

МИР ЧЕЛОВЕКА: ОТ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ К СОЦИАЛЬНОСТИ

В данной статье показаны сложные пути становления понятия «мир человека» через социально-философскую оппозицию «социальность – индивидуальность», через развитие традиционного гуманизма и трансформацию его в «мир человечества» в эпоху глобализации.

В понятие «мир человека» входит всеактуально и потенциально переживаемое, выстраданное, индивидуально-значимое для человека. Это – интенции, ценности, значения, смыслы, межличностные отношения, детерминированные различными уровнями сознания; это – текущее настоящее, прошедшее прошлое, открытое к протеканию будущее, данные в памяти, эмоциях, душевных импульсах и духовных порывах, всех расположенностях и предрасположенностях, которые конституируют мир из «субъективной спонтанности»; в более общей форме это – целостный континуум субъективной реальности, составляющей достояние и внутреннее богатство личности. Общее множество проявлений мира человека образуют: время и пространство его самости, культура, поведение, язык и общение, производство, потребление, организация хозяйства и труда, техника, брак и семья, образование, чувство жизни и родства, общество, вера, надежда, любовь, тревога, близость, обладание, долг, свобода, игра и искусство, наука, архетипы, смысл жизни, смерть и бессмертие.

Во взаимоотношении «социальность – индивидуальность» в динамике человеческой цивилизации просматривается серия кардинальных поворотов. Во-первых, становление индивидуального и социального – антропогенетическое выплывание человека и общества из биосферы. Во-вторых, поглощение индивидуальности социальностью – продолжительный период от общинной организации неантропа до зависимого субъекта традиционного, античного и средневекового общества. Отличительный характер существования на этой фазе – детерминированность, обуславливаемая засильем внешней регламентации обмена деятельностью (жесткость первичной табуации, последующей светской и религиозной схимы, эсхатологизма, фатализма). В-третьих, автономизация индивидуальности от социальности – эпоха Нового времени.

Фактором, ощутимо подрывавшим монолитность прежних представлений, явились ере-

си – внутрицерковные (учение Иохима Флорского, Амори Бенского, Пьера Вальда, их последователей – амальриканцев, вальденцев и др.), бывшие по духу антиклерикальными, и народные (павликанство, богомилство, «апостольских братьев», дольчинистов, лолардов, табовитов, альбигойцев и т. д.), которых уже не очень занимали вопросы канонизированного святыми текстами устройства мироздания (как мира видимого, так и невидимого) – Престолы, Начала, Архангелы и пр., но которые тяготели к вопросам личной судьбы и спасения человека. Позднее еретики, будучи социальными утопистами, оказывались не в состоянии предложить реальные пути спасения человечества, принимая догматическую формулу «к спасению через веру». Данный факт показателен, если учесть зарождение в рамках официальной своего рода «диссидентской» идеологии, которая, в конечном счете, находя широкую основу для союза с гуманизмом, буквально прорывала узкий горизонт пресловутой доктрины человека как несовершенного, несuverенного божественного подобия и способствовала становлению новой гуманистической концепции человека как высшего, саморазвивающегося существа.

Другой мощной силой, оказавшей заметное влияние на распад традиционной картины мира, был гуманизм. Отцом итальянского гуманизма справедливо считают Ф. Петрарку, который, по выражению Л. Бруни, открыл людям путь к знанию. Уединение сыграло для Петрарки роль своеобразной предпосылки отхода от системы средневекового мышления, позволив ему заложить основы существенно иного мировоззрения. Утвердив впервые в центре исследований не Бога, а человека, Петрарка тем самым занял позицию кардинально отличную от догматически-теологической, определив точку отсчета будущего светского гуманистического направления мышления.

