

ФИЛОСОФИЯ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЫЦИНА

ФИЛОСОФИЯ

Под общей редакцией
доктора философских наук,
профессора Т. Х. Керимова

Рекомендовано методическим советом УрФУ в качестве учебного пособия для студентов, обучающихся по программе бакалавриата по направлениям подготовки 080200 «Менеджмент», 030700 «Международные отношения», 030800 «Востоковедение и африканистика», 031100 «Лингвистика», 032300 «Регионоведение», 030600 «История», 031300 «Журналистика», 034700 «Документоведение и архивоведение», 100400 «Туризм», 071800 «Социально-культурная деятельность», 032700 «Филология», 080500 «Бизнес-информатика», 080504 «Государственное и муниципальное управление»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2013

УДК 101(075.8)

ББК Ю2я73-1

Ф 561

Авторы:

доктор философских наук, профессор С. А. Азаренко (гл. 4),
доктор философских наук, профессор Д. В. Анкин (гл. 7),
доктор философских наук, профессор В. Е. Кемеров (гл. 5; 10, § 1),
доктор философских наук, профессор Т. Х. Керимов (гл. 1, § 2, 3, 4; 3; 10, § 2),
кандидат философских наук, доцент Д. В. Котелевский (гл. 9),
кандидат философских наук, доцент А. В. Логинов (гл. 1, § 1),
кандидат философских наук, доцент С. П. Пургин (гл. 2),
кандидат философских наук Д. А. Томильцева (гл. 8),
доктор философских наук, профессор Е. Г. Трубина (гл. 6)

Рецензенты:

кафедра философии и политологии Уральского института
Российской академии народного хозяйства и государственной службы
при Президенте Российской Федерации
(заведующий кафедрой доктор философских наук,
профессор Ю. Г. Ершов);
С. Л. Кропотов, доктор философских наук, профессор
(Екатеринбургская академия современного искусства)

Ф 651 Философия : [учеб. пособие] / [С. А. Азаренко и др.] ; под общ.
ред. докт. филос. наук, проф. Т. Х. Керимова ; М-во образования и
науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. — Екатеринбург : Изд-во
Урал. ун-та, 2013. — 220 с.

ISBN 978-5-7996-0950-4

В учебном пособии представлен комплексный обзор базовых разделов философии, освещаются основные проблемы современного философского знания и перспективы его развития. Излагаемый материал тематически и методологически структурирован, каждая глава сопровождается списком рекомендуемой литературы.

Предназначено для студентов, обучающихся по программе бакалавриата гуманитарных направлений.

УДК 101(075.8)

ББК Ю2я73-1

На обложке:

репродукция картины В. В. Кандинского
«Доминирующая кривая»

ISBN 978-5-7996-0950-4

© Уральский федеральный университет, 2013

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Глава 1. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ И СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ	7
1.1. Определение философии. Концепции происхождения философии.....	7
1.2. Язык философии	12
1.3. Специфика философских проблем	17
1.4. Методы философии.....	22
Глава 2. ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ: АНТИЧНОСТЬ, СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ ВРЕМЯ.....	28
2.1. Философия в Античности	28
2.2. Философия в Средние века	36
2.3. Философия в Новое время.....	41
Глава 3. ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ	47
3.1. Учение о бытии в философии. Различные подходы к построению онтологии	47
3.2. Бытие как событие	52
3.3. Событие как время-пространство.....	54
3.4. Модальности бытия: существование, свобода, смысл.....	56
Глава 4. ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ.....	67
4.1. Историчность бытия	67
4.2. Пространство и время бытия	76
4.3. Философия истории	81
Глава 5. ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО.....	87
5.1. Традиционное философствование и социально-философская проблематика	87
5.2. «Флогистоны» социальной философии	90
5.3. Человеческое бытие и предмет социальной философии.....	97

Глава 6. ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОРИИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА	107
6.1. Проблематичный статус дисциплины «философская антропология»	107
6.2. Человеческий удел: несколько слов.....	110
6.3. Природа человека: анализ понятия.....	112
Глава 7. ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК	129
7.1. Философия языка и лингвистический поворот	129
7.2. Философские проблемы исследования языка в контексте лингвистики и семиотики	137
7.3. Философские проблемы исследования языка в контексте современной метафизики.....	146
Глава 8. ФИЛОСОФИЯ КАК АКСИОЛОГИЯ	151
8.1. Философия как аксиология: истоки разделения бытия и долженствования.....	151
8.2. Благо как высшая идея, условие возможности сущего как такового ..	154
8.3. Проблема ценности в философии.....	161
Глава 9. ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ	172
9.1. Сознание как базовая онтогносеологическая категория	172
9.2. Сознание и познание.....	178
9.3. Познание и наука.....	181
9.4. Проблема истины и ее критериев	187
Глава 10. ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР	193
10.1. Философия в современном мире	193
10.2. Современная философия: основные парадигмы	203

ПРЕДИСЛОВИЕ

Цель предлагаемого учебного пособия — не просто представить еще один вводный курс, но очертить основные проблемы и перспективы философии в современном мире с учетом обобщения имеющегося опыта преподавания философии для студентов гуманитарных направлений: исторического, филологического, международных отношений, социологии и политологии, журналистики... Каждый департамент, факультет, специальность предъявляют свои содержательные требования к курсу философии, исходя из стоящих перед ними задач. Например, для будущих социологов и политологов более важными оказываются вопросы социальной и политической философии, теории идеологии, а для студентов исторического факультета и департамента международных отношений — социально-историческая и философско-аксиологическая проблематика. Специфика излагаемого в пособии материала объясняется стремлением очертить как можно более широкий круг проблем, занимающих современных философов, с учетом их влияния на иные направления гуманитарного знания.

Перед авторами пособия стояло сразу несколько концептуальных задач: во-первых, представить традиционные формы философствования с точки зрения современной философии; во-вторых, включить в сферу рационально-теоретического дискурса ранее отвергнутые социальные практики, воплощающие инаковость и множественность мира; в-третьих, в рамках общей методологической парадигмы показать современную философию в ситуации перехода от классического и неклассического к постнеклассическому типу рациональности. В результате был разработан комплекс основных тем, раскрываемых десятью главами пособия, в своей совокупности представляющими собой исчерпывающий обзор основных разделов философии. Каждая глава достаточно автономна и в то же время имеет явные отсылки к другим главам

и темам, позволяя выстроить единое видение современного философского знания.

