Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

# Факультет журналистики

Реферат: «Идея развития в философии. Диалектика. Маркс».

Студентки II курса д/о 201гр.

Футорян А.Л.

Научный руководитель:

Радул Д.Н.

Москва 2004

С О Д Е Р Ж А Н И Е :

**§ 1. Обоснование проблемы развития**………………………..3

**§ 2. Законы развития**…………………………………………….6

**§ 3. Концепция истории у Маркса**…….……..………………12

**§ 4. Заключение**………………………………………………….15

**Библиография**………………………………………………….16

**§ 1. ОБОСНОВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ**

В философских словарях «развитие» трактуется как качественные, в основном, необратимые, направленные изменения системы. В результате развития возникает новое качественное состояние объекта.

Современная наука исследует сложно организованные саморазвивающиеся объекты — системы, во многих областях разрабатываются специально-научные теории развития. В связи с этим выделяются пороговые механизмы развития. Организация системы обладает пороговыми состояниями, переход через которые ведет к резкому качественному изменению протекающих в ней процессов, к изменению самой ее организации. Более того, переход от старой организации системы к новой неоднозначен, т. е. возможно целое множество различных новых форм организации. Этих вариантов столько, сколько новых «каналов» выходит на «перекресток». В характеристике порогового механизма основнымявляетсянеопределенностьпутейдальнейшего развития.

Этот принцип носит название принципа дивергенции — расхождения (или размножения) новых форм организации. Чем сложнее система, тем больше вероятность увеличения числа возможных путей ее эволюции (т. е. дивергенции), а вероятность появления двух развивающихся систем в тождественных эволюционных каналах практически равна нулю. Это и означает, что процесс развития (самоорганизации) ведет к непрерывному росту разнообразия форм.

Однако, став мерилом качества, идея развития не способна оценить свою телеологическую направленность. Ведь развитие само по себе является весьма неопределенной величиной. Оно не обладает смыслом. Понятно, что наука не в состоянии дать онтологическую оценку идеи развития, ее категориального смысла. Таким образом, можно определить, что к исходу ХХ века идея развития стала самоцелью. Приняв облик теории прогресса, идея развития санкционирует глобальную экспансию технократической цивилизации.

Представление об абсолютно совершенном космосе, на которое опиралось античное мышление, исключало постановку вопроса о направленных изменениях, ведущих к возникновению принципиально нового. Идея направленности времени выдвигается в христианстве, которое относит ее лишь к сфере человеческой истории. Здесь человеческая история характеризуется как процесс падения нравов, заканчивающийся Страшным судом. С возникновение в эпоху Возрождения опытной науки идея линейного направления времени распространяется на природу — формируется представление о естественной истории, т. е. необратимых и направленных изменениях природных объектов. Это нашло выражение в космогонических гипотезах, а затем в теориях эволюции и биологии.

Конечно, идею развития нельзя рассматривать в отрыве от целей человеческой индивидуальности.

В истории философии и религии есть много ярких характеристик человеческого несовершенного зависимого бытийного статуса. В одной из своих ранних работ Ницше разбирает древнегреческую трагедию как онтологическую систему античности. Фридрих Ницше предполагает, что греки что-то знали такое, что их вынуждало создавать трагедии, а, следовательно, «бездействовать» переживая ужас бытия. Возможно греки, знали, что сделать ничего нельзя. Отсюда – рождение трагедии, от пессимизма по отношению к человеческой судьбе.

Фридрих пишет: «Воля, в вечной полноте своей радости, играет сама с собою. Этот трудно постигаемый первофеномен дионисического искусства делается, однако, понятным прямым путем и непосредственно постигается в удивительном значении музыкального диссонанса; как и вообще музыка, поставленная рядом с миром, одна только может дать нам понятие о том, что следует понимать под оправданием мира как некоторого эстетического феномена»[[1]](#footnote-1).

Продолжая эту традицию и эпатируя читателя, Фридрих Ницше писал: «Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы превзойти его? Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя; а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека? Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором. Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда были вы обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяны, чем иная из обезьян. Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением? Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!»[[2]](#footnote-2)

Методом превращения человека в бога философом постулируется презрение к современному «ближнему» человеку как принцип, который по закону диалектического отрицания приведет к формированию будущего совершенного «дальнего» человека. У Ницше любовь к будущему, дальнему человечеству неразрывно связана с ненавистью и презрением к человечеству ближнему, современному; любовь и презрение - две стороны одного и того же чувства. "И что знают - восклицает Заратустра, - о любви те, кому не суждено было презирать того, что они любят!" Заратустра учил "великому презрению" как источнику нравственного обновления человечества: высшее, что люди могут пережить, есть "час великого презрения, когда им станет отвратительным и их счастье, и их разум, и их добродетель", когда во всем этом они увидят лишь нищету, грязь и жалкое довольство.

