Автор: словарь
19.07.2009 07:17 -

РОМЕРО (Romero) Франсиско (1891—1962) — аргентинский философ персоналистско-антропологической ориентации (считал, что разработал собственную версию интенционализма). Непосредственное влияние на Р. оказали Дильтей, Шелер, Н.Гартман, Гуссерль, Кассирер, Орте-га-и-Гассет, им были восприняты и некоторые идеи неотомизма.

Философию понимал как философскую антропологию, трактуя последнюю как теорию культуры, которая, в свою очередь, понимается как "интерпретация современного мышления". Был близок "философии латиноамериканской сущности", но занимал по отношению к ней "внешнюю" позицию, настаивая на универсалистско-профессиональной природе философского знания. Для Р. всегда была актуальна проблема профессиональной "достаточности" философской культуры (в связи с чем он, в частности, предпринял в 1930—1940-е серию публикаций переводной западно-европейской философской литературы). Родился в Испании, но затем вместе с семьей переехал в Аргентину.

Учился и преподавал в университетах Буэнос-Айреса и Ла Платы (в 1931—1946 — профессор Университета Буэнос-Айреса, в 1936—1946 — профессор Университета Ла Платы). В 1940 совместно с Касо учредил в Буэнос-Айресе Свободный колледж (колехио) высших исследований, ориентированный на развитие национальной философской традиции. Во второй половине 1940-х отказался от сотрудничества с перронистским режимом, ограничившем действие гражданских свобод. Концепция Р. была радикализирована его последователем Э

.Пуксьярелли и в этой трансформации усвоена философами "поколения философии освобождения" (группа, заявившая о себе на Втором национальном конгрессе в Кордове в 1972). Основные программные работы Р.: "Трансценденция и ценность"(1945, статья) и "Теория человека" (1952).

Другие работы: "Современная философия" (1941), "Философия личности" (1944), "О философии в Америке" (1952), "История современной философии" (1959) и др. Видя свою задачу в проработке принципов "новой философии", Р. занял резко критическую позицию по отношению к различного рода натуралистически-позитивистским подходам, заявлял о необходимости изживания самого их духа в философии (ведь "позитивистом можно быть, не зная ни Конта, ни Спенсера"). В этой своей интенции Р. исходил из основных идей

Корна, но сместил акцент с проблемы свободы на проблематику сути человека и его места в современном мире, понимая последний как мир культуры. Основной свой тезис о единстве человека и мира культуры Р. обосновывал через специально разработанную им версию интенционализма. "Потенциальное сознание" субъекта, объективируясь вовне, создает, согласно Р., новую реальность (культуру), вытесняющую изначально наличествовавшую природную реальность. Культура при этом рассматривается: 1) как определенный порядок объективации ценностей и 2) как соотнесенность различных порядков ценностей, конституирующих особые сегменты культуры: религию, искусство, науку, технику, мифологию, философию, право и обычаи, язык.

Каждый последующий субъект исходно овладевает миром, созданным как "объект" предшествующими субъектами. Таким образом, человеческий разум самоопределяется не только в актах собственных объективации, но и в отношении к предшествующим подобным актам.

Только относясь к миру культуры как к своему собственному, индивид начинает собственно самоопределяться через свою способность предвосхищения при последующих восприятиях объектов реальности (культуры) и способность их "переобъективации" в действии. Проблемность его "бытия в мире" определяется, следовательно, тем, что попадает в поле восприятия и насколько он готов с этим "что" справиться (совладать). Такая постановка вопроса вводит, как минимум, два новых тематизма: 1) тезис о необходимости длительного "окультуривания" человека, бытие которого есть непрерывный процесс становления-самоусовершенствования на основе определенных "порядков ценностей" той или иной культуры и ее сегментов; 2) тезис об аккультурации группы людей (как носителей определенных культур, вплоть до национальных) в ходе непосредственных продолжительных контактов между ними.

Мы всегда имеем дело, по Р., лишь с различными "версиями человеческой драмы", закрепленными в конкретных культурах и дискурсах (в частности, историко-философском), которые могут быть интерпретированы различным образом. Историчны (имеют "свою биографию") не только индивиды, но и культуры, находящиеся к тому же во взаимодействии между собой.