Первые две главы имеют вводный характер. Одна знакомит со структурой философского дискурса: предмет философии, язык философии, специфика философских проблем, методы философии; во второй описываются исторические типы философии. Третья глава посвящена онтологии; в ней анализируются проблемы бытия, свободы, смысла, мира, способов выражения бытия. В четвертой представлены вопросы философии истории: историчность бытия, пространство и время, философия истории. Пятая посвящена социальной философии: в ней рассматриваются онтология общества, социально-исторические типы общества, различные аспекты общества. Шестая глава раскрывает антропологическую проблему в философии. Здесь основной упор сделан на дисциплинарный статус философской антропологии и на ее категориальный аппарат. В седьмой главе рассматриваются философия языка и «лингвистический поворот», философские проблемы исследования языка в контексте лингвистики, семиотики и современной метафизики. Восьмая посвящена аксиологии: в ней анализируются бытие и долженствование, благо, ценности и форма их существования. В девятой главе представлена гносеологическая проблема в философии: сознание, познание, истина. Наконец, в десятой рассматриваются основные методологические и теоретические перспективы философии. Несмотря на то, что эта глава помещена в конце учебного пособия, она задает основную теоретико-методологическую установку курса философии. Все главы методически структурированы и сопровождаются списками рекомендуемой литературы.

Глава 1

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

И СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Определение философии. Концепции происхождения философии. — Язык философии. — Специфика философских проблем. — Методы философии

1.1. Определение философии.

Концепции происхождения философии

Философию традиционно определяют как «любовь к мудрости» (от *греч.* φιλέω — люблю и σοφία — мудрость). Иногда эта любовь взаимная, иногда — нет. Платон говорил, что философия — постепенное «умирание». Северин Бозций считал, что философия — единственное утешение для ума. Иммануил Кант говорил, что философия — это метафизика, которая никогда не станет наукой. Рене Декарт называл философию основанием всех наук. Мартин Хайдеггер — тягой повсюду быть дома. Добавим к этим определениям повседневный стереотип: философия — это умствование по поводу смысла жизни. Философ — тот, кто сомневается в очевидном и предпочитает использовать в аргументации понятия, а не наглядно-образные представления и примеры... В итоге у нас есть несколько определений. Некоторые из них, как кажется, противоречат друг другу. Какое из них мы должны выбрать? Идет ли вообще речь об одном и том же понятии?

Постараемся понять суть философии через ее главную функцию. Дело в том, что человеку для нормальной жизни нужно представление о мире и о своем месте в этом мире — ему нужна картина реальности. Причем очень специфическая картина — в ней должны быть ориентиры для решения этических вопросов.

Скажем, мы живем в мегаполисе. Чтобы ориентироваться в нем, нам необходимо пространственное представление о нем, и мы можем взять его из разных карт или атласов. Но этого для человека мало — у него остается потребность в смысловой карте мира, карте, которую нельзя нарисовать с помощью линейки и карандаша — мы хотим не просто видеть, но понимать этот мир. **Мы нуждаемся в мировоззрении.** Мировоззрение состоит из трех компонентов: *мировосприятие, мироотношение, миропонимание.*

На протяжении многих столетий люди пытались свою потребность в мировоззрении удовлетворить. Постепенно человечество сформировало разные формы коллективных представлений. Одним из них и является философия. Философия — систематизированное и теоретически оформленное мировоззрение. Философия как мировоззрение имеет рациональный характер — такое мировоззрение построено за счет напряженной работы разума и выражено в специфических понятиях. И это мировоззрение живет за счет философствования отдельных людей — за счет их искусства ставить вопросы и постоянной неудовлетворенности ответами, за счет желания построить собственную мировоззренческую картину с опорой или вопреки уже существующим представлениям. Более того, философия не занимается отдельно человеком или отдельно миром, **она пытается указать, раскрыть их сущностную (важную, определяющую) взаимосвязь и взаимозависимость: человек объясняется через мир и мир — через человека.** И наконец, философия претендует на истину в своих ответах. Хотя, казалось бы, по «вечным» философским проблемам (устройство мира и возможность познать мир, сущность человека и смысл его жизни, необходимость, случайность, свобода воли и т. д.) спор внутри философии не утихает никогда. Дело в том, что предмет философии — это совокупность проблем, центральных для мировоззрения. Но их каждый раз решают новые люди, в новых социально-исторических обстоятельствах, наконец, люди, которые имеют всегда разный жизненный опыт. Поэтому предмет философии (область проблем, которая ее интересует), с одной стороны, универсален, с другой — историчен и подвижен.

В зависимости от того, на каких вопросах из предметной области сделан акцент, в философии можно выделить следующие формы: *онтология* (учение о бытии); *гносеология* (учение о познании, его границах и методах, о способах проверить знание на истинность); *антропология* (учение о человеке); *аксиология* (учение о ценностях); *социальная и политическая философия* (учение об обществе и способах организации совместной жизни людей).

Следующий вопрос, который мы должны обсудить, — это вопрос о происхождении философии. Когда, где и почему это произошло?

Философия зарождается, считают историки философии, в VI–V вв. до н. э. сразу в трех больших регионах: Древнем Китае, Древней Индии и Древней Греции. Рассмотрим *основные концепции происхождения философии*.

Мифогенная. Яркие представители этой концепции — А. Ф. Лосев, выдающийся отечественный исследователь античной культуры, Ф. Х. Кессиди и другие. Суть этой концепции: философия «вырастает» из мифологии, она наследует от мифа проблематику (как устроен мир, на что может повлиять человек) и представляет собой «вторую волну» мировоззрения. Ее отличие от мифологии в том, что философия использует другой язык для объяснения мира — вместо метафор и аллегорий вводит четкие понятия, вместо «логики мифа» (Я. Э. Голосовкер) использует логику рациональной аргументации.