Декарта осенила мысль о парадоксальности бытия мышления: его невозможно отрицать. В свое время Декарт обосновал возможности человеческого разума иметь истинное знание. Это доказательство опирается на «силу» сомнения. Мы можем сомневаться в своем существовании, но это как раз и есть факт нашего существования. Это факт нашей жизни. Наша личная жизнь существует. Декарт как математик больше интересовался вопросом о соотнесенности мира математики и протяженного мира телесности. Тут можно заметить, что свои выводы философ строил исходя из представлений о протяженном мире как мире, существующем по заданным неизменным законам. Декарту принадлежит заслуга обоснования результативности научных методов.

Но Декарт, кроме человеческого разума и протяженной субстанции, признавал еще Бога, как абсолютно независимую субстанцию. Он определил совершенное существование как существование независимое, существование по собственному желанию, т.е. настоящее свободное бытие. Его аргументы в защиту человеческого интеллекта послужили отправной точкой для развития европейской науки, направленной на совершенствование человеческого бытийного статуса. Отсюда развитие можно рассматривать во всех аспектах реальной жизни. Но наше существование – зависимое. Человеческая жизнь – это компромисс между желанием существовать и будущим. "Отдавать себе отчет", "быть прозрачным" - это первая категория нашей жизни, здесь "сам себе" - это не только субъект, но также и мир. Я отдаю себе отчет о себе в мире - это и есть "жить".

Поэтому у нашей жизни есть прошлое, настоящее и будущее – есть развитие и направленность изменений. О направленности нашего существования Декарт ничего не сказал.

Обосновывая статус человеческого бытия, Ортега-и-Гассет отмечал, что имеется коренное различие между "моей жизнью" и реальностью "бытия", используемой философией. "Бытие" - это нечто общее, что само по себе не претендует на индивидуальные черты. Аристотелевские категории - это категории бытия вообще. Но "моя жизнь" в приложении к моему случаю или случаю каждого из вас, это идея, которая, разумеется, предполагает индивидуальность, из чего следует, что мы обнаружили редчайшую идею, "общую", но в то же время "индивидуальную". Логике до сих пор не было известно понятие, казалось бы столь противоречивое. Сам Гегель, который хотел найти нечто подобное, не достиг этого: его "универсальная конкретность" в конечном итоге универсальна, но не истинно, изначально конкретна, не индивидуальна.

Здесь можно вспомнить сложности буддистской концепции пяти скандх и идеи сансары, ведь если нет личности, то нет и перерождения. По буддистской традиции есть только постоянные вспышки соединения скандх. Объяснить неведение из просветленного сознания Пустоты непросто.

**§ 2. ЗАКОНЫ РАЗВИТИЯ**

Развитие как постижение смысла, постижения своего Я - необходимо человеку. Но в тоже время, обнаруживается множество противоречий при допущении развития. В познании противоречий проверяется мера соответствия человека требованиям Разума. Сложно объяснить способность человека к развитию. Развитие не есть что-то случайное и преходящее в мире. Оно необходимо, но недостаточно как для бытия, так и для своего собственного существования. Развитие опосредует связи миров. Противоречие становится противоречием, когда осознается человеком. Таким образом, человек обладает не знанием, а противоречием, которое требует разрешения. Появляется проблема разрешения противоречия, проблема способов разрешения. Проблема появляется как осмысление существования. Но в проблеме выражается состояние мира. Вещи вопрошают о своем бытии. Описывая это состояние Ортега-и-Гассет писал: «Мир снова стал горизонтом жизни, который, подобно линии моря, напрягает кругом нас свою чудесную тетиву арбалета и заставляет ваше сердце почувствовать себя стрелой, сердце, израненное самим собою, которое вечно болит от скорби или наслаждения. Спасемся в мире - "спасемся в вещах".[[3]](#footnote-3)

Поэтому решение проблемы есть двуединый теоретико-практический процесс. Теоретически ищется объективная форма движения противоречий, освобождающая мысль от ее опосредующих функций. Практически ищутся вещи, способные стать средством. Вопросно-ответная структура мысли дает предельно общее логическое выражение противоречий вещей. В несомненности вопроса проявляется себя вечность сверхбытия. Арнольд Тойнби развил эту идею до онтологической структуры «вызов-ответ». В его теории каждая цивилизация развивается только благодаря брошенному ей вызову, на который общество должно найти ответ. В каждом вопросе скрещиваются интересы вечности, бытия и небытия.