Любую культуру, следовательно, нельзя понять как нечто окончательно зафиксированное. Она видится скорее как "поток постоянного происхождения", как "пульсация" соотносимых друг с другом уже состоявшихся объективации ("скрытое давление прошлого") и актуально действующих субъектов, проецирующих себя в будущее. Отсюда развертывание Р.

принципов "новой метафизики", сформулированной и понятой Корном в терминах "философии свободы", как философской антропологии, которая одновременно есть теория культуры, которая, в свою очередь, есть теория современного мышления (интенционирующего взаимодействующие культуры и их сегменты).

Исходная интенциональная деятельность сознания задает тем самым неизбежную двойственность мира и человека через соотносимость природного и культурного, с одной стороны, и через необходимость различения "инвариантного"(человеческого как такового) и объективированного актуально-исторического — с другой. "Любой объект культуры имеет, можно сказать, тело и душу, чувственно воспринимаемую обертку и духовно-психическое содержание. Понять — это схватить в объекте культуры его невидимую значимость через восприятие ее видимой кажимости" (Р.). В соответствии с принципами философской антропологии, Р. видит свою первоочередную задачу в разрешении проблемы "кризиса личности" как базовой для понимания причин и поиска выхода из глобального кризиса современного мира в целом. В основе противоречий, провоцируемых двойственностью (дуальностью) мира, лежит, согласно Р., исходная двойственность (дуальность) человека.

Он "эмпиричен" и "трансценденталeн", "подлинен" (аутентичен) и "мним" одновременно. С одной стороны, он ориентирован на удовлетворение своих необходимых естественных потребностей в конкретных ситуациях своего существования.

С другой — он способен преодолевать свое индивидуальное существование (в этом смысле и свою конечность), обращаясь к постижению истины, выявлению принципов справедливости и т.д. Он одновременно выступает и как психическое существо — индивид, и как существо духовное — личность, т.е. являет собой "два лика бытия". Индивид на уровне "психики" характеризуется, прежде всего, через свою "особость", "неповторимость", "отличность". На этом уровне можно говорить о "первичной интенциональности" (или "прединтенциональности"), т.к. человек слит со "своими обстоятельствами", а его психическая жизнь выступает как "неразрывная последовательность" нерефлектируемых состояний. Однако здесь нет полагания субъекта и объекта, поэтому говорить о них на этом уровне некорректно. Более того, как считает Р., здесь нет достаточных оснований говорить о сознании вообще, т.к. последнее неизбежно предполагает развитое самосознание.

Это уровень так называемой "врожденной психики", служащей для внутренней координации и контроля внешнего поведения индивида. На этом уровне жизнедеятельность "психически" регистрируется, резонирует и первоначально удваивается (потенциально расслаиваясь на "физические" и

"психические" элементы).

На втором же уровне человек в качестве личности вступает в отношение с "универсальными инстанциями и ценностями", способен вступить в область "Духа". Согласно Р., это "высшая", "интенциальная психика", направленная на объективацию человеческой сущности в действии, а через него и в культуре. На этом уровне человек способен "выйти" не только за пределы "природного", но и за пределы "самого себя". Он выступает здесь как носитель "духовного" (рефлективного) сознания, проецирует свои намерения и действия на "объекты" с целью их познания, тем самым, собственно, и полагая их как объекты.

Объективация — это есть восприятие чего-либо как объекта, предстающего перед субъектом в модусе "присутствия". Бытие объектов означает лишь "быть данным субъекту". В свою очередь, субъект конституируется как субъект также в процессах объективации — бытие субъектом означает постижение объектов, он есть в этом смысле "нечто предусмотренное". &quot

;Нельзя говорить о сознании, когда не существует иного, кроме области переживаемых состояний, сознание есть необходимо сознание чего-то". Отсюда "интеллектуалистский тезис" Р.: основополагающей является "интенциональная структура", которая появляется с возникновением взаимного соотношения субъекта и объекта в "первичной связи познавательного восприятия второго первым". Быть субъектом означает, далее, обладать самосознанием — субъект способен рефлектировать не только "мир", но и "себя", а тем самым "себя в мире". Самосознание — "поворот субъекта вокруг себя для возвращения к самому себе". Именно благодаря ему субъект способен "выйти за пределы себя". "Личность есть духовный индивид". Соответственно, утверждает Р., она "есть ни что иное, как комплекс духовных актов в каждом субъекте".

