

На наш взгляд, более правы те теоретики, которые прямо заявляют, что «целью педагогического образования студентов в вузе является не просто подготовка конкурентноспособного специалиста, а обеспечение процесса профессионального становления личности будущего учителя... Задачей профессионального образования становится формирование знаний, умений и навыков у выпускников педагогического вуза, развитие способностей ориентироваться на рынке труда (лучше сказать на рынке рабочей силы. – А.К.) в изменяющихся социально-экономических условиях.

В настоящее время образование становится оборонительной формой расходов защищающих «место человека на рынке». Достаточно жесткие требования развивающейся рыночной экономики вызвали к жизни на смену эгалитарным новые модели построения образования [8, с. 6]. Таким образом, педагогическое образование в настоящее время должно не воспитывать всесторонне развитую гармоничную личность учителя, а хорошо выдрессированную интеллектуальную рабочую силу, которая может успешно продать свои «знания, умения и навыки», полученные в результате этой интеллектуальной дрессировки, на рынке. А затем также успешно дрессировать своих учеников для того, чтобы подготовить их к роли винтиков в системе капиталистической мегамашины.

Такой системе образования и не нужно специальное высшее педагогическое образование в старом, советском понимании этого термина, поскольку «стремительное развитие рынка предполагает значительное сокращение цикла программ обучения, что вынуждает интенсифицировать процессы модернизации элементов и содержания обучения» [8, с. 8]. Вот почему президентом России – одной из наиболее «продвинутых» стран СНГ – предложена реформа педагогического образования. «Ее смысл сводится к двум позициям. С одной стороны, предлагается присоединить большинство педагогических вузов к классическим университетам. Это будет означать, что собственно психолого-педагогическая подготовка, умение работать с детьми и т. д. превратятся для новых вузов в задачи

третьего сорта. С другой стороны, президент и готовившие его инициативу правые либералы призывают пополнить школы людьми без педагогического образования. Правда, при этом никто не объяснил, почему профессионально необразованные учителя будут лучше учителей профессионально образованных» [4, с. 77].

Таким образом, подлинное обновление педагогического образования и его спасение заключается (по примеру великих педагогов-новаторов от Я.А. Коменского до Э.В. Ильенкова) в теоретическом разрыве с культуро-исторической парадигмой социального знания, в отказе от концепции информационного общества как теории, объясняющей существующую социальную реальность, и построении новой концепции педагогического образования на основе эколого-футурологической парадигмы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Засыпкин, В.П. Модернизация педагогического образования / В.П. Засыпкин, Г.Е. Зборовский // Социологические исследования. – 2011. – № 2.
2. Кузнецов, А.В. Основные стратегии развития системы образования как духовной сферы информационного общества / А.В. Кузнецов, В.В. Кузнецов // Весті БДПУ. – 2012. – № 2.
3. Изгарская, А.А. Образование в эпоху модернизации с позиций миросистемного подхода / А.А. Изгарская // Философия образования. – 2011. – № 3.
4. Смолин, О.Н. Интеллектуальная катастрофа в России: причина и пути выхода / О.Н. Смолин // Свободная мысль. – 2011. – № 5.
5. Косенко, Т.С. Новая философия образования – ответы на вызовы времени / Т.С. Косенко, Н.В. Наливайко // Философия образования. – 2011. – № 3.
6. Сергеев, Н.К. Педагогическое образование: поиск инновационной модели / Н.К. Сергеев // Педагогика. – 2010. – № 5.
7. Соколов, Е.А. Проблемы интеграции гуманитарного и естественно-научного знания в современном образовании / Е.А. Соколов, Н.Е. Буланкина, А.П. Кондратенко. – М.: Унив. книга, 2008.
8. Островская, С.В. Современные проблемы подготовки студентов в педагогическом вузе / С.В. Островская, В.Д. Лобашев // Наука и школа. – 2010. – № 6.