Ответ предполагает снятие противоречия, отрицание его. В противоречии формулируется принцип «отрицания» как основной закон мышления. Противоположности не исчезают, а «снимаются», сохраняются в другом качестве. Но сам акт самосознания условен для Абсолюта.

Платон считал, что развитие не дотягивает до уровня идей, подлинного бытия, но оно и не сводится до уровня материи, т.е. бездуховного бытия. Есть состояние лучшее, чем развитие, т.е. идея, но есть и худшее, чем развитие, т.е. небытие. Он в диалоге «Парменид» со всей тщательностью проводит доказательство первичности бытия Единого, а не иного. И с юмором указывает тем, кто будет признавать основой мира и его конечной целью нечто «тяжелое» на возможность получить по голове бревном или камнем.

«Итак, если кто примется показывать тождество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах нет ничего удивительного, но есть лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Если же кто-то сделает то, о чем я только что говорил, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен»[[4]](#footnote-4).

Платон говорит о своеобразной логике постижения Единого. Так, постижение идеи прекрасного описывается им в «Пире» как диалектика влюбленности в прекрасные тела, нравы, науки (музыку и математику) и идею саму по себе.

Элеаты отрицали возникновение вообще, всякое изменение, считая их бытийной иллюзией. В учениях об эманации низшее есть продукт деградации высшего. Механицизм сводит высшее к низшему, усматривая между ними лишь количественное различие. Теория материалистической эволюции исходит из того, что высшее возникает из низшего путем вмешательства «нематериальных» и неизвестных сил. Гегель полагал, что возникновение есть самоосуществление идеального, проходящего путь от низшего к высшему.

«Противоречие разрешается, на противоречии нельзя остановиться, противоречие само по себе невыносимо», - это повторяет Гегель, но принцип разрешения противоречий нигде точно не формулируется. И, однако, разрешение антиномий составляет сущность диалектики.

В истоках развития лежит противоречие, своеобразный парадокс. Возникающее новое качество не содержится в исходных элементах, а выступает как противоречие.

Закон взаимодействия качества и количества дает определенное разрешение «парадокса возникновения», выделяя те способы связей данных противоположностей, которые «запускают» процессы возникновения. Закон образует взаимосвязи категорий «качество», «количество», «мера», «скачок».

Качество - есть первое самоопределение бытия. Посредством качества бытие выражает себя в упорядоченных структурах вещей. Конкретность качества фиксируется в терминах «вид», «разновидность», «порода», «стандарт», «род». Каждая вещь имеет родовое качество, которое модифицируется.

Количество **–** в наиболее абстрактном виде количество выражает измерения бытия в составе некой инертной и безразличной к нему среды, которую оно заполняет. Между бытием и небытием есть промежуточная, пограничная территория, в которой зарождается динамизм. От небытия количество получает в наследство «дурную бесконечность», безразличие к существам, вещам, которые оно измеряет. Многие ученые пытаются числом «проверить» гармонию. Количество торжествует в сфере неживой природы. Свободная спонтанность духа, разума, мысли вообще не подчиняется количеству. Количеству присуща своеобразная объективная «хитрость». Безразличие количества к бытию мнимое, оно имеет своей целью вызвать безразличие бытия к самому себе. Поэтому бытие не должно быть безразличным к количеству. А должно формировать его структуры в соответствии со своими качественными потребностями. Примером является математическое знание, которое «страдает» от абстрактного бытия.

Мера **-** есть непосредственная связь, единства качества и количества. Мера выступает как объективно идеальный образ, указывает на субъектно-объектное строение бытия.

Скачок **–** выделяет класс изменений, который порождает новые качества. Скачок фиксирует изменение. Примером скачка в развитии общества является революция.

Закон противоречия выражает постоянную борьбу бытия Духа с небытием хаосом с помощью материи. Возникшее новое качество уходит своими корнями в сферу непознанных творческих сил бытия, которые питаются энергией его противоречий. Тут следует отметить, что само небытие есть абсолютное отрицание бытия, которое невозможно без бытия. Поэтому в своей сущности противоречие указывает на процесс внутри бытия.