Гносеогенная. Сторонники этой концепции считают, что появление философии связано с ростом реального знания о мире, и философия — это скорее радикальный разрыв с мифологией, нежели генезис из ее мировоззренческого «ядра». Философия опирается на рациональные суждения, логические законы, наблюдения, данные частных прикладных наук, а миф подчинен фантазии и эмоциям рассказчика. Миф — это выдумка, его невозможно оспорить. А философия претендует на обоснованное суждение об истинном положении дел. Так считают, к примеру, А. Н. Чанышев и К. Поппер. Однако какие обстоятельства обусловили появление именно философии, а не просто научного знания? Почему не

раньше или позже люди стали «готовы» к философии? Как философия связана с устройством общества?

На эти вопросы отвечает *социогенная концепция* происхождения философии. Дело в том, что, как считает, например, Ж.-П. Вернан, мифология отвечает запросам человека, живущего в общине. Старейшина рода или жрец рассказывает миф о том, как устроен мир, и никто не будет сомневаться в этом рассказе — ведь говорит самый старый, многое видевший и по определению мудрый человек. И каждый человек ощущает себя всего лишь частичкой огромного рода. Ситуация меняется с формированием греческого полиса. В нем живут граждане, причем городская жизнь требует от них, с одной стороны, самостоятельности в суждениях, с другой — умения находить и принимать решения по общим вопросам без отсылки к опыту жизни в отдельной общине. Человек живет индивидуально, у него меняется склад психики, он начинает мыслить самостоятельно — и в итоге появляется философия как новый тип мировоззрения, соответствующий новому устройству общества. С другой стороны, мы можем рассмотреть точку зрения К. Маркса, согласно которой разделение труда в сфере производства приводит к дифференциации обществ и формированию классов; отношение людей к средствам производства, накопление частной собственности выражаются в ощутимом неравенстве доходов — и эти различия требуют нового универсального обоснования, каковым и становится философия.

Какую точку зрения нам следует выбрать? Каждая из концепций по-своему продуктивна. Действительно, философия наследует проблематику от мифологии. Но ведь философия решает эти мировоззренческие проблемы принципиально новыми средствами — с использованием научного знания, логических структур, четких понятий, рациональной аргументации. Философия подразумевает спор. При этом она не может существовать сама по себе — мы выяснили, что ей нужны философствующие, и здесь правы те, кто говорят о становлении нового типа общества, в котором приветствуется самостоятельное мышление. Более того, философия всегда социальна еще и в том смысле, что зависит от культурного

контекста — мы увидим это, когда покажем, как содержательно изменятся предмет, нерв, звучание философии в Средневековье или в Новое время и на какие практические задачи она откликнулась таким способом. А пока сделаем вывод: представленные концепции взаимодополняют друг друга. Но это еще не все.

Есть и четвертая концепция, ее разработал профессор Уральского университета В. И. Плотников. Эту концепцию можно назвать *софиогенной*. Мы помним, что *соφία* — мудрость. Историки показали, что в VI в. до н. э. в трех крупных регионах (Древняя Греция, Древний Китай, Древняя Индия) произошли серьезные изменения. Они были связаны как с накоплением знаний в результате перехода обществ к оседлому образу жизни, так и с дифференциацией внутри общин. Кочевые племена не могли накапливать знания и чаще всего принимали решения в условиях недостатка информации об изменчивой в силу постоянных перемещений окружающей обстановке. Земледельческие оседлые племена могли накапливать знания, объективировать их в форме традиций. В итоге человечество перешагнуло рубеж: перешло от интуитивного миропредставления к рефлексии над мудростью. Поэтому философ — искатель мудрости. Но никогда не мудрец.

Вернемся к проблеме дисциплинарной определенности философии. Мы считаем, что специфика философии в этом отношении связана с ее предметом, методами и языком. **Предмет — это область проблем, которые интересуют ту или иную науку.** Методы — это инструменты, с помощью которых она пытается решить эти проблемы, дать ответы на поставленные вопросы. Выше мы уже говорили о некоторых «сквозных» вопросах философии: как устроен мир, сможем ли мы его познать, что должен делать человек, что означает «правильно, добродетельно жить» и т. д. Мы могли бы сказать здесь: **предмет философии — смысловое многообразие отношений «мир — человек».** В понятие «мир» включены другие люди, общество, природа... И тогда предмет философии всегда будет универсальным, но подвижным: перед разными людьми в разные эпохи стояли структурно одинаковые, но содержательно различные проблемы, и у философии

в арсенале средств решения этих вопросов были разные инструменты и аргументы. Философия не есть наука в классическом смысле этого слова. Ее ответы нельзя подтвердить экспериментально. Ее предмет невозможно поместить в лабораторию. Но она использует некоторые научные приемы (выстраивает систему понятий, логические схемы аргументации) и методы (анализ, синтез, сравнение, обобщение, концептуальная схематизация и т. п.) для решения своих задач.

2.2. Язык философии

Философию нередко определяли как познание в понятиях (Аристотель, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, Ж. Делёз). Так же, как музыкант работает со звуком, художник — с линиями и красками, скульптор — с камнем или металлом, философ работает с чистыми понятиями или создает понятия для решения тех или иных проблем. В истории философии можно выделить два наиболее важных определения понятия. Первое из них состоит в том, что понятие — это форма мысли, которая обозначает сущность вещей и явлений. Такое определение можно назвать классическим, своими истоками оно восходит к античной философии, преимущественно к учению Аристотеля. При втором определении понятие выражает чистое событие. Разумеется, понятие — это форма мысли, но познается не вещь как таковая или ее сущность, а чистое событие вещей и явлений. Рассмотрим эти два определения понятия.

Для Аристотеля понятие является синонимом определения, а последнее — обозначением сущности предмета. Аристотель впервые в истории философии представил иерархическую таблицу категорий, которая нисходит от более высоких родов к малым видам.