Если творчеством Петрарки знаменуется начало гуманистического движения, то его «но-

вейший» расцвет падает на XX век. В этот период гуманизм обретает новые черты, связанные с изменением социального статуса его проводников и адептов. Происходит увеличение числа лиц с гуманистическим образованием, во многом отличным от традиционного, в связи с чем из идеологии просвещенных одиночек гуманизм превращается в одно из влиятельнейших течений.

Нетрадиционный «проект антропологии» попытался сформулировать М. Фуко. Это такая форма анализа, которая «не была бы ни философией, ни психологией» и принципы и методы которой обуславливались бы лишь «абсолютной исключительностью его объекта, каковым является человек, или точнее – человеческое бытие, *Menschsein*». Новая антропология – «антропология выражения», призванная, по мысли Фуко, «по-новому определить отношение между смыслом и символом, образом и выражением». Она должна была преодолеть концепты «психологического позитивизма», стремящегося «исчерпать все содержание человека редуцирующим понятием *homo natura*». Такая неантропология, по Фуко, может централизоваться на чисто «онтологическом размышлении, важнейшей темой которого берется присутствие в бытии, экзистенция, *Dasein*».

В начале 1960-х гг., по мысли Фуко («Генезис и структура Антропологии Канта»), философия вновь окажется в состоянии мыслить лишь в *пространстве, освобожденном от человека*: «Ницшевское предприятие могло бы быть понято как точка остановки, поставленная наконец разрастанию этого вопрошания о человеке. Смерть Бога – разве не обнаруживает она себя в жесте, вдвойне убийственном, который, кладя конец абсолюту, является в то же время убийцей и самого человека. Поскольку человек – в своей конечности не отделим от бесконечного, отрицанием и, одновременно, провозвестником которого он является. Именно в смерти человека и исполняется смерть Бога».

В работе «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966) М. Фуко пишет: «Человек – это изобретение недавнее»; с изменением «основных установок знания» «человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке». Исследование образования медицинских и психиатрических понятий, в частности нормальности и патологии (безумие), в книгах «Рождение клиники. Археология взгляда медика» и «Безумие и неразумие: история безумия и

классический век» способствовало переосмыслению им проблемы «субъективности» человека: отказавшись от экзистенциалистских подходов «присутствия-в-мире» и «изначального присутствия», а также от марксистской онтологии «отчуждения», Фуко приходит к парадигме собственной «археологии» – выясняющей условие возможности происхождения и существования различных феноменов человеческой культуры.

Рассуждая о ренессансной эпистеме слова и вещи, их подобии, М. Фуко показал, что они тождественны между собой, непосредственно взаимно соотносимы и (в пределе) взаимозаменяемы в виде «слов-символов». Фуко выделил четыре типа «подобия»: пригнанность, соперничество, аналогия и симпатия (5, с. 55-60).

Для М. Фуко симпатия управляет и человеком, попадая к нему в виде некоего воздействия планеты Земля. Она рождается при малейшем контакте (даже если такой контакт связан и со смертью) и приводит в движение все в мире вещи. Симпатия есть импульс, начало подвижности; она связывает вещи видимым внешним движением, вызывая в них движение внутреннее в виде перемещения качеств. Симпатия обладает, по Фуко, «опасной способностью уподоблять, отождествлять вещи, смешивать их, лишая их индивидуальности, делая их, таким образом, чуждыми тем вещам, какими они были» (5, с. 60-61).

Изменяя вещи в направлении тождества, с одной стороны, симпатия, с другой, скомпенсирована ее парной фигурой – антипатией. Антипатия как ангел-хранитель защищает вещь от других вещей, препятствуя их уподоблению, замыкая каждый вид в его стойком отличии и стремлении к самосохранению, чтобы они оставались тем, чем они являются. Таким образом, равновесие симпатии и антипатии обеспечивает тождественность вещей в их сходстве и своеобразной неповторимости, предписывая вещам движение и рассеивание, порождает все формы подобия: пригнанность, соперничество и аналогию.