Каким образом «то, чего нет», детерминирует «то, что есть»? Фактически речь идет об отношениях бытия и небытия, материального и идеального. Для человека закон отрицания отрицания проявляется как отрицание индивидуальности в пользу «общечеловеческих» ценностей и сверхчеловеческого личностного существования, или в пользу бесчеловечной толпы и бессмысленного существования.

Если человек не признает логику, то он не уходит из-под власти логики, а логически деградирует, теряет статус логического субъекта, становясь объектом для внешних воздействий. Закон отрицания отрицания представляет общую направленность развития, идущую от логоса вне человека к логосу в человеке и завершается человеком в логосе абсолюта. Данный закон «включает» развитие, задает структуру его реализаций. Закон отрицания отрицания является единственной рациональной формой, позволяющей человеку быть открытым для разумных сил мира.

И. Кант описал противоречие как антиномии чистого разума. В антиномиях философ усматривал болезнь разума. Антиномии заставляют разум стремиться к бытию через отношение к «вещам в себе».

Можно отметить позитивные и негативные формы разрешения противоречий. В позитивном плане противоречия разрешаются путем возникновения форм самоутверждения бытия, разума, человека, с помощью которых они преобразуют силы хаоса и небытия в упорядоченность космоса и культуры. В отрицательном плане противоречия разрешаются путем создания форм, превращающих небытие, разум, человека в орудия укрепления и расширения небытия. Этому пути соответствуют формы массовой культуры, алкоголизм, наркомания, уводящие человека от решения проблемы экзистенции.

В истории философии описывается много видов разрешения противоречий: догматизм, скептицизм, софистика, эклектика, схоластика, экзистенциальная диалектика, теологическая диалектика, критическая диалектика. Все философские учения заканчиваются позитивным или негативным абсолютом, живущим без противоречий. Подобной мыслью заканчивает свой диалог «Парменид» Платон: «Существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу, безусловно, суть и не суть, кажутся и не кажутся»[[5]](#footnote-5).

Кант в «Критике чистого разума» ограничил диалектику антиномиями**,** остающимися неразрешенными. Тем самым он лишил диалектику познавательного значения. Именно Гегелю принадлежит заслуга выдвижения на первый план диалектических диалогов Платона «Парменид», «Филеб», «Софист». Древние сумели подняться от частного ко всеобщему. Платон доказал ущербность чувственного познания как простого «мнения» и возвысился до мира Идей; Аристотель, между тем, указал путь приведения всего частного ко всеобщему понятию.

Рене Декарт подчеркивал специфичность бытия мышления: «Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Мышление существует, и в той мере, в какой существует для себя - состоит в осознании самого себя, в кажимости самому себе, размышлении относительно самого себя. Это, следовательно, не бытие-покой, а размышление. И таким образом последовательно со всех сторон мы обнаруживаем лишь бытие, состоящее из чистой рефлексии о себе самом, в создании себя самого, в движении к самому себе - мы обнаруживаем только не покой. Это следует понимать не как метафору, а совершенно буквально - бытие мышления это не покой,это не статическое бытие, а активное проявление себя, дающее бытие самому себе». [[6]](#footnote-6) Как только мышление обрело бытие–покой, оно перестало бы существовать, так как Я перестал бы создавать его. Синтез становится отрицанием антитезиса. Таким образом, формулируется закон отрицания отрицания. Этот закон выражает оптимизм бытия и мышления.

Триада: тезис- антитезис- синтез – является законом самосохранения сознания. Эта структура выражает принцип мышления вообще. Дух, чтобы жить, должен уничтожить свое прошлое, отречься от него, но не может совершить это без того, чтобы в то же время не воскрешать того, что убивает, сохранять его живым внутри себя.

Философской формой этого покорения небытия стала логика Гегеля. В системе Гегель считал Идеи Платона и аристотелевские понятия застывшими и затвердевшими. Им обосновываются три момента движения логики: 1) «тезис»; 2) «антитезис»; 3) «синтез».По мнению Гегеля, философские предложения должны быть спекулятивными утверждениями, а не суждениями, в которых субъекту прилагается предикат в смысле традиционной логики, где субъект дополняется предикатом как своим свойством. Для выражения спекулятивного момента философ использует термин «снятие» в значении сохранения. «Спекулятивный» или «положительно-разумный» момент есть постижение единства противоположных определений, возникающее в результате разрешения противоречия.

