметом познания, только если будет иметь перед собою самого себя как познающего, а поскольку перед ним изначально нет не только его самого, но и вообще никаких предметов, то познание может начаться только благодаря опоре на созданный им самим и в силу этого *«данный»* ему первичный объект – набросок, который *тем самым* выступает в роли самого познающего.

Следствием того, что осознание мною мира предметов происходит благодаря «подмене» самого субъекта наброском, являются возникающие в процессе познания сложные отношения сознательного уровня субъективности к досознательному. Рассмотрение этих отношений будет являться развитием изложенной здесь идеи нерефлексивной теории субъективности.

Рутен Семенович был достойным гражданином Республики Южная Осетия, он являлся депутатом первого состава Верховного Совета РЮО, то есть стоял у истоков нашей Республики. Р. С. Кабисов возглавлял Совет старейшин при Президенте Республики, награжден наградами СССР и РЮО, ему присвоено звание «Заслуженный деятель науки Республики Южная Осетия». Проблемы своего народа всегда были ему близки и понятны, свидетельством тому – его работа «О судьбе осетинского языка, культуры и народа в свете исторического прошлого, настоящего и будущего», ставшая своего рода духовным завещанием мыслителя Осетии осетинам.

Светлая память о нем навсегда сохранится в сердцах тех, кто его знал, кому посчастливилось с ним работать и общаться.

А. Д. Габараев,
кандидат философских наук,
заведующий кафедрой философии ЮОГУ,
К. Г. Дзугаев,
кандидат философских наук,
доцент кафедры философии ЮОГУ,
С. А. Хубаева,
доцент кафедры философии ЮОГУ

НАШИ АВТОРЫ

Гобозов Иван Аршакович – доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, академик РАЕН, главный редактор журнала «Философия и общество».

Ротенфельд Юрий Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой политологии и социологии Луганского национального аграрного университета (Украина).

Орлов Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и политологии СПбГУАП.

Гумницкий Григорий Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного архитектурно-строительного университета.

Зеленцова Марина Григорьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного архитектурно-строительного университета.

Семенов Вадим Сергеевич – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Завалько Григорий Алексеевич – доктор философских наук, доцент кафедры философии ГМПИ им. М. М. Ипполитова-Иванова.

Баева Людмила Владимировна – доктор философских наук, доцент, декан факультета социальных коммуникаций, заведующая кафедрой философии Астраханского государственного университета.

Кишлакова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, профессор кафедры философии Финансового университета при Правительстве РФ.

Махаматов Таир Махаматович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Финансового университета при Правительстве РФ.

Корыстов Юрий Николаевич – доктор биологических наук, заведующий лабораторией Института теоретической и экспериментальной биофизики РАН.

Алиев Назир Ихакович – доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин ДГМА.

Алиев Рустам Назирович – соискатель Академии управления МВД России.

Рябушкина Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, Институт философии РАН.

Горелов Анатолий Алексеевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора эволюционной эпистемологии Института философии РАН.

В следующем номере читайте:

Гобозов И. А. – Основной вопрос философии и социальная философия.

Фатенков А. Н. – Диалектическая онтология Г. В. Ф. Гегеля и смысловое поле экзистенциализма.

Орлов В. В., Гриценко В. С. – Постиндустриальное общество и проблема труда.

Агиров А. Х. – Инстинкт и интеллект.