Аристотель выделяет два типа сущностей. Первую сущность образует индивидуальное бытие, «вот это нечто», а соответствующие им формы мысли образуют индивидуальные понятия. Первую сущность характеризует то, что о ней сказывается все остальное, в то время как сама она не сказывается о другом. Вторые сущности

производны от первых и являются их родовым либо видовым определением. Таким образом, Аристотель выделяет три типа понятий: родовые, видовые и индивидуальные. Родовые понятия он называет категориями. В «Категориях» Аристотель перечисляет десять категорий: «сущность» (например человек); «количество» (например длиною в два локтя); «качество» (например белое); «отношение» (например большее); «пространство» (например в Ликее); «время» (например вчера); «состояние» (например лежать); «обладание» (например вооружен); «действие» (например резать); «претерпевание» (например их режут). Таким образом, «сущее как сущее», или бытие сущего, познается посредством категорий, которые являются высшими родами бытия и не имеют связи друг с другом. Последующая спецификация родового понятия посредством отличительных признаков дает нам видовые понятия разных уровней, которые, в свою очередь, распадаются на индивидуальные, или единичные, понятия. Иерархическая таблица категорий законченную форму обретает в известной диаграмме категорий Порфирия.

В Новое время исторически изменившаяся позиция субъекта задает изменение трактовки языка философии. В своем логическом учении Кант разрабатывает теорию категорий и механизм их применения к познанию явлений. В основе таблицы категорий лежит модель суждения. Поскольку логика абстрагируется от всякого содержания познания, она не может содержать никаких правил для способности суждения. Поэтому, объясняет Кант, единственная задача аналитики понятий заключается в том, чтобы использовать одну лишь форму познания так, как она выражена в понятиях.

С этой чисто формальной точки зрения суждение выполняет две функции в отношении к синтезируемому им в понятии многообразию. С одной стороны, суждение выполняет функцию отождествления, подведения многообразия к форме Тожественного. Эта форма определяется субъективным единством «я» и его способностей, а также объективным единством вещи, к которой эти способности применяются. Это двойное тождество, однако,

остаётся статическим и пустым. Поэтому, с другой стороны, суждение подразумевает динамическую функцию определения неопределённого объекта именно как этого или того объекта и функцию индивидуализации «я». Эти две функции суждения с необходимостью выражаются в распределении самотождественных и фиксированных понятий. В таблице категорий Кант даёт картографию чистого рассудка, где каждому понятию предоставляется место в системе фиксированных координат: количество суждений (общие, частные, единичные) → категории количества (единство, множественность, целокупность); качество суждений (утвердительные, отрицательные, бесконечные) → категории качества (реальность, отрицание, ограничение); отношение суждений (категорические, гипотетические, разделительные) → категории отношения (присущность и самостоятельное существование, причинность и зависимость, общение); модальность суждений (проблематические, ассерторические, аподиктические) → категории модальности (возможность — невозможность, существование — несуществование, необходимость — случайность). Эти формы суждения ещё не категории, но это отправной пункт, из которого Кант предполагает вывести последние¹.

В некотором смысле «Наука логики» Г. В. Ф. Гегеля берёт на себя традиционную роль объяснения категорий мышления: это наука о необходимых формах мышления, или «наука о чистом мышлении», словом, наука о самообосновании и самоописании мышления, «спекулятивная» наука. Объектом этой науки является мышление как таковое в абсолютном смысле. Однако уже здесь мы можем засвидетельствовать первый решающий поворот от классической логики: идея, которую представляет наука логики, и категории, которые она предполагает, рассматриваются как процесс. Речь не идёт о простой систематизации готовых, заранее данных категорий. Процессуальность имманентна самим категориям. Она есть результат внутреннего противоречия самой Идеи. Следовательно, само мышление, взятое в его становлении, саморазличается

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 168, 175.

и утверждается в этой инаковости. Решающая роль в этом отношении принадлежит отрицательному — «душе содержания». Но это движение мышления нередуцируемо к абстрактным и формальным категориям именно потому, что оно есть самодвижение реальности, содержания. Следовательно, онтология уже конституируется как логика.

Гегель выделяет более 280 категорий². В науке чистого мышления первой формой понятия, движение которого и призвана показать «Наука логики», является бытие. Поступательное движение от этого начала рассматривается как дальнейшее его определение. Иными словами, последующие формы понятия оказываются более развитыми формами бытия. Кроме того, это движение развертывается как движение к истинному бытию, что и подтверждается в конце «Науки логики», где Гегель представляет последнюю форму понятия, или то, что он называет Идеей. В своей совершенной или законченной форме Идея есть абсолютная Идея, чистое мышление как таковое. В этой точке Бог и бытие, теологическое и онтологическое сходятся, обозначая, таким образом, вершину философии как метафизики абсолюта. Идея — это «истинное бытие», т. е. полностью развитая форма понятия. Однако же эта последняя форма является самой конкретной, она — вся истина и сама жизнь. Вполне очевидно, что бытие — первое и последнее слово онтологии как логики. Сама логика только и занимается тем, что эксплицирует то, что имплицировано в бытии: она есть онто-логия. И если логика является в то же время тео-логией, то именно потому, что она есть онтология. Короче говоря, логика — это подлинная наука о бытии как таковом: она показывает, каким образом сущее сказывается в различных значениях (традиционная роль категорий); в то же время, однако, она показывает фундаментальное единство бытия, причем единство не омонимии, аналогии или даже однозначности, а саморазвития мышления как такового в стихии мышления.

Как уже было сказано, при втором определении понятия последнее обозначает не сущности, а события. Если традиционно

² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб. : Наука, 1997.

понятия обозначают сущность вещей, то в современной философии понятия события в качестве сингулярных точек множественности.

Традиционное метафизическое обращение к области субстанции-сущности отвечает определенной форме вопроса. Это обращение является в форме «что есть..?». Вопрос «что есть..?» предполагает особый род мышления, мышления в направлении сущности. То есть этот вопрос привязан к определенной трактовке бытия как *ousia*, а *ousia* как *hupokeimenon*, другими словами, как субстанции-сущности.

События ускользают от метафизики сущности, поскольку они даются без сущности: сама их сущность не подчиняется закону сущности как «чтойности». Понимание сущности смещается с ее трактовки как высшей и сверхсущей субстанции к его истолкованию как множественности/события. Сущность цветка заключена не в его эйдосе, а в его цветении, также как сущность травы — в ее зеленении. В этом состоит движение сущности как таковой. При этом понятие определяется в форме компонентов или сингулярностей, из которых оно складывается.