Гегелю принадлежит идея «снятия» одной идеи другой. Исходя из тезиса, что объект есть не что иное как «само» сознание, т.е. самосознание. Кульминацией становится момент, когда Дух становится объектом для самого себя. Этот подход делает его систему отличной от системы Спинозы. Критикуя «необходимость» субстанции Спинозы, Гегель писал, что «единство субстанции есть ее отношение необходимости*;* но как такое оно лишь внутренняя необходимость; полагая себя через момент абсолютной отрицательности, оно становится обнаружившим себя или положенным тождеством и тем самым свободой, которая есть тождество понятия».[[7]](#footnote-7) Понятие - результирующая из взаимодействия тотальность - есть единство обеих взаимодействующих субстанций*,* но так, что они отныне принадлежат свободе, поскольку они теперь уже обладают тождеством не как чем-то слепым, т. е. внутренним, а имеют по существу своему определение - быть видимостью или моментами рефлексии, вследствие чего каждая столь же непосредственно слилась со своим иным или со своей положенностью. Понятие, достигшее такого существования(Existenz), которое само свободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание.

Постижение того или иного предмета состоит, по Гегелю, в самом деле, единственно лишь в том, что Я делает его своим, проникает его и придает ему свою собственную форму, т. е. всеобщность, которая есть непосредственно определенность*,* или определенность, которая есть непосредственно всеобщность. В созерцании или даже в представлении предмет есть еще нечто внешнее, чуждое. В-себе-и-для-себя-бытие, которым он обладает в процессе созерцания и представления, превращается через постижение в положенность.

Я проникает его мысленно. Но лишь каков предмет в мышлении, таков он в себе и для себя; каков он в созерцании или в представлении, он есть явление; мышление снимает его непосредственность, с какой он сначала предстает перед нами, и таким образом делает его положенностью; но эта его положенность есть его в-себе-и-для-себя-бытие или его объективность. Стало быть, эту объективность предмет имеет в понятии, и понятие есть единство самосознания, в которое он был принят; поэтому его объективность или понятие само есть не что иное, как природа самосознания, и не имеет никаких других моментов или определений, кроме самого Я.

Гегель обосновывает закон самосознания понятия всеобщего силой и «содержанием» логики. «Логически формальное должно внутри себя быть гораздо богаче определениями и содержанием, а также должно обладать бесконечно большей силой над конкретным, чем это обычно признается».[[8]](#footnote-8)

Но он переносит процесс самосознания на исторический процесс и историю культур, рассматривает все происходящие мировые события как звенья одного прогрессирующего в сторону свободы процесса. Это был интересный тезис, придающий единство и значение революциям в человеческих делах. Правда, подобное отождествление ведет к утверждению идеи безусловного прогресса в истории человечества. Но ведь если реальность вневременна, то нет оснований полагать, что поздние стадии процесса должны воплощать более высокие категории, чем ранние стадии.

В историческом развитии духа, по Гегелю, существовали три главные фазы: восточная, греко-римская и германская. История мира есть учение неконтролируемой естественной воли, находящейся в покорности всеобщему принципу и дарующей субъективную свободу. Восток знал и по настоящее время знает, что только один свободен; греческий и римский мир знал, что некоторые свободны; германский мир знает, что все свободны. Можно было бы предполагать, что демократия была бы подходящей формой правления, где все свободны, но это не так. Демократия и аристократия равным образом принадлежат к стадии развития духа, где некоторые свободны; деспотизм - к той, где один свободен, а монархия - к той, где свободны все. Это связано с очень странным смыслом, в котором Гегель использует слово «свобода». Для него не существует свободы без закона. Но он стремится истолковать это наоборот и убедить, что везде, где есть закон, есть и свобода. Таким образом, «свобода» для него означает не более и не менее, как право подчиняться закону.