#### SUMMARY

*The article deals with social and cultural reasons of modern pedagogical education's crisis. This crisis is described in terms of fallen pedagogical education's image and reduction of number higher education pedagogical institutions. The main reason consists in changing orientations of educational system in former soviet republics from accomplishment harmonious and advanced person to qualifying labor power for global market economy.*

Поступила в редакцию 12.10.2012 г.

УДК 141.7

С.А. Азардович,

аспірант кафедри філософії БДПУ

## ФЕНОМЕН САЦІЯЛЬНОЇ ТВОРЧАСЦІ ЯК СПОСІБ АРГАНІЧНОГО БІЦЦЯ ЧАЛАВЕКА

Сучаснае грамадства ў глабальным маштабе перажывае цяжкі сістэмны крызіс, сутнасць якога заключаецца ў нерэлевантнасці

існуючай парадыгмы пазнання грамадства выклікам, з якімі сутыкнуўся свет як узаемазвязанае цэлае. Пануючая логіка развіцця, заснава-

ная на логацэнтрызме і абстрактным рацыяналізме, можа захоўвацца яшчэ некаторы час, але гістарычных перспектыв яна не мае з-за абмежаванасці здольнасці біясферы да рэгенерцыі. Таму здаецца неабходным сацыяльна-філасофскае пераасэнсаванне найбольш фундаментальных паняццяў, адным з якіх з'яўляецца «чалавек».

Мы лічым магчымым прыняць за аксіём наступнае наша сцвярдженне: ацаніць справядлівасць, адэкватнасць той ці іншай грамадскай сістэмы, яе рэлевантнасць у дачыненні да пэўнага гістарычнага часу магчыма толькі ўлічваючы здольнасць або няздольнасць сацыяльнай сістэмы стварыць умовы для станаўлення чалавека як фундаментальнага філасофскага паняцця, якое валодае ўнікальнай сутнасцю.

Абапіраючыся на крытычны аналіз нямецкай класічнай філасофіі, філасофію марксізму і феноменалогіі, можна заключыць, што фундаментальнае, філасофскае значэнне паняцця «чалавек» раскрываецца ў развіцці, пастаянным станаўленні. Там і тады, дзе і калі чалавечы стан у-сабе-быццё або простая наяўная тут і цяпер данасць становіцца для чалавека розумам для сябе, чалавек здабывае сутнасць, сваё для-сябе-быццё. Асновай гегелеўскага ідэалізму і дыялектычнага матэрыялізму ў дачыненні да рэпрэзентацыі паняцця «чалавек» з'яўляецца разуменне свядомай дзейнасці як асноватворнага фактару, які вядзе да ўзнікнення самой сутнасці чалавека. Чалавек «ёсць», прысутнічае тут і цяпер як простая наяўная данасць, але гэта не застылае ў спакоі «ёсць», а пэўная актыўнасць, якая абумоўлена прастай рэчаіснасцю першапачатковай прысутнасці чалавека ў быцці. Як адзначае Г.В.Д. Гегель (далей – Гегель), «рэч ёсць уласціваць толькі ў “адным”, і вызначана яна толькі ў суадносінах з іншымі» [4, с. 64]. Як адзначана ў працы «Феноменалогія духу», рэч ёсць адно, або адзінкаваць, але працэс пераасэнсавання сябе шляхам суаднясення з іншым фарміруе ўласціваць, якія вызначаюцца як «для-сябе-быццё», гэта значыць, так узнікаюць характарыстыкі, якія адрозніваюць чалавека ад рэчы [4, с. 67].

Аднак суб'ект, якім з'яўляецца чалавек, і аб'ект – простая наяўная тут і цяпер данасць, у сацыяльна-анталагічным сэнсе не могуць выступаць як канкуруючыя паняцці, што характэрна для пануючай зараз парадыгмы сацыяльнага пазнання. Калі ў аснове сучаснай метадалогіі навуковага пазнання знаходзіцца аналіз, які супрацьпастаўляе суб'ект аб'екту: першы пазнае, другі пазнаецца, то метадалогія Гегеля заснавана на сінтэзе, дзе ліквідуецца жорсткая апазіцыя суб'ект–аб'ект. Вычлянненне суб'екта шляхам «аднясення» да «зусім іншага» І. Кант называў сінтэзам (верыфікатыўным сінтэзам), дзе гаворка ідзе пра злучэнне суб'екта з аб'ек-