Ж. Делёз выделяет три характеристики понятия: 1. *Эндоконсистентность*. Не существует простых понятий, потому что понятие включено в систему понятий и в понятии всегда есть составляющие, которые, в свою очередь, являются понятиями, которыми оно определяется. Следовательно, понятие — это всегда множественность: оно складывается из конечного числа разнородных и тем не менее неотделимых друг от друга компонентов. 2. *Экзоконсистентность*. Каждое понятие отсылает к другим понятиям, сосуществует с другими понятиями. То есть понятия обладают экзоконсистенцией и в смысле их внешней истории, и в смысле их «внутреннего» становления. Но понятие — это открытая множественность, поэтому между концептами имеются «мосты», благодаря которым все в них перекликается. Соответственно, понятия трансформируются или заново конструируются, когда они вступают в отношения с новыми понятиями или с новой проблемой, или когда к прежним составляющим понятия добавляется новое составляющее. 3. *Самореференциальность*. Понятия не имеют

референций, ни к чему не отсылают. Они автореференциальны и конструктивны. Референтом понятия являются сами эти понятия. Они полагаются и полагают свой объект в то самое время, когда создаются. Объект появляется вместе с конструкцией понятия. Они реальны, не будучи актуальными, идеальны, не будучи абстрактными. Референция становится рекурсивностью, фрактальным синдромом повторения без повторяемого. Отсутствие и невозможность референта означают не нехватку, не недостаток и не отрицание или простое отсутствие присутствия (субстанции или данности). Невозможность и недостижимость референта означают неизбежность его открытия, неизбежность его конструирования. И вовсе не потому, что нечто отсутствует, а потому, что нечто еще продолжается, осуществляется, становится. Следовательно, нечто еще предстоит открыть³.

1.3. Специфика философских проблем

Как уже было сказано, философия — это искусство постановки подлинных проблем и разработки понятий, с помощью которых разрешаются такие проблемы. В этом отношении значимость понятий заключается в том, что они позволяют нам сформулировать специфические проблемы, а не просто общие места, открывать события, а не всеобщие правила или сущности.

Проблема является объективной категорией познания, она не существует в наших головах и как таковая должна быть выделена из процесса обучения, а не из результатов познания. Обучение — это субъективный процесс, предпринимаемый нами при столкновении с объектностью проблемы, тогда как познание — это обретенный «метод» решения проблемы. Это же означает, что проблемы — это не субъективные состояния, основанные на том, каким образом тот или иной человек воспринимает определенную ситуацию. В этом отношении нельзя сказать, что данная ситуация для кого-то является проблемой, а для кого-то — нет. Проблема — это

³ Делёз Ж. Что такое философия. М. : Ин-т эксперимент. социологии ; СПб. : Алетей, 1998. С. 26–40.

фундаментальная модальность самой реальности, и она обладает онтологическим статусом.

История понятия проблемы своими истоками восходит к техническому его использованию в античной геометрии. Основным источником для обсуждения понятия проблемы в античной геометрии является комментарий неоплатоника Прокла к первой книге «Начал» Евклида⁴. Слово «проблема» происходит от греческого *προβλημα* («брошенное вперед», «поставленное впереди») и обычно употребляется в значении «задача, вопрос или трудность, требующие разрешения». Этот вывод совпадает с первоначальным значением этого понятия в геометрии: «предложение, в котором требуется что-то сделать». В этом своем значении проблема отличается от теоремы, которая определяется как «предложение, в котором что-то требуется доказать». И проблема, и теорема суть предложения, которые следуют за первыми началами (аксиомами, постулатами и предположениями), а также показывают свойства геометрических фигур. Отличаются они друг от друга способом этого «следования» и «показа». Теорема предполагает теоретический процесс выведения существенных свойств фигуры из ее понятийного определения, а также материальный процесс построения или преобразования, в ходе которого очевидными становятся свойства фигуры, которые нельзя вывести из ее понятия.

В собственно философском контексте понятие «проблема» редко использовалось в Античности. В философском значении оно появляется в «Топике» Аристотеля: проблема ориентирует обсуждение в направлении искомого предмета благодаря тому, что переформулирует положение в открытый вопрос. В этом заключается внутреннее родство проблемы и диалектического процесса: положение рассматривает только тезис, который требуется принять, поскольку для его доказательства у нас есть довод, пусть даже и противоречащий общепринятым мнениям, тогда как проблема допускает возможную антитезу предполагаемого тезиса

⁴ Прокл. Комментарий к Первой книге «Начал» Евклида. Введение. М. : Греко-римский кабинет, 1994 ; Brehier E. La notion de problème en philosophie // Theoria: A Swedish Journal of Philosophy and Psychology. 1948. Vol. XIV. P. 1–7.

и исследует все «за» и «против». В этом отношении контекстом философской проблемы являются не положения (как в науке), а докса — более или менее правдоподобные мнения. Последние дают материал для диалектики и аргументации, но сами по себе не способны выходить за пределы противоположностей, потому рискуют впасть в апории или скептицизм. Если теорема ориентирует исследование на классический вопрос о сущности в форме «что есть...?», то проблема ориентирует исследование на законность и правильную постановку вопроса об истине или сущности вне зависимости от ее внутренней природы. Собственно задача философии заключается в том, чтобы в каждом конкретном случае найти инстанции, способные измерить подлинное значение противоположных мнений. Тогда как научная проблема полагается на заранее данные положения, постановка философской проблемы становится возможной только в свете метапроблемы, которая, в свою очередь, проливает свет на данную проблему в процессе диалектического взаимоопределения. «Решение» философской проблемы зависит именно от правильной постановки метапроблемы.

Специфика философских проблем впервые становится предметом исследования в «Критике чистого разума» И. Канта. Именно Кант определяет разум как способность ставить проблемы. Разум имеет своим предметом рассудок и его целесообразное применение. Так же, как рассудок объединяет многообразное в объекте посредством понятий, разум, со своей стороны, объединяет многообразное содержание понятий посредством идей. Когда рассудку дано понятие, разум ищет другое понятие, которое обуславливает применение первого понятия к тому объекту, к которому оно относится. Вопрос заключается в следующем: когда разум наталкивается на категорию, каким образом он находит другое понятие, способное в своем полном объеме обуславливать применение этой категории ко всем объектам возможного опыта? Каким образом поступает в этих случаях разум? Он вынужден изобретать сверхобуславливающие понятия, выходящие за пределы возможного опыта, и именно эти понятия Кант называет идеями. Особый статус Идей разума заключается в том, что они сущностно

«проблематичны». Идеи — это и есть «проблемы без всякого разрешения».