Подобием образуется и знак. «Знак, – отмечает М. Фуко, – значим в той мере, в какой имеется сходство между ним и тем, на что он указывает (то есть на какое-то подобие)... Знак есть иное сходство, лежащее рядом подобие другого типа, служащее для распознавания первого, но выделяемое в свою очередь с помощью третьего сходства. Каждое сходство получает

примету, но эта примета есть не что иное, как общая форма того же сходства. Таким образом, совокупность отметин накладывает на круг подобий некий второй круг, который полностью, точка за точкой повторял бы первый, если бы не было этого незначительного разрыва, из-за которого знак симпатии заключался в аналогии, знак аналогии – в соперничестве, знак соперничества – в пригнанности, которая в свою очередь требует для своего опознания отметины симпатии...» (5, с. 65).

Согласно М. Фуко в границах западноевропейской культуры XVI-XX вв. правомерно выделять три основные «эпистемы»: «ренессансную» (XVI в.), «классическую» (рационализм XVII-XVIII вв.), «современную» (рубеж XVIII-XIX вв. по наше время). Принципиально новой характеристикой современной эпистемы, по мнению Фуко, является человекоцентрированность. Причем, по гипотезе Фуко, вопрос заключается не столько в том, что на первый план выступила антропологическая проблема обреченного на неизбывный труд и биологически конечного человеческого существа, пронизанного пред-данными ему и автономными от него языковыми структурами, сколько в том, что был сформулирован важнейший вывод: познание мира осуществляет не «чистая» познающая инстанция, а всегда конкретный человек с присутствующими ему культурно обусловленными формами потребностей, телесной организации и языка. Именно вовлечение «повседневной жизни», «труда» и «языка» в познавательное пространство и результировалось, по схеме Фуко, в сформировавшееся представление о человеке как единстве трансцендентального и эмпирического – как о субъекте, и постигающем эмпирические содержания, и осмысливающим их в культурном контексте исторического времени.

В социально-феноменологической концепции А. Щюца и проекте социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана (1966) на основании исследования повседневного жизненного мира была сделана попытка построить модель общества, которая может быть кратко организована как конструирование социальной реальности посредством репрезентаций, производимых в мире повседневности. Повседневность, по А. Щюцу, есть мир самоочевидности, которую каждый разделяет с другими людьми и воспроизводит по привычке в стабильных ситуациях. Повседневность как область предельно широких значений взаимодействует со специализи-

рованными областями, которые являются сферой конечных значений. Вместе они создают обширный «запас знаний», который необходим для воспроизводства общества и который особенно значим во времена социальных трансформаций (4, с. 7-9).

Уверенность в знании общества любому человеку придается повседневным существованием в нем, а также способностью повседневности не специализировать свое знание и представлять его как предельно полную и широкую сферу значений, своего рода символических универсумов. Отсюда «социальное конструирование реальности» – это процессы, с помощью которых любая система «знания» становится социально признанной в качестве «реальности». Так идеология утрачивает сегодня свою всеобщность. На ее место приходит второй после нее фактор расщепления реальности – имагология, то есть создание имиджей.

Менее репрессивная, чем идеология, она «виртуализирует» реальность и заставляет сомневаться в ее существовании. Имагология ослабляет фактор объективизации субъективных значений, релятивизирует их содержание; вытесняет вместе с идеологией и стоящие за ней социальные реальности, в частности повседневность. Сегодня проблематизирована сама социальная реальность, сама витальность, но проблематизирована не наукой, а жизнью. В этом отношении анализ попыток конструирования социальной реальности – актуальная задача социальной философии. Этот анализ применим для стабильных ситуаций. В ситуации «радикального разрыва» с повседневностью социальное конструирование реальности предельно затруднено.