там у рамках існага, або быцця, гэта значыць, што сацыяльна-анталагічная сутнасць чалавека ў такой жа ступені залежыць ад аб'екта, як сутнасць, сэнс аб'екта ад суб'екта [11]. Гэты тэзіс на практыцы можа азначаць толькі адно – чалавек не валадар свету, не гаспадар прыроды, ён непарыўна звязаны з ёй анталагічным ланцугом, разрыў якога азначае пагібель свету.

Пазначаны тэзіс дае нам права сцвярджаць, што сутнасць паняцця «чалавек» не можа знаходзіцца па-за полем быцця, бо яно накладвае на гэту дэфініцыю пэўныя абмежаванні. Нельга выйсці за акрэсленыя межы, не страціўшы фундаментальныя ўласціваць і сутнасць, якія раскрываюць значэнне катэгорыі «чалавек». Як сцвярджаў І. Кант, усякае вызначэнне (тое, што адрознівае чалавека ад пасіўнай рэчы) ужо апырыёры змяшчае «адзінства дзейнасці, якое прыпадобніць розныя ўяўленні пад адно агульнае» [12]. Гэтым агульным для чалавечай дзейнасці становіцца грамадства як арганічнае цэлае.

Такім чынам, фундаментальнае паняцце «чалавек» ёсць вынік пастаяннага станаўлення, якое разгортваецца дзякуючы дзейнасці ў рамках сацыяльнай сістэмы. Гегель падкрэсліваў: «Рух самасвядомасці ў дачыненні да іншага мае падвойнае значэнне – яно ў такой жа меры яго дзеянне, як і дзеянне іншага» [4, с. 100]. Фактычна, грамадская сутнасць чалавека вызначана ўжо самім працэсам станаўлення праз дзейнасць, бо менавіта гэты шлях вядзе да ўтварэння свядомасці і самасвядомасці, што з'яўляецца адным з крытэрыяў вызначэння паняцця «чалавек». Супастаўляючы сябе, сваю самасвядомасць з іншай свабоднай самасвядомасцю, суб'ект набывае дакладна сябе. Гэта сведчыць аб завяршэнні фарміравання індывіда. Значыць, абапіраючыся на гегелеўскую дыялектыку, уяўляецца магчымым сцвярджаць, што грамадства – гэта адна з вызначальных прыкмет паняцця «чалавек». Такім чынам, мы пакідаем за сабой права рэпрэзентаваць грамадства як сацыяльную ўсеагульнасць, што супярэчыць пануючай у глабальнай капіталістычнай сістэме форме інтэрпрэтацыі тэрмінаў «грамадства» і «чалавек». У пануючай сістэме грамадства – гэта сукупнасць індывідаў, якія ўзаемадзейнічаюць па законах капіталістычнай логікі (канкурэнцыя, эфектыўнасць) і імкнуцца рэалізаваць сваё эга любымі сродкамі [8; 12]. Існуючая сацыяльная сістэма імкліва губляе тую сукупнасць грамадскіх каштоўнасцей, якая фарміравалася на працягу стагоддзяў, і зводзіць усе адносіны да прынцыпу рацыянальнасці, што накіроўвае соцыум на прымнажэнне абстрактнага капіталу.