Тогда сознание — субъективный психо-духовный центр личности, природа которого трансцендентальна, определяется объективированной культурой, в которую включен человек. Подлинное человеческое бытие — это культурное бытие, в котором реализуется собственно человеческое в человеке — его сущность.

Однако будучи подвержена воздействию новых объективации, культура изменчиво-исторична. Поэтому, с одной стороны, она трансцендентально определяет

принципы, которым следует сознание, и выкристаллизовывает "чистые ценности" как "пребывающие вне времени", а с другой — носит конкретно-исторический и национальный характер, выражая актуальные ценности нации и эпохи. Действуя в культуре, человек релятивизирует ценности, придает им историчность в процессах их усвоения. &quot

;Ценности, исторически утвержденные и реализованные человеком, образуют ценностные комплексы, которые мы называем благами и которые составляют специфически человеческий мир культуры". Взятая в аспекте "ставшего", культура выступает как "объективная культура" (в нее входит любой результат творчества, автономизировавшийся от своего автора).

Взятая в аспекте "становления", культура выступает, как "культурная жизнь" (действование внутри "ставших объективации"). Культура охватывает, тем самым, любой продукт и любой поведенческий акт человека, если он осмыслен, а в своем инвариантном содержании она есть мир "Духа". По мысли Р., духовность воплощается в эмоциях и воле человека (в их подчиненности разуму), которые направляют субъект к объекту, предопределяют восприятие объектов исключительно субъективно.

Объективация субъективного дает возможность разуму управлять вещами через постановку целей, выбор средств и использование ресурсов языка. Исходный уровень — восприятие предварительно данных культурой объектов как обладающих смыслом. Это "эмпирический" источник разума, передающий ему "значения", дающий возможность раскрыть сущность объекта и на этой основе управлять им.

Следующий уровень — собственная объективация — возникает из действия, реализуемого субъектом. Первый уровень "преддуховной психики" пассивен, эксплицируется Р. как "энергетический элемент" индивидуализации. Второй уровень "духовной психики" активен, на нем сознание формируется как дифференцированная структура с "субъективным психико-духовным центром", в котором, в свою очередь, наличествует "индивидуализирующий центр" самосознания. Фактически, речь на этом уровне идет о формировании "Я", окруженного миром, т.е. "контуром объектов".

На уровне "духовной психики" мир является как "объектное поле", внутри которого "Я" утверждает свое существование и проявляет свою сущность, действуя, направляемый своими практическими интересами.

Противопоставляясь объекту, субъект определяется в нем, проецируясь на объект в "актах своей воли". Таким образом, и внутри культуры субъект оказывается "двойственным" — пассивноактивным в зависимости от уровня (вертикали) действования. В "горизонте" социальности субъекты дополнительно дифференцируются по различным общностям, к которым они принадлежат.

Эти общности характеризуются через уровень реализуемой в них интенциональности (тем самым и они "задаются" культурой). В них можно выделить, согласно Р., два класса индивидуумов: класс, мотивирующийся внешними стимулами (действующих на уровне "преддуховной психики"), и класс выражающих в своих действиях собственные принципы (уровень "духовной психики"). Принадлежащие к первому классу презентируют особенное, но не индивидуальное, которое проявляется лишь во втором классе. В индивидуальном особенное переходит во всеобщее. Таким образом, процесс становления личности есть процесс индивидуализации как процесс формирования отдельных, обособленных и отдаленных от всех других сущностей.

Личность есть неделимое целое, подчиненное заключенному внутри него принципу движения ко всеобщему. Человек единственный, кто знает, что он существует и существует мир, что его предназначение — "быть в мире". "Для человека мир есть одновременно внешний и внутренний и не является для него чужим, т.к., воспринимая его, человек делает его внутренним". Более того, став субъектом "духовных аспектов", человек не просто входит в культуру, а "прорывается" в область "Духа", который одновременно есть составляющий и детерминирующий элемент Космоса, появляющийся вместе с человеком и задающий принцип личности. Тем самым "понятие Космоса неотделимо от понятия индивидуальности". "Дух", презентируя Космос, одновременно презентирует и "объективированность" индивидуальных сущностей.