В проекте П. Бергера и Т. Лукмана происходит своеобразная «экспансия» повседневности, которая принимает на себя роль невозможного (так как методологическая установка заключается в равном статусе всех возможных репрезентаций) «естественного центра» репрезентации, относительно которого производится определение социальной реальности и который задает все другие реальности исходя из различия с собой. Иницируемая понятием репрезентации проблема соотношения объективных структур и субъективных практик обретает иное решение при привлечении постструктуралистской концепции полей П. Бурдьё. Посредством введения понятий «поле», «позиция», «габитус» Бурдьё «децентрирует» репрезентации,

освобождая их производство от непосредственной связи с повседневным жизненным миром.

В постмодернистской социологии, в частности М. Маффесоли, следуя инверсионной интерпретации повседневности, снимающей бинарную оппозицию между сакральным и профанным и используя метод «общинной эмпатии», отмечает трансформацию «индивида» в «персону», обладающую полифункциональными характеристиками – «масками», а «группы» или «организации» – в «племя» и «массу». Племя – это микрообщность со свободным членством, интересубъективность, основанная на аффекте, чаще всего спонтанная, рассеянная, неустойчивая консолидация социальности. Их отличительная особенность – «имманентная трансцендентность», т. е. такое состояние, когда социальность трансцендирует своих членов, но сама ничем не трансцендирована. Здесь границы массы и племени настолько неустойчивы и размыты, в силу «постоянного встречного движения» и смены «масок», что сенсуализация, мифологизация и возрождение ценности теории, тела, оргии, зрелища и наслаждения обозначает регрессию архаики и конституирует социальность как повседневность. З. Бауман, с методологических позиций, вообще манифестирует постмодернистскую социологию как комментарий к повседневности.

«Повседневность» представляет собой гиперреальность, которая распознаётся людьми и имеет для них часто означенность в качестве прецедента симулякров (Ж. Бодрийяр). М. Маффесоли характеризует переход к постмодерну как трансформацию «социального» в «социальность». Если первому соответствует общество (Gesellschaft у Ф. Тенниса), «прометеевская» культура и основой социальных связей выступает «механистическая солидарность» Э. Дюркгейма, характеризующаяся инструментализмом, проективностью, рациональностью и телеологием, то постмодерный социальный порядок описывается в терминах «общины» (Gemeinschaft у Тенниса), ценностями «дионисийской» культуры и «органической» (или «органистической») солидарностью с ее замороженностью настоящим, нон-логическим, имморализмом и коммуникацией.

Э. Кассирер отмечал, что обычный мир формируется по тем же биологическим правилам, которые управляют жизнью организмов. Однако в человеческом мире мы находим и новые особенности, которые составляют отличительную

черту человеческой жизни. «Все явления, которые обычно называют условными рефлексами, не только очень далеки, но и прямо противоположны существенным чертам символической мысли человека. Символы в собственном смысле слова нельзя свести только к сигналам. Сигналы и символы принадлежат двум различным универсумам дискурсии: сигнал есть часть мира физического бытия; символ – часть человеческого мира значения. Сигналы – «операторы»; символы – «десигнаторы». Сигналы, даже когда они понимаются и используются как таковые, обладают физическим или субстанциональным бытием; символы же имеют только функциональную значимость» (3, с. 477).

При помощи символов человек открыл для себя качественно новый и пока единственный способ адаптации к окружающей его экологической среде. У него между системой рецепторов и эффекторов есть еще третье звено, которое можно назвать символической системой (3, с. 470). Следовательно, человек, в отличие от всех других земных существ, живет в символическом универсуме. Этот универсум – культура: язык, миф, религия, искусство, т. е. ее различные формы и сферы, для современного человека настолько необходимые, что он уже не в состоянии общаться с миром без них.

Из культуры индивид черпает как из живого источника опыт повседневной жизни, выхватывая как образец опыт жизни исторической личности. «Жизнь исторической личности – это система действий, в рамках которой индивид воспринимает воздействия исторического мира, формируется ими и вновь воздействует на исторический мир. Это и есть область мирских взаимодействий, из чего и вырастает воздействие на индивида, испытывающего воздействия со стороны уже сформировавшегося индивида» (2, с. 141). В этом также и коренится возможность выделения основных событий жизненного пути (биографии). Она складывается в некую систему или взаимосвязь, внутренняя структура которой такова, какой ее делает сам человек, ибо она формируется и определяется направленностью его действий.