Чалавек сапраўды можа ўтвараць толькі самога сябе. У гэтым крыецца вялікі і фундаментальны сэнс жыцця, што знаходзіцца ва ўзаемасувязі з мовай, нормамаі, звычаямі. Утва-

раць сябе, як меркаваў Гегель, значыць узвысіць індывіда да ўсеагульнай сутнасці духу, але «ўсеагульны дух і раскрываецца ў дзяржаве і грамадстве» [9, с. 287]. Такім чынам, паняцце «грамадства» рэпрэзентуецца намі як арганічная структура, якая ўключае сукупнасць індывідаў на правах ўзаемадзейных і ўзаемазвязаных элементаў. Грамадства не з'яўляецца механічнай сумай атамаў, але выступае як адзіны арганізм і адлюстроўвае сабой усеагульнасць. Сам факт прызнання вынікаў дзейнасці іншым служыць найважнейшым заахвочваючым матывам пераўтваральнай дзейнасці, што само па сабе становіцца найважнейшай умовай станаўлення чалавека як грамадскай істоты. Уласнае існаванне чалавека насамрэч залежыць ад канстытування майго «Я» ў меркаванні «іншага». «Маё «Я», калі так можна сказаць, ёсць вынік думкі «іншага» [10, с. 157]. Таму падзяліць такія паняцці, як «чалавек» і «грамадства», нельга – гэта ўзаемазалежныя дэфініцыі, сэнс якіх раскрываецца толькі як узаемны пераход «чалавек–грамадства», «грамадства–чалавек».

Мы разглядаем паняцце «індывід» як пэўную патэнцыяльнасць, узятую са структуры ўсеагульнага або сацыяльнага быцця, якая ў выніку працягла працэсу разгортвання сваёй патэнцыяльнасці становіцца канкрэтнай рэчаіснасцю або, іншымі словамі, асобай. Асоба – гэта квінтэсэнцыя грамадскай прыроды, якая, дзякуючы творчай дзейнасці праяўляецца ў сутнасці паняцця «чалавек». Індывід, пачынаючы пераўтвараць свет рэчаў, не можа не ўступіць ва ўзаемадзеянне з іншым індывідам, што фарміруе сацыяльную ўзаемасувязь. С.М. Булгакаў адзначаў, што сам факт жыцця асобнага чалавека прадугледжвае не толькі часавую абмежаваную форму яго быцця (жыццё), але і родавую прыналежнасць яго да быцця цэлага, «якая не драбніцца, не падзяляецца на часткі, а толькі пераходзіць з патэнцыяльнасці да актуальнасці ў рознай ступені і з рознай інтэнсіўнасцю» [3, с. 152]. Вынікам актуалізацыі сацыяльнага быцця індывіда становіцца асоба. Пераўтварэнне нечага, што валодае пэўнай магчымасцю, у актуальнае паняцце – «асоба», указвае на пераадоленне чалавекам сваёй абмежаванасці (у пэўным сэнсе і смяротнасці) дзякуючы вынікам сваёй пераўтваральнай дзейнасці, якая магчыма толькі ў рамках грамадства.

Пры аналізе паняцця «пераўтваральная дзейнасць», або «праца», неабходна ўлічваць той факт, што існуюць дзве дыяметральна супрацьлеглыя логікі ў трактоўцы гэтай філасофскай дэфініцыі. К. Маркс адзначаў рэзкую супрацьлегласць буржуазных поглядаў на працу поглядам антычнасці, дзе матэрыяльная вытворчасць (праца), была звязана з рабствам і разглядалася толькі як аснова для жыцця свабоднага грамадзяніна поліса. Старажытныя

пагардліва адносіліся да матэрыяльнай прадукцыйнай працы, бо бачылі ў ёй актыўную творчую і падсобную, руцінную, чыста фізічную частку. Першую лічылі цалкам годнай вольнага чалавека і толькі другую разглядалі як прыгодную толькі для раба [6, с. 518].

Праца як работа абумоўлена выключна «неабходнасцю» і фарміруе цыкл вытворчасці і спажывання, які накіраваны на захаванне жыцця. Гегель адзначаў, што абстрактная неабходнасць выступае як негатыўная, неспасцігнутая ў паняцці ўсеагульнасць, аб якую разбіваецца чалавек. Гэта значыць, што індывід, падпарадкаваны «неабходнасці», губляе здольнасць дзейнічаць свядома як чалавек [3, с. 121].