Нации у Гегеля играют ту же роль, что и классы у Маркса. Принципом исторического развития, говорит он, является национальный дух. В каждом веке существует одна определенная нация, которой вменяется в обязанность миссия провести мир через стадию диалектики, которой он достиг. В 19 веке этой нацией, конечно, являлась Германия. «Германский дух есть дух нового времени, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма».[[9]](#footnote-9)

Подчеркивание Гегелем роли наций вместе с его специфическим понятием «свободы» объясняет его прославление государства - очень важную сторону его политической философии. Гегель абсолютизирует роль государства в истории. В «Философии истории» Гегель пишет, что «Государство есть наличная, действительно нравственная жизнь» и что всей духовной реальностью, которой обладает человеческое существо, оно обладает только благодаря государству. …Ведь его духовная действительность заключается в том, что для него, как знающего, объектом является его сущность, разумное начало, что оно имеет для него объективное, непосредственное, наличное бытие... Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. Государство есть божественная идея, как она существует на земле»[[10]](#footnote-10). Далее: «Государство есть разумная, объективно себя сознающая и для себя сущая свобода... Государство есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы». [[11]](#footnote-11)

**§ 3. КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ У МАРКСА**

Подобно Гегелю, Маркс полагает, что мир развивается согласно диалектической формуле, но совершенно расходится с Гегелем относительно движущей силы этого развития. По Марксу, движущей силой является не дух, а материя. Но материя в весьма своеобразном смысле этого слова, совсем не похожая на полностью лишенную человеческого участия материю атомистов. Это означает, что, для Маркса, движущей силой на самом деле является отношение человека к материи, наиболее важная часть которого - способ производства. Таким образом, материализм Маркса на практике становится экономическим учением.

В своей социально-преобразующей деятельности человек создает «вторую природу» – мир материальных и культурных ценностей. Политика, религия, философия и искусство любой эпохи человеческой истории являются, согласно Марксу, продуктами способа производства, присущего времени, и в меньшей степени, распределения, надстройкой. «Сущность человека, - писал К. Маркс, - не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».[[12]](#footnote-12) Сама доктрина называется «материалистическим пониманием истории».

Маркс подогнал свою философию истории к образцу гегелевской диалектики, но на самом деле для него важна только одна из триад: феодализм, представленный помещиком; капитализм, представленный промышленником; и социализм, представленный наемным работником.

Гегель рассматривал нации как носителей диалектического движения, Маркс же поставил на их место классы. Он всегда отметал всякие этические или гуманистические причины для предпочтения социализма или же для того, чтобы стать на сторону наемного работника. Он говорил, что дело не в том, что эта сторона этически лучше, а в том, что она является частью диалектического детерминистского движения. Он мог бы сказать, что не защищает социализм, а предрекает его наступление. Это, однако, не полностью верно. Он, несомненно, верил, что каждое диалектическое движение должно быть в некотором безличном смысле прогрессивным, он определенно полагал, что социализм, будучи установленным, сделает для благополучия человечества больше, чем это сделали капитализм и феодализм.

Маркс синтезировал идею прогресса с производством. Двигателем истории у него является потребности отдельных людей, удовлетворяя которые они вступают в производственные отношения. В процессе совершенствования производства образуется избыточный продукт, который присваивается владельцем средств производства. Постепенно возникают классы богатых и бедных, формируется государство как машина защиты господствующего сословия, начинается борьба классов.

Этапы исторического процесса определяются, прежде всего, уровнем развития производительных сил и характером производственных отношений, в которые вступают люди в процессе производства. Каждый этап получил название общественно-экономической формации. Всего формаций пять: первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая.

Как философ Маркс обладает рядом серьезных недостатков. Он чрезмерно практичен и слишком прикован к проблемам своего времени. Взгляд его ограничен этой планетой, и на ней – Человеком. При этой привязанности к делам земным у Маркса есть готовность уверовать в прогресс как в универсальный закон. Эта готовность характерна для XIX века, и она свойственна Марксу в той же мере, в какой и его современникам. Именно вера в неизбежность прогресса позволяла Марксу думать, что можно избавиться от этических рассмотрений. Если социализм наступит, то это будет улучшением. Он должен был бы с готовностью допустить, что это будет улучшение не для помещиков и капиталистов, но это лишь показало бы, что они не в гармонии с диалектическим движением времени. Маркс провозглашал себя атеистом, но придерживался космического оптимизма, который может быть оправдан только теистически.

Вероятно, что философские формы, в которые Маркс облачил свой социализм, имеют мало общего с основаниями его взглядов. Легко восстановить большую часть важного из сказанного им без всякой ссылки на диалектику Гегеля. Он находился под сильным впечатлением от отталкивающей жестокости индустриальной системы в том виде, в каком она существовала в Англии сотню лет назад, с которой он познакомился через Энгельса и отчеты королевских комиссий. Он видел, что этот строй эволюционирует от свободной конкуренции к монополизму, и что несправедливости породят движение протеста пролетариата. Он утверждал, что в развитом индустриальном обществе единственной альтернативой частной собственности капиталистов является собственность на землю и капитал Государства.