Время и пространство в жизни человека, переплетаясь с культурной динамикой, могут проявлять себя в принципиально различных видах пространственного и временного опыта: от самых низших слоев, где пространство характеризуется в виде определенной среды обитания организма, так называемое органическое

пространство, до высших пространственных слоев символического пространства. Как пишет по этому поводу Э. Кассирер: «В подходе к этой спорной проблеме мы оказываемся на грани человеческого и животного миров. С позиций органического пространства, или пространства действия, человек кажется во многих отношениях гораздо более слабым, чем животное. Ребенок вынужден обучаться многим навыкам, которые у животного существуют от рождения. Но этот недостаток у человека компенсируется другим даром, который есть только у него и который не имеет аналогий с чем бы то ни было в органической природе. Не непосредственно, а путем сложных и трудных мыслительных процессов человек приходит к идее абстрактного пространства – как раз она и есть такая идея, которая проясняет человеку путь не только к новому познавательному полю, но и к совершенно новому направлению в его культурной жизни» (3, с. 491-492). Средний пространственный слой проявляет себя как перцептуальное пространство. В нем содержатся разнообразные элементы чувственного опыта: зрительные, тактильные, слуховые и кинетические.

Пространство есть форма «внешнего», а время – «внутреннего опыта» человека. Отсюда, «внутренним опытом» в органическом пространстве существования человека может быть процесс жизненного развертывания в виде «нескончаемого непрерывного потока событий», в котором ничто не повторяется, а прошлое, настоящее и будущее создают некое целое. В физиологическом измерении «внутренней» основой жизни человека могут быть генетическая память и наследование, потому что память включает в себя процесс узнавания и распознавания, а все отпечатанные следы в сознании так или иначе влияют на различные реакции организма в будущем. «Символическая память, – как показывает Э. Кассирер, – процесс, с помощью которого человек не просто повторяет свой прошлый опыт, но и перестраивает его. Воображение становится необходимым элементом подлинного воспоминания» (3, с. 501). Но более ярким примером воображения в жизненном опыте человека, конечно же, является его обращение к будущему как образу и, наконец, «идеалу». Повседневная жизнь человека понимается им более широко, проявляя себя как «осторожность» – способность предвидеть будущие события и подготовиться к будущим нуждам.

Существование человека с другими людьми

ми всегда предполагает взаимодействие символического характера, ибо является не просто событием нашего жизненного пути, но влияет на наше культурное изменение. Первым шагом человека к культуре, противопоставившим себя столкновениям животного мира, был культурный диалог. Человек может создать своеличное, обособленное от других существование только через других. С этим связано определение его места в обществе, в зависимости от которого ему передается и в нем запечатлевается культурное наследие. Чем больше накапливается это наследие и разделяется между наследниками, тем сильнее становится различие между индивидами, выражаемое в системах диалогического общения «я – другой» или «я – ты»: полюса диалогического общения и речи.

Картина мира и способы ее истолкования в культуре различными индивидуальными «я», означая различные переживания и ощущения, экстериоризировались в мифологической модели мира, где описание взаимосвязи основных пространственных и временных координат позволяет определить место человека в образном космосе. Хотя согласно «постмодернистской чувствительности» «мир потерял свой стержень... Мир превратился в хаос» (Ж. Делез и Ф. Гваттари). Для Б. Смарта на смену идеологии «порядка вещей» приходит то, что может быть названо идеологией «беспорядка и разлада» (disorder). Так для С. Лаша и его последователей «социальная реальность» – это «дезорганизованный капитализм». Таким образом, хаотичность пронизывает все уровни бытия – сознание оказывается в этой ситуации не чем иным, как продуктом осмысления хаоса (по В. Варду, результатом «осмысления разбитого мира»).