Творчая ж дзейнасць шанавалася ў выніку яе ўнікальнасці, непаўторнасці, а не дзякуючы колькасным паказчыкам і эфектыўнасці. Марксізм у цэлым справядліва адзначаў важнасць менавіта творчага пачатку ў працы, бо чалавечнасць і духоўныя патрабаванні, як адзначаў А. Грамшы, не могуць рэалізавацца інакш, як у свеце працы і вытворчасці, у вытворчым «стварэнні». Праца як творчасць выступае ўмовай, якая дазваляе рэалізаваць патэнцыял, закладзены ў паняцці «чалавек». Творчасць, такім чынам, ёсць абавязковая ўмова трансфармацыі некаторых першапачатковых уласцівасцей, якія вызначаюцца намі як «індывід», у канкрэтную дзеючую істоту – «асобу». Працэс працы як творчасці павінен захоўваць ўласцівасці перманентнага руху, і не можа быць спынены, бо сама магчымасць захавання наяўнага быцця чалавекам магчыма толькі ў руху, у дзейнасці, у супрацьпастаўленні свайго быцця рэчы. Самому паняццю «творчасць» характэрна, як справядліва адзначаў О. Шпан, пэўная незавершанасць, якая сваімі каранямі ўпіраецца ў здзейсненае раней. Іншымі словамі, творчы працэс чалавека не можа быць спынены, бо гэта азначала б скасаванне сутнасці паняцця «чалавек». О. Шпан ідэалістычна вызначае прыроду творчасці, выводзячы яе з нейкай першапачатковай творчасці, якая ўласціва выключна Боскай прыродзе [13, с. 331].

«Творчасць – гэта спосаб існавання асобы – апошняя ажыццяўляецца толькі ў творчасці, а адсутнасць творчасці азначае адсутнасць асобы» [11, с. 212]. Акт тварэння заўсёды накіраваны на нейкі аб'ект, але сапраўдная сутнасць творчасці ў тым, што яно пераўтварае чалавека ў пэўны суб'ект менавіта з дапамогай творчасці. Яшчэ дакладней, творца робіць сябе творцам, калі стварае нешта. Звяртаючыся да філасофіі Гегеля, заўважым, што ён зразумеў дзейнасць як неабходнае і асноўнае вымярэнне чалавечай сутнасці. Уласна кажучы, без творчай дзейнасці няма самога чалавека. Менавіта па гэтай прычыне Гегель вылучыў у якасці галоўнага сродку фарміравання чалавека творчую дзейнасць, якая

мога ажыццяўляцца ў рамках грамадскага асяроддзя. Такім чынам, паняцце «суб'ект» падкрэслівае працэс творчасці, актыўнасці і руху, дзякуючы якому фарміруецца як чалавек, так і ўсё прадметны свет – грамадская сфера разгортвання чалавечай патэнцыяльнасці. «Чалавек, пагружаны ў свае інтарэсы, яшчэ не свабодны. Пачатак асобы ёсць усеагульнасць» [9, с. 279].

Варта прызнаць пэўную неадкладнасць, якая прысутнічае ў тэорыі дыялектычнага матэрыялізму. Згодна з марксізмам, чалавек і грамадства змяняецца падчас рацыяналізацыі вытворчага працэсу. Як паказаў К. Маркс, праца як работа ёсць форма, якая адчужае чалавека ад сваёй родавай сутнасці, ад працы як творчасці, але пры гэтым праца як работа дыялектычна можа перайсці ў працу як творчасць, што стане сведчаннем якаснага пераўтварэння чалавека са стану «індывід» ў якасць «асоба». Цэнтральная ідэя філасофіі К. Маркса – гэта вызваленне чалавецтва ад працы, што стане адзінай умовай сапраўднай эмансціпацыі чалавека. Сапраўднае валадарства свабоды пачынаецца ўпершыню там, дзе спыняецца праца, абумоўленая патрэбай і знешняй мэтазгоднасцю або неабходнасцю, «свабода пачынаецца па той бок валадарства неабходнасці» [1, с. 134]. Гісторыя XX ст. даказала памылковасць гэтага сцвярджэння: рэалізацыя патэнцыялу чалавека ў выніку прагрэсу навукі і тэхнікі не адбылося. Нам уяўляецца, што быў не ўлічаны момант унутранай волі, выбару самой асобы – здольнасці аддаць перавагу багаццю ўнутранага свету матэрыяльнаму дабрабыту.