Классом, который спасет общество от дисгармонии, Маркс признает пролетариат, поскольку он не обладает собственностью и активен в борьбе за выживание. Вместе с Энгельсом они в «Манифесте коммунистической партии», написанном в конце 1847 года, выражают идею всемирно-исторической, спасительной роли пролетариата. В результате борьбы пролетариата в коммунистической формации, по Марксу, будут жить гармонически развитые личности. По-видимому, гармоничность сформируется в процессе трудовых отношений. Но этот аргумент очень неубедителен: пролетариат не выступает субъектом культурных ценностей. Ценности в трудовые отношения вносятся людьми как представителями культуры этноса. С другой стороны, освобождение от труда нельзя считать основным условием для развития гармонически развитой личности.

Маркс абсолютизировал экономические отношения как движущую силу культуры общества. У него базисом человеческой культуры выступают производственные отношения. Но как убедительно показал М. Вебер, экономику может стимулировать протестантская этика.

И если что-то вообще существует, то только потому, что существует другой принцип бытия, другое соотношение противоположностей, кроме соотношения антагонизма и взаимного исключения. Всякая вещь, всякое существо есть система гармонически связанных противоположностей, - будь то атом, солнечная система, организм, общество. Греческое слово "система" сразу выражает этот диалектический принцип, ибо "система" означает то, что "сополагаемо", то что "стоит вместе" в противоположность тому, что несовместимо.

Таким образом, диалектика имеет два принципа: война и мир, антагонизм и гармония.

Все сказанное дает нам возможность сделать важный вывод, касающийся марксистского понимания истории. "Вся история есть история борьбы классов", - этот тезис имеет смысл, но он становится ложным, если его абсолютизировать и оторвать от противоположного утверждения. С совершенно таким же, и даже с большим правом можно сказать: "Вся история есть история сотрудничества и солидарности классов".

История репутации Маркса весьма любопытна. На его родине его доктрины инспирировали программу социал-демократической партии, которая постоянно росла до тех пор, пока на всеобщих выборах 1912 года не набрала одной трети всех голосов. Сразу после окончания Первой Мировой Войны Социал-демократическая партия оказалась у власти, и Эберт, первый президент Веймарской республики, был ее членом. Но к тому времени партия порвала с марксистской ортодоксией. Между тем в России фанатичные сторонники Маркса пришли к власти. На Западе ни одно крупное рабочее движение не было полностью марксистским; Британская Лейбористская партия время от времени двигалась в этом направлении, но при этом она все-таки придерживалась эмпирического типа социализма. Однако огромное число интеллектуалов подпало под влияние Маркса, как в Англии, так и в Америке.

В грандиозном символе лука и лиры Гераклит показывает, как "из противоположностей рождается прекраснейшая гармония". "Мы не понимаем, как противоборствующее согласуется с самим собой: это многообразная гармония, подобно луку и лире" (Гераклит). Интересно то дополнение, которое Платон делает к знаменитому афоризму Гераклита ("Пир" 187 abc): "Гераклит выразился здесь ошибочно, хотя он имеет в виду нечто верное. Несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, поскольку и пока оно остается несогласуемым. Особое искусство (как, например музыка или медицина) должно придти на помощь, чтобы враждебно-несовместимое превратить в любовно-согласуемое и установить гармонию". Этим Платон удерживает в неприкосновенности закон противоречия: ибо если противоречие не переживается как противоречие (во всей его невыносимости), то разрешение и гармония теряют смысл и ценность.

**ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Модель прогрессивного линейного развития оказалась несостоятельной в объяснении нынешней ситуации. Поэтому вполне оправдано обращение современных философов, политологов, культурологов, теоретиков искусства к разработке моделей нелинейного развития, о чем свидетельствуют публикации последнего времени. Так в четвертом номере журнала «Полис» (2002 г.) опубликованы материалы круглого стола, посвященные волнам и циклам политического развития; в сборниках «Искусство в ситуации смены циклов». М., «Наука», 2002 г. и «Циклы в истории, культуре, искусстве» М., 2002 г. опубликованы материалы ряда конференций, организованных Государственным институтом искусствознания Министерства культуры РФ и Научным советом по комплексной программе «История мировой культуры» РАН. Эти и другие публикации показали, что изучение культуры в этом направлении оказывается продуктивным.