В вербальной сфере это порождает «невозможный глоссарий» (К. Лемерт), в дискурсивной – формирование неканонических стратегий дискурсивных практик (по Б. Смарту «еретический дискурс»). В результате этого «космического хаоса» – нестабильности текстовой семантики (хаоса значений, хаоса означающих кодов, хаоса цитат и т. п.), по Т. Д'ану, «смысл теперь уже не является вопросом общепризнанной реальности, а скорее эпистемологической и онтологической проблемой изолированного индивидуума в произвольном «фрагментированном мире».

В эпоху глобализации происходит трансформация «мира человека» в «мир человечества». Когда требуется отказаться от сознания

самоисключительности, самооценности собственной автаркии: человек есть эгоистория – и признать неощущаемую нами зависимость от значимого «Другого». Здесь дело заключается не только в интегрированности в различные общности, а в единстве душ, органичной единоподнаправленности. Бесконечный самодialog, невозможная ничтожность индивидуального бытия ради эгосуществования ввергают в ничто, определяемое как самоизолированное бытие для себя. В «мире человечества» «Я» имеет место постольку, поскольку соотносится с «Мы» и «Они». Сегодня осмысление тождественности и конгениальности, понимание того, что «Я» и «Мы», «Я» и «Они» живут в пространстве соотносимости, в горизонте общности, сообщественно: в различных иерархизированных общностях (семья, нация, планета) утверждение нового глобального образа мира, связанного с презумпцией неиерархичности мировых культур, признание самооценности цивилизованного и культурного разнообразия мира резко меняет привычный для повседневного менталитета спектр мировоззрения.

Анализ современного «мира человечества» в эпоху глобализации был бы неполным, если бы мы не упомянули о глобальных проблемах современности. Так как одной из основных черт данных проблем является их динамизм, заключающийся в том, что по мере ослабления остроты той или иной проблемы (противоречия) совместными усилиями государств она может перемещаться на более низкое место среди проблем такой же актуальности и масштаба и даже утратить статус глобальной, уступив свое место в системе этих противоречий какой-либо другой обострившейся проблеме, можно выделить как глобальную проблему современного терроризма. Данное явление проявляет высокую способность адаптации к новым условиям глобальной экономики и международной среды. Одним из проявлений этой адаптации в конце 90-х годов XX в. стал переход от жестко организованных локальных террористических групп к свободно структурированным международным сетям террористических сообществ.

Терроризм представляет собой мотивированное реальными или декларируемыми политическими соображениями, профессионально планируемое насилие, применяемое против небоевых целей. В.Е. Перищев показывает, что основанием классификации терроризма являются стратегические цели, которые преследуют-

ся в деятельности. Он выделяет политический и корыстный терроризм. Корыстный тип терроризма отличается отсутствием идеологической концепции, его цель – достижение наибольшего влияния и богатства. Такие террористы осознают преступный характер своей деятельности и не нуждаются в оправдании. Политический терроризм характеризуется наличием идеологической концепции, оправдывающей применение терроризма. Его целью является переустройство «несовершенного» общества (или недопущение перемен), разработка стратегии и тактики; он пытается воздействовать на широкие слои населения. Убежденность в своей правоте у таких индивидов наиболее близка к вырождению в фанатизм. М. Шелер обозначает это условно *homo degeneratus* («человек вырождающийся»), который содержит многие радикальные моменты, если сравнить его с предшествующей философской традицией: опровергает веру в прогрессивность «человека разумного» и «человека деятельного», отрицает средневековый христианский миф об Адаме, а также «духовную сущность» живого существа с его инстинктивными влечениями» (6, с.148).