Слабасць канцэпцыі К. Маркса заключаецца ў тым, што творчы патэнцыял работніка адкрываецца толькі ў выпадку поўнага задавальнення яго спажывецкіх патрэб пры дапамозе максімальнай тэхнізацыі. Аднак, як заўважае Ж. Бодрыяр, задаволіць жаданне спажывання немагчыма, бо спажыванне вырабляе само сябе пад уплывам жадання. Такім чынам, жаданне спажывання рэдукуе само спажыванне, што і фарміруе сучаснае грамадства. Менавіта жаданне спажывання нівеліравала класавую барацьбу і стала адной з прычын зрошчвання ўсіх груп у адзін клас спажывуца [2, с. 97–98]. Х. Арэнд, крытыкуючы К. Маркса, заўважае, што «“animal laborans” ніколі не траціць свой свабодны ад працы час ні на што, акрамя спажывання, і чым больш яму будзе пакінута часу, тым большымі і небяспечнымі стануць яго жаданні і яго апетыт» [1, с. 171].

Таму канцэпцыю К. Маркса можна дапоўніць катэгорыяй, якая была ўведзена ў навуковы ўжытак Э. Юнгерам – татальнай «мабілізацыя». Гэта паняцце азначае прыкладанне максімальна магчымага ўнутранага намагання для дасягнення пастаўленай мэты. Яе сэнс у тым, каб ператварыць жыццё чалавека ў дзейнасную энергію, але выбар і пераход да татальнай мабілізацыі, якую

правільней інтэрпрэтаваць як адказнасць, застаецца за асобай, за працаўніком. Такая мабілізацыя з'яўляецца самааддачай чалавека сваёй працы, што «напаўняе яго вышэйшай творчай патэнцыяй» [16, с. 413]. Фактычна гэта катэгорыя роўная свабоднаму праяўленню волі.

Абапіраючыся на філасофію Гегеля, адзначым, што «воля ёсць чалавечая душа ў цэлым, што дасягнула ўзроўню свабоднага самавызначэння» [9, с. 309]. Такім чынам, чалавечая істота з дапамогай волі зводзіцца да гарманічнага адзінства свабоды і ўсвядомленай неабходнасці. У цэлым паняцце «воля» інтэрпрэтуецца як сіла розуму, як некаторае творчае самавызначэнне энергіі духу. Гэта сцвярджэнне дае падставу Гегелю праводзіць паралелі паміж уласцівасцямі волі і сутнасцю души. Валявы высілак выводзіць чалавека з замкнёнасці ў-сабе-быцця, далучае яго да аб'ектыўнага духу, гэта значыць з дапамогай волі чалавек стварае сабе свет свабоды, які разумеецца Г.Ф. Гегелем як свет арганізаванай грамадскасці, права, маральнасці і дзяржавы.

Такім чынам, творчасць ёсць прынцып арганізацыі грамадскай сістэмы, заснаванай на свабодзе чалавечай волі, якая выяўляецца ў акце тварэння. Сацыяльная творчасць – гэта спосаб арганічнага быцця чалавека ў грамадскай супольнасці. Творчасць не можа разгортвацца па-за межамі сацыяльнай сістэмы ўжо таму, што першасная дзейнасць чалавека па ўсведамленні навакольнай рэчаіснасці шляхам надання прадметам сэнсу, пэўнага лінгвістычнага гучання (мова) адбываецца толькі ў грамадскай культурнай прасторы.