Метафоры циклов, ритмов и волн в истории имели место в глубокой древности, и более всего на Востоке – в Индии, Китае. Что касается европейской культуры, то в учениях Платона и Аристотеля можно найти следы идей циклизма. Наиболее отчетливо теория циклизма была изложена в трудах итальянского мыслителя рубежа XVII-XVIII веков Джамбаттиста Вико. Он писал, что циклы повторяются, но в «новом качестве». Именно Вико внес значительный вклад в становление теории циклов, изложив ее в книге «Основания Новой Науки об общей природе наций». Вико настойчиво проводит мысль о неутомимом ходе истории, согласно которому все нации проходят определенные этапы развития, составляющие вместе некий цикл, после чего впадают в период варварства, по окончании которого опять начинается очередной цикл, аналогичный предыдущему.

Циклически-волновой подход допускает значительно больше вариантов социокультурного развития, нежели линейно-поступательный. Нормативные схемы линейного прогресса были успешно разрушены компаративистскими исследованиями, обнаружившими многообразие культурных форм. Этот факт убедительно свидетельствует, что траектория развития культуры не предопределена, а потому концепция циклического развития утверждает свободу и разнообразие путей развития культуры.

Концепция циклического развития вполне отвечает, считают некоторые исследователи, философии нестабильности, обоснованной бельгийским ученым русского происхождения И. Пригожиным. Циклы с позиций синергетики рассматриваются в рамках проблемы порядок/хаос, когда хаотическая система упорядочивается посредством формирования циклической регулярности и тем самым обретает устойчивые характеристики. Таким образом, постепенно произошел переход от простейшей модели цикла как метафоры некоего элементарного кругооборота к представлению об эволюционном цикле как о диссипативной структуре, являющей собой динамическое упорядочивание интенсивных ресурсных потоков.

БИБЛИОГРАФИЯ:

1. Вико Дж. Основания Новой Науки об общей природе наций. М., 1994.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.// Вебер М. Избранные произв. М., 1990.
3. Гегель Г.Ф.В. Наука логики. СПб.: Наука, 1997.
4. Гегель Г.Ф.В. Философия истории. М.: Наука, 1993.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук.Т.1, М., 1929.
6. Краткий философский словарь /Под. ред. А.П.Алексеева, М.: Проспект, 1997.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3.
8. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1843-1844 годов.// Маркс К. Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т.42.
9. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. М. Собр. соч. в 2-х тома. Т.1, М.: Мысль, 1990.
10. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Собр. соч. в 2-х томах. Т.2, М.: Мысль, 1990.
11. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: «Наука», 1991.
12. Платон. Собр. сочинений в 4-х томах. М.: «Мысль», 1993, т.2, с. 346.
13. Рассел Б. История западной философии. СПб.: Азбука, 2001.
14. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1982.
15. Спиркин А. Г. Философия: Учебник. — М.: Гардарики, 2000.
16. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.
17. Философия: Курс лекция для аспирантов экономического факультета МГУ. М.: экономический факультет, ТЕИС, 1998.

1. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки. Собр. соч. в 2-х т. Т.1, М.: Мысль,1990, с. 154. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Собр. соч. в 2-х т. Т.2, М.: Мысль, 1990, с. 8. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: «Наука», 1991, С. 167. [↑](#footnote-ref-3)
4. Платон. Собр. сочинений в 4-х томах. «Мысль», М., 1993, т.2, с. 346. [↑](#footnote-ref-4)
5. Платон. Собр. соч. в 4-х томах. М., «Мысль», 1994, с. 412. [↑](#footnote-ref-5)
6. Декарт Рене. Рассуждения о методе. М., Избр. Произв. 1950, с. 73. [↑](#footnote-ref-6)
7. Гегель Г.Ф.В. Наука логики. СПб., 1997, с. 533. [↑](#footnote-ref-7)
8. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб, 1997, с. 545. [↑](#footnote-ref-8)
9. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.: Наук, 1993, с. 361. [↑](#footnote-ref-9)
10. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.: Наук, 1993, с. 90. [↑](#footnote-ref-10)
11. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб.: Наук, 1993, с. 93. [↑](#footnote-ref-11)
12. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3.с. 265. [↑](#footnote-ref-12)