В то же время, личность, двигаясь ко всеобщности, остается историчной в историчной же культуре. &quot

;Человеческая историчность зависит от целесообразной структуры духовности, а от соединения этих двух инстанций зависит то, что является фактически главным для целостного человека — его двойственность".

Таким образом, "жизнь в мире" предполагает удержание в определенном балансе вневременной (духовность) и временной (целесообразность) координат, а в этой последней — баланса утилитарного (преследование собственных интересов) и неутилитарного (опять же духовного, но как способности отнестись к другому как к обладающему самодостаточной значимостью). Отсюда двойственность этики Р., которая

должна быть одновременно формальной (подчиненной долгу) и реальной (организующей действие). Моральное предназначение "человека в мире", согласно Р., — утверждение ценностей в мире вожделений и страстей, что предполагает следование двум императивам: 1) познания, утверждающего необходимость самосознания через осмысление ценностей, и 2) поведения, требующего верности собственной духовной программе по реализации ценностей.

С другой стороны, механизмы социальной адаптации, объективированные в современном обществе, притупляют способность рефлексивного и критического восприятия мира, навязывают принятие конформистской модели поведения, провоцируют "бум потребления", превращаются в средства контроля и манипулирования поведением людей. Попадая "в плен" к ставшей (объективной) культуре, подвергаясь "скрытому давлению прошлого" в процессах социальной адаптации, личность редуцируется до индивида, отказываясь от реализации своей сущности. В этом случае человек прибегает к дискурсам "самооправдания", тяготеет к идеям и образцам, "маскирующим" действительность.

В большинстве случаев "маскировка" в современной культуре не есть прямое притворство и желание обмануть других. Человек, как правило, убежден в искренности своих действий, он просто неспособен отрефлектировать смыслы и мотивы своего поведения, не замечает "иллюзорности" того, что считает своей индивидуальностью.

Таким образом, человек попадает в замкнутый круг "превращенных" культурных форм (ведь он "живет в вечном взаимообмане с культурными формами"). Разорвать его — подлинная задача современного человека, которую не может реализовать, согласно всему "духу" философии Р., никто, кроме его самого. Однако в позднем творчестве Р. под влиянием &quot

;Восстания масс" Ортеги-и-Гассета появляется и усиливается мотив скепсиса относительно возможностей человека. Разделение людей на два класса, которые одновременно выступали и двумя ступенями в процессе индивидуализации, вытесняется (по крайней мере, дополняется) представлением о дихотомии активного меньшинства (элиты), способного предлагать и реализовывать духовные программы, и большинства — массы несамостоятельной, пребывающей в состоянии перманентно воспроизводимой иллюзорности, мимикрирующей в своем стремлении к "маскировке". Р. говорит даже о новом явлении современности — постоянном "присутствии" недоверчивой массы. В связи с этим он формулирует и свой политический идеал "интеллектократии" (предполагающий этическое обоснование политики), с

одной стороны, как единственного "противоядия" против нарастающей волны "охлократии", а с другой — как способ блокирования "олигархизации" социальной жизни. В последние годы жизни в творчестве Р. произошла и актуализация историко-философской проблематики под воздействием импульсов, идущих от "философии латиноамериканской сущности", переоформлявшейся постепенно в дискурсы "философии освобождения" (представителями которой стали его наиболее радикально настроенные ученики). Сам Р. в споре о "сущности латиноамериканского" занял достаточно взвешенную позицию, соответствовавшую как установкам его учителя Корна, так и духу собственной философии.

Основополагающими для его историко-философских ориентации остались три методологические установки "новой философии": 1) двойственности культуры, т.е. наличия в ней инвариантного (философия как таковая вне зависимости от контекстов ее продуцирования) и конкретно-исторического (философия в контекстах задач эпохи и нации); 2) равноправия и самостоятельной значимости "иного бытия", без учета которого затруднено собственное самоопределение (европейская и латиноамериканская философии как "иное" друг друга); 3) понимания сложившихся "порядков ценностей" лишь как одной из возможных "версий человеческой драмы", которая может быть переинтерпретирована с иных позиций (взгляда на Латинскую Америку и ее философию не как на объект, а как на субъект истории). (См. также "Философия латиноамериканской сущности".)

В.Л. Абушенко