Критическую традицию в современной философии наследуют А. Бергсон, Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Ж. Делёз. Заслуга Бергсона заключается в том, что он попытался определить *истинное и ложное именно на уровне проблем*, а не на уровне решений. Витгенштейн объявляет традиционные проблемы иллюзорными, настаивая на том, что именно грамматика языка рождает ложные проблемы. Специфика философских проблем — центральная тема философии Делёза⁵. Замысел Делёза заключается в том, чтобы дать исключительно имманентную теорию проблем, не сводимую к объектам опыта или рассудочным категориям. В «Различии и повторении» он использует математику и теорию сингулярностей для разработки модели философской проблемы.

Можно выделить ряд характеристик философских проблем. Во-первых, они трансцендентны опыту (не выводятся из эмпирического или апостериорного опыта) и применяются только имманентно. Рассматривая проблемы как трансцендентные опыту, мы избегаем эмпирической ошибки трактовки их в качестве преходящего или отрицательного момента на пути к решению. Рассматривая проблемы как имеющие исключительно имманентное применение, мы гарантируем их привязанность к решениям. Проблема немыслима с точки зрения эмпирического опыта, потому что она предстает как раз тем, что не дано в эмпирическом опыте, всегда трансцендентно опыту, всегда неузнаваемо и выходит за пределы тождества. С другой стороны, проблема — это то, что можно только мыслить, потому что по той же причине она никогда не дается в опыте, а принадлежит самой мысли. Она определяет мышление в его трансцендентальном функционировании. Между проблемой и решением имеет место отношение имманентности: решение предполагает проблему, но проблема превосходит решение.

⁵ Делёз Ж. Логика смысла ; Фуко М. *Theatrum Philosophicum*. М. : Паритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. С. 80–86 ; *Lautman A. Mathematics, ideas, and the physical real*. L. ; N. Y. : Continuum, 2011.

Во-вторых, философские проблемы суть организационные принципы. Таким образом, мы определяем их в их собственном бытии и избегаем определения проблем с точки зрения их разрешимости. Самая природа проблемы, или проблематического, является диалектической (или онтологической), в то время как решения — категории эстетические (или онтические) и всегда принадлежат региональной области физики, математики, биологии и т. д. Тогда с некоторыми оговорками можно было бы сказать, что по своей форме проблема носит диалектический характер, даже если она всегда возникает локально, в пределах определенной области и определенного контекста. Нет никакой «абсолютной» проблемы, только определенные и конкретные проблемы. И, тем не менее, проблематическое всегда трансцендентно и нередуцируемо к выявленным решениям.

В-третьих, проблемы неразрешимы, т. е. не исчезают с их решениями. Только благодаря проблемам решения получают смысл. К этому можно добавить, что благодаря неразрешимости проблем что-то вроде истины появляется в области решений. Неразрешимость проблемы означает не их ложность или неадекватность, а способ, каким проблемы продолжают упорствовать в своем разрешении, способ, каким они функционируют в качестве императивов. Неразрешимость проблем говорит об отсутствии окончательного решения, о том, что опыт требует организации или структурирования.

В-четвертых, проблемы — это вымыслы, поскольку не претендуют на добывание знания, хотя и выступают условиями возможности знания. Тем самым проблемы больше не определяются в соответствии с критериями знания или денотативной истины и лжи, но оцениваются с точки зрения их собственного критерия.

В-пятых, проблемы не соответствуют своим решениям, не сводятся к ним и не выводятся из них. Эмпиризм мыслит проблему в качестве зеркального отражения решения, его отрицания и включающего в себя все свойства решения в нереализованной форме. Трансцендентальная концепция проблемы не предполагает, что проблематичность проблемы соответствует ее решению:

проблемы имеют собственную имманентную организацию, не сводимую к какому-либо конкретному решению. Поэтому все решения являются абсолютно творческими, поскольку они представляют собой актуализацию или утверждение проблемы.

1.4. Методы философии

В общем смысле метод определяется как путь (от *древнегреч.* hodos) исследования, познания. В науках так же, как и в философии, ориентированной на науку, метод — это средство репрезентации предметной области, и он применяется к этой области извне. То есть метод принадлежит субъекту и выступает внешней рефлексией объекта. Однако такой инструментальный подход к научной репрезентации, внешней по отношению к содержанию, чужд подлинно философскому мышлению. Это не означает, что место методического мышления должны заступить «бессистемность предчувствия и вдохновения и произвол пророческой риторики». Ибо для подлинно философского мышления методы — это всегда *определенные* методы, обусловленные природой и особенностями предмета исследования, который и является собственно философской проблемой. По этой причине предельным методом, т. е. методом, представляющим собой философский путь к истине, должен быть тот, который описывает внутреннее и непосредственное движение самой истины. Начиная с Платона такой метод называется диалектикой, наукой о разделении и воссоединении. Такой метод подразумевает не что иное, как описание понятийного развертывания истины в систему. Стало быть, метод — это не формальная процедура или правило, обособленные от содержания истины, это не просто путь к истине: метод и есть сама истина. Именно таким образом Гегель определяет метод в последней главе «Науки логики»: «Метод возник отсюда как *само себя знающее понятие*, имеющее своим предметом себя как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование, которое

есть само понятие»⁶. Методом называется систематизированное динамическое описание интеллектуальной деятельности, которая как «душа бытия» достигает полной определенности в понятии. Другими словами, метод для Гегеля тождествен структуре мысли, поскольку последняя и есть систематическое и генетическое развертывание конституирующих ее последовательных моментов.