Мы не ствараем сваё цела і органы, наш знешні выгляд як біялагічны арганізм нам не падуладны. Не мы вызначаем нашыя здольнасці, укладзеныя ў код ДНК. Але не цела вызначае сутнасць паняцця «чалавек», а яго творчая дзейнасць, воля. Так, задаткі свабоды, закладзеныя ў прыроду чалавека, у розных людзей розныя, але «наша, хоць і несвабодная, воля актыўна ўдзельнічае ва ўсіх працэсах. Гэтай свабодай чалавек адрозніваецца ад аўтамата» [15, с. 89]. Такім чынам, воля ёсць абавязковая ўмова для рэалізацыі творчага патэнцыялу чалавека. Ніхто і нішто не можа вызваліць індывіда ад неабходнасці. Задавальненне патрэб аднаго парадку вядзе да з'яўлення патрэб іншага ўзроўню. Толькі ўсвядомлены выбар і валявы высілак вызваляе і дае надзею на рэалізацыю патэнцыялу, закладзенага ў кожным індывідзе ў дзейную сутнасць, якой ёсць асоба.

#### ЛІТАРАТУРА

1. Арэнд, Х. *Vita activa, или о деятельной жизни* / Х. Арэнд; пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина. – СПб.: Алетейя, 2000. – 437 с.
2. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Д. Кралечкина. – М.: Академический проект, 2007. – 335 с.

3. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков // Сочинения. В 2 т. Т. 1 – М.: Наука, 1993 – С. 446.
4. Гегель, Ф.Г. Феноменология духа / Ф.Г. Гегель // Сочинения. Т. 4 / пер. с нем. Г. Шлет. – М.: 1959. – 437 с.
5. Грамши, А. Формирование человека: пер. с ит. / А. Грамши; под ред. К.И. Салимовой. – М.: Педагогика, 1983. – 224 с.
6. Кантор, К.М. Двойная спираль истории: Историософия проективизма. Т.1. Общие проблемы / К.М. Кантор. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 904 с.
7. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы / К. Маркс. – М.: Академический проект, 2010. – 775 с.
8. Поппер, К. Открытое общество и его враги / К. Поппер; пер. с англ. В.Н. Садовский – М.: «Культурная инициатива», 1992.
9. Пушкин, В.Г. Философия Гегеля: абсолютное в человеке / В.Г. Пушкин. – СПб.: Изд-во «Лань», 2000. – 448 с.
10. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций / П. Рикёр. – М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2002. – 622 с.
11. Тульчинский, Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы / Г.Л. Тульчинский [Электронный ресурс]. – Режим доступа/ <http://www.scribd.com/doc/45635647/> – Дата доступа: 12.10.2011.
12. Хайдеггер, М. Кант и проблемы метафизики / М. Хайдеггер; пер. с нем. О.Ф. Никифорова. М.: Изд-во «Логос», 1997. [Электронный ресурс]. – Режим доступа/ [http://www.vixri.ru/d/a\\_filosof/Hajdegger%20M.%20\\_Kant%20i%20problema%20metafiziki.pdf/](http://www.vixri.ru/d/a_filosof/Hajdegger%20M.%20_Kant%20i%20problema%20metafiziki.pdf/) – Дата доступа: 12.10.2012
13. Хайек, Ф.А. Дорога к рабству / А.Ф. фон Хайек; пер. с англ. – М.: Новое издательство, 2005. – 264 с.
14. Шпан, О. Философия истории / О. Шпан; пер. с нем. К.В. Лощевский. – СПб.: Изд-во университетское, 2005. – 485 с.
15. Юнгер, Ф.Г. Совершенство техники. Машина и собственность / Ф.Г. Юнгер; пер. с нем. И.П. Стребловой. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 589 с.
16. Юнгер, Ф.Г. Язык и мышление / Ф.Г. Юнгер. – СПб.: Наука, 2005. – 300 с.
17. Юнгер, Э. Рабочий. Господство и гештальт / Э. Юнгер; пер. с нем. А.В. Михайловского. – СПб.: Наука, 2000. – 537 с.