В данном антропологическом архетипе нет основы, это тот же «человек природный», «только с испорченной инстинктуальной природой, – подчеркивает П.С. Гуревич. – Здесь тот же культ органики, инстинкта, только отмечается, что человек отделился от собственной природности. Но сложился ли при этом еще один, самостоятельный образ человека? Нам представляется – нет...» (1, с. 100).

«Человек вырождающийся» – это существо, презревшее собственную природную сущность. «По этой концепции человеческая история представляет собой всего лишь неизбежный процесс умирания смертельно раненного вида, получившего смертельное ранение еще при рождении; вида, который уже по самому своему происхождению, во всяком случае, в европейской разновидности «человека разумного» – это какая-то ошибка жизни» (6, с.152).

Сегодня из спорадических актов насилия он превратился в особый вид перманентных вооруженных действий, угрожающих основам социального порядка многих членов мирового сообщества, в прибыльный криминальный бизнес глобального масштаба. Он обладает развитым «рынком труда» (наемники) и капитала (торговля оружием, наркоторговля). Для ограничения современной террористической дея-

тельности, ставшей угрозой человеческому развитию, необходима политическая воля всех членов мирового сообщества. В противном случае будет происходить дальнейшее проникновение транснациональной преступности и терроризма в глобальный социальный организм.

Так как многие из террористов отождествляют себя с «революционерами», одной из проблем современности остается проблема революции. Как когда-то показал И. Кант, концепт революции состоит не в том, как она может вестись в том или ином неизбежно относительном социальном поле, но в том «энтузиазме», с которым она мыслится в абсолютном плане имманенции как проявление бесконечности в здесь-и-сейчас, не содержащее в себе ничего рационального или даже просто разумного. Концепт освобождает имманентность от всех границ, которые еще ставил ей капитал (или же которые она ставила себе сама в форме капитала, представляющего как нечто трансцендентное). В своем качестве концепта и события революция автореференциальна, т. е. обладает самополаганием, которое и постигается через имманентный энтузиазм, а в состоянии вещей и жизненном опыте ничто не может его ослабить, даже разочарования разума. Революция – это настолько абсолютная детерриториализация, что она взывает к новой земле и к новому народу. Абсолютная детерриториализация не обходится без ретерриториализации. Философия ретерриториализируется в концепте. Концепт – это не объект, а территория. И вместо объекта у него – некоторая территория. Именно в этом своем качестве он обладает прошлой, настоящей и будущей формой.

Человек капитализма, как это показали Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое философия?» (1991), – это не Робинзон, а Улисс, хитрый плебей, заурядный средний обитатель больших городов, коренной пролетарий или чужестранец – мигрант, который и начинает бесконечное движение – революцию. Сквозь весь капитализм проходит не один, а два клича, равно ведущие к разочарованию: «Эмигранты всех стран, соединяйтесь... Пролетарии всех стран...». По мысли авторов, именно в утопии – спутнице значительной части Времени человека – осуществляется смычка философии с ее эпохой: будь то европейский капитализм или уже греческий полис. И в том и в другом случае благодаря утопии философия становится политической и доводит до кульминации критику своей эпохи. Слово «утопия» обозначает смычку философии, или концепта, с наличной средой – политическую философию. Анализируя также и иные пересечения философии и «посюстороннего мира», авторы фиксируют: не является ошибкой говорить, что революция происходит «по вине философов» (хотя руководят ею не философы).

Процессы глобализации «мира человечества» и глобальные проблемы взаимосвязаны и представляют собой целостную систему. Решение глобальных проблем и устранение негативных процессов глобализации потребует все большего единения человечества на базе общечеловеческих ценностей.

Список использованной литературы:

1. Гуревич П.С. Философская антропология: опыт систематики // Вопросы философии. 1995. №8.
2. Дильтей В. Категории жизни // Вопросы философии. 1995. №10.
3. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
4. Федотова В.Г. Социальное конструирование приемлемого для жизни общества (к вопросу о методологии) // Вопросы философии. – 2003. – №11.
5. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М., 1977.
6. Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991.