Проблема метода философии обсуждалась уже в Античности. Созерцание как основная типологическая особенность античной философии наложило свой отпечаток на понимание предмета, методов и языка философии. Определение сущего как истинной сущности отвечало переходу к рациональному объяснению внешнего мира и имело своей необходимой предпосылкой противопоставление непосредственного, чувственного и опосредованного, умопостигаемого. Познание сущности возможно только умо-зрением. Сущность в этом плане совпадает со значением идеального бытия (эйдоса). Основной метод познания — диалектический. В своем исходном значении диалектика означала диалог, искусство ведения беседы и была связана со столкновением двух противоположных суждений в поиске истины. Сократ — первый философ, сознательно использовавший диалектический метод. Например, Сократ просит своего собеседника дать предварительное определение искомого предмета. Сократ спрашивает: что есть прекрасное? Собеседник дает предварительное определение: прекрасное — это прекрасная девушка. Сократ уточняет: но прекрасными могут быть и лошадь, и лира, и горшок. Следовательно, вопрос «что есть прекрасное?» спрашивает не о том, что прекрасно, а о том, что такое прекрасное как таковое. Этот пример показывает, что метод диалектики требует наличия двух противоположных умов, преследующих истину. Она начинается с предварительного определения искомого предмета, критической оценки предлагаемых «определений» и их недостатков посредством стимулирования и выявления конечной природы, или сущности, вещей. Таким образом, диалектика выступает методом познания сущности вещей посредством

⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 934.

контролируемых средств. При этом диалектический метод действует на двух уровнях: на первом уровне он позволяет обнаружить единое во множественном, на втором — разделяет род на виды и рассматривает звенья единого до самых отдаленных пределов.

В античной философии идея метода в достаточно развитой форме содержится в учении Аристотеля. С помощью формы языка Аристотель пытался исследовать философский метод, т. е. природу логики, обоснованность аргументов, принципы противоречия, исключенного третьего и т. д. Таким образом, Аристотель впервые разрабатывает учение о методе (методологию), которое он называет «аналитикой». Диалектика предстает другим важным методом научного и философского исследования. И поскольку открытие диалектики он приписывал Зенону, подвергнутому анализу противоречия, возникающие при попытке мыслить понятия движения и множества, а последующее ее развитие — Сократу и Платону, собственную задачу Аристотель видел в разработке альтернативного метода — дедукции или силлогизма. Эта аналитика и являлась выражением метода в аристотелевском смысле. Таким образом, в своем учении Аристотель выделяет два метода научного и философского познания — диалектику и аналитику.

В Новое время вопрос о сущем, который, как полагал Аристотель, есть вопрос о сущности, трансформируется в вопрос о рефлексии. И как следствие — основополагающий метафизический вопрос «что такое сущее?» трансформируется в вопрос о методе. Как трансцендентальное условие знания вообще рефлексия становится одновременно и средством, и методом, и основанием, посредством которых философия самообосновывается. Благодаря рефлексии философия претендует, с одной стороны, на законченность, полноту, а с другой стороны, обеспечивает условия возможности всех других наук. Иными словами, рефлексия обосновывает философию как философию. Начиная с Нового времени разрабатываются классические эмпирические и рациональные методы научного исследования — индукция, дедукция, наблюдение, эксперимент и др.

Критика, или деконструкция метода в современной философии связана, прежде всего, с наметившимся в начале XX в. онтологическим поворотом и переходом от классического к постклассическому типу рациональности. При всем многообразии методов существуют, по крайней мере, два устойчивых и «опасных» момента, сводящих на нет всю методологическую и теоретическую «достоверность» получаемых с помощью этих методов открытий. Во-первых, стандартные методы исследования доказывают то, что следует доказать, и каждый метод необходим для получения конкретного, ожидаемого результата. Во-вторых, эти методы плохо адаптированы для познания становящегося и множественного. Естественно, что у описанной нами картины есть совершенно конкретные исторические предпосылки, а именно мир есть совокупность определенных уопостигаемых и детерминированных процессов, для каждого из которых существует свой метод познания; только с помощью этого конкретного метода можно достичь достоверного знания, если не истины; возможность приобретения достоверного знания покоится на выявлении основополагающих процессов, которые благодаря этому становятся наблюдаемыми, измеряемыми и постижимыми.

Проблема же заключается в том, что не существует единой реальности, их множество, и существующие методы не позволяют ухватить все это многообразие одновременно, в потоке становящегося. Проблема метода философии неумолимо следует требованиям этой множественной и становящейся реальности. Во-первых, реальность никогда не предполагается, не задается, не допускается методом. Последний имманентен реальности. Цель метода заключается в том, чтобы исследовать условия индивидуации сущего, а не просто его эмпирические контуры, оставленные от субъектов и объектов, определить природу его дифференциации, следовать ему в его становлении. Во-вторых, метод не принадлежит субъекту или объекту. Статус методов философии онтологический. Следовательно, они принадлежат самой реальности, а не познавательному отношению субъекта и объекта. В-третьих, метод не индуктивен и не дедуктивен, а трансдуктивен. Он следует не от общего

к единичному и не от единичного к общему, а от единичного к единичному согласно естественным сочлечениям реальности, выставляя их принадлежность множеству. В-четвертых, нейтрализуя традиционные эмпирико-индуктивные и рационально-дедуктивные формы классического методологического идеала, метод философии замещает дихотомическую логику на трансцендентальную модель исследования условий реального, а не возможного опыта.

Подведем итог. Философия занимается «предельнейшей и нацеленной на целое» деятельностью, основной предмет которой то, что есть как таковое и в целом. Не просто то или иное сущее или даже та или иная область сущего, а сущее как таковое и само существо того, кто философствует. Собственно философское вопрошание — это вопрошание о бытии, независимо от того, касается оно «смысла», «истины», «истории» или «события» бытия. Но если бытие — это вопрос, другими словами, если в мире имеет место философия, то это так, потому что бытие всегда под вопросом для нас самих. В самом нашем бытии именно бытие и является вопросом. Только потому, что бытие всегда и с самого начала является вопросом, оно может стать эксплицитным вопросом, решающим и неизбежным. Философская мысль — это не абсолютная точка отсчета, но уже ответ на призыв бытия. Ответ на тот факт, что посреди сущего человек выдвинут в открытость бытия. Таким образом, на основе человеческой экзистенции, на основе его трансценденции что-то становится достойным вопрошания. Поскольку человек всегда выставлен к тому, что превышает сущее и его самого, открыт к чему-то избыточному, что, однако, является не сущим, не сверхсущим, а истиной или бытием, имеет место вопрошание. Умение вопрошать и мыслить связано не с тем, что человек обладает способностью мыслить и вопрошать, а с тем, что нечто вопросительное вызвано самим человеческим существованием. Причем таким образом, что под вопросом оказывается само существование человека. В мысли и через мысль человек свидетельствует о том, что для него быть человеком означает больше, чем отношение с сущим, через мысль он свидетельствует об избыточности, которой он открыт с самого начала, и в этой открытости он

находит свое место. Только с мышлением онтологическое различие выходит на первый план. Только с мышлением человек возвращается к себе, становится тем, кто он есть. Философия некоторым скрытым образом только и дает человеку стать тем, чем он может быть.