#### SUMMARY

*Modern society on a global scale is experienced a deep system crisis, the essence of which is in concealed of the lack of existing paradigm of social sciences to the challenges of the world as correlating the whole. The dominating logic of the development, based on logocentrism and an abstract rationalism, may exist for some, but it hasn't got any historic perspectives due to the scantiness of the biosphere ability for regeneration, that is why social philosophical thinking of the most fundamental notions over conceptions, around which the development of common to all mankind knowledge system takes place.*

Паступіў у рэдакцыю 15.04.2013 г.

УДК 141.7:159.922

**П.С. Пятроўскі,**

аспірант Інстытута філасофіі НАН Беларусі

## ГЕШТАЛЬТ ЯК АСНОВА ГРАМАДСКІХ ТРАНСФАРМАЦЫЙ У КАНЦЭПЦЫІ Э. ЮНГЕРА

Творчасць Эрнста Юнгера звяртае на сябе ўвагу як айчынных, так і замежных філосафаў. Гэта звязана з сучаснымі з'явамі, якія пранізвалі нашу рэчаіснасць. Панаванне геданістычнага разумення быцця, нежаданне несці адказнасць за свае дзеянні сучасных людзей, спарадзілі з'яву, якую часта называюць постмадэрнам. Ідэалагі-постмадэрністы ўсхваляюць маральную свабоду, выступаюць за распаўсюджванне ўлады, якая фарміруе грамадства спажывання. Дадзены комплекс працэсаў з'яўляецца прычынай узнікнення грамадства, што жыве ў камфорце і не бачыць тыя вынікі тэхнічнага прагрэсу, якія з'яўляюцца небяспечнымі, ставяць чалавека перад патэнцыяльным знішчэннем. Так, зброя масавага знішчэння, спароджаная грамадствам камфорту, ставіць перад рэчаіснасцю праблему адказнасці ва ўсе кірункі жыцця.

У сувязі з вышэйвыкладзеным уяўляецца мэтазгодным звярнуцца да філасофскай канцэпцыі Э. Юнгера, якога шматлікія, у тым ліку сучасныя нямецкія даследчыкі яго праца Петэр Казлоўскі, лічаць пачынальнікам постмадэрнісцкай філасофіі. Аднак постмадэрнізм Э. Юнгера, як і постмадэрнізм М. Хайдэгера, з'яўляецца спробай крытычнага аналізу і пераадолення праекта мадэрну праз прызму фундаментальнай анталогічнай рэвізіі парадигмы Асветніцтва. Такі экстравагантны крытычны агляд мадэрну

стаў магчымым дзякуючы з'яве кансерватыўнай рэвалюцыі, да якой належалі Э. Юнгер і М. Хайдэггер, і дзе рэакцыя кансерватараў на праект Асветніцтва перастала насіць рэтраградны характар. Новыя кансерватары заклікалі не да рэстаўрацыі дамадэрных адносін, а сталі на пазіцыю пераадолення мадэрну з дапамогай будаўніцтва новай парадигмы. Лозунг Французскай буржуазнай рэвалюцыі «Свабода, Роўнасць, Братэрства» быў прадстаўлены ў трох ідэалогіях мадэрну – лібералізме, сацыялізме і фашызме. Да прыкладу, філосаф-нацыст Георг Меліс, падкрэсліўшы важнасць для фашызму паняцця «братэрства», пісаў: «Французская рэвалюцыя, акрамя ідэі свабоды і роўнасці вылучыла таксама і ідэю братэрства, але ў дачыненні да нявызначанай ідэі чалавецтва. Толькі ў народнай супольнасці дасягаецца сапраўднае братэрства...» [4, с. 131].

Паводле кансерватыўных рэвалюцыянераў, праект мадэрну з яго трыма ідэалогіямі вычарпаў сябе. Лібералізм, сацыялізм і фашызм не могуць адэкватна рэагаваць на нігілістычныя тэндэнцыі ў грамадскім быцці. Як заўважае палітычны Эрнста Юнгера па кансерватыўнай рэвалюцыі, ахвяра нацысцкага тэрору («ночы доўгіх нажоў») 30 чэрвеня 1934 г., Эдгар Юліус Юнг: «У гістарычнай перспектыве мы маем тры формы лібералізму: манчэстарства, якое выліва-