Рекомендуемая литература

- Бибихин В. В.* Язык философии / В. В. Бибихин. М. : Наука, 2007.
- Декомб В.* Философия в погоне за духом времени / В. Декомб // Современная французская философия. М. : Весь мир, 2000.
- Делёз Ж.* Что такое философия? / Ж. Делёз. М. : Ин-т эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя, 1998.
- Двенадцать лекций по философии. Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 1996.
- Зотов А.* Мировоззрение на рубеже тысячелетий / А. Зотов // Вопр. философии. 1989. № 9.
- Зотов А.* Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений // Вопр. философии. 1991. № 12.
- Лосев А. Ф.* Дерзание духа / А. Ф. Лосев. М. : Политиздат, 1988.
- Мамардашвили М. К.* О философии / М. К. Мамардашвили // Вопр. философии. 1991. № 5.
- Мамардашвили М.* Мысль под запретом / М. Мамардашвили // Вопр. философии. 1992. № 5.
- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. М. : Наука, 1991.
- Прокл.* Комментарий к Первой книге «Начал» Евклида. Введение / Прокл. М. : Греко-римский кабинет, 1994.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие. М. : Республика, 1993.
- Хайдеггер М.* Что это такое — философия? / М. Хайдеггер // Вопр. философии. 1993. № 8.

Глава 2

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ: АНТИЧНОСТЬ, СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ ВРЕМЯ

*Философия в Античности. — Философия в Средние века. —
Философия в Новое время*

2.1. Философия в Античности

Первая философская школа возникает в Милете — ионийской колонии греков на побережье Малой Азии на рубеже VII–VI вв. до н. э. Сам термин «философия» (*philosophia*) — по-гречески «любовь к мудрости» — появится позже. Диоген Лаэртский в книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов», основываясь на древней традиции, называет Пифагора первым, кто заговорил о «философах» и философии (Пифагор жил примерно во второй половине VI в. до н. э.). Большинство современных исследователей относят время появления термина «философия» к более позднему периоду — V в. до н. э. Пьер Адо считает, что этот термин зародился в середине V в. до н. э. в Афинах, в блестящий век Перикла, «эпоху Софокла, Еврипида и софистов»¹.

Уже с самого момента своего рождения в ионийских полисах античная мысль несет в себе «родовую черту» — попытку рассмотреть природу (*physis*) как *единство* всех явлений. Самое первое положение греческой мысли о воде как общем источнике происхождения вещей², в какой бы форме оно ни высказывалось самим Фалесом Милетским, помимо указания на воду как первоначало

¹ Адо П. Что такое античная философия? М. : Изд-во гуманитар. лит., 1999. С. 30–31.

² «Началом всего он полагал воду» — в передаче Диогена Лаэртского (пер. М. Л. Гаспарова). См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. М. : Мысль, 1986. С. 62.

(греч. arche), не могло не содержать мысли обо *всем* (греч. panta). Но вслед за этим первым шагом — возведением всех вещей к единству через раскрытие «первопринципа» (arche) — возникает необходимость осмыслить и природу множественности. Если мир — единое целое, то как в мире может существовать множество отдельных вещей? Как рождаются вещи из единства? Второй философ милетской школы — ученик Фалеса Анаксимандр (первая пол. VI в.) — занят поиском ответа на этот вопрос³. Об этом свидетельствует его знаменитый фрагмент — «изречение Анаксимандра». Особый вес этому фрагменту придает предполагаемый аутентичный его характер. Судя по всему, мы имеем здесь дело с точной цитатой, что является большой редкостью, ибо древние авторы обычно передавали мысли своих предшественников вольно, «своими словами»⁴. В переводе А. В. Лебедева: «А из каких [начал] вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени»⁵. Цитирующий Анаксимандра Симпликий (VI в. н. э.) добавляет: «как *он сам* говорит довольно поэтическими словами»⁶, что дало основание думать, что здесь мы имеем дело не с вольным пересказом, а с дословной передачей. Если это так, то изречение Анаксимандра — первое по времени доподлинное слово греческого философа VI в. до н. э., которое мы знаем.

Проблема отношения единого и многого остается центральной проблемой всей ранней греческой философии. Вместе с тем, мыслители, выступающие во второй половине VI столетия (ранние пифагорейцы, Гераклит, элейская школа), и в особенности те, чья деятельность целиком приходится на V в. (Эмпедокл, Анаксагор

³ См.: Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М. : Reel-book, 1994.

⁴ Особое мнение в отношении аутентичности «изречения Анаксимандра» М. Хайдеггера см. в работе последнего «Изречение Анаксимандра» // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М. : Высш. школа, 1991. С. 28–68.

⁵ Фрагменты ранних греческих философов : в 2 ч. М. : Наука, 1989. Ч. 1. С. 127.

⁶ Там же. С.127.

и Демокрит), не только вносят новые черты в ее разработку, но по-новому и на новой основе формулируют саму проблему.

У Гераклита нет природы как постоянства, того, что остается устойчивым во взаимодействиях и превращениях стихий (вода, земля, воздух, огонь). «Всё течёт» — *panta rhei*⁷ — гласит его знаменитое изречение. Единство мира пронизано движением, время составляет саму основу бытия. Образ-символ мира — поток. «В одну и ту же реку входим и не входим, мы есть и нас нет»⁸. Отсюда вытекает принципиально иное решение вопроса об отношении между единым и многим: «Сопряжения (*synapsies* — “узлы”): целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного все»⁹. Единое и многое «сплетены» в узел, объединяются друг с другом, борются друг с другом. Космос (что буквально значит «порядок») оказывается согласием (*harmonia*) противоположных элементов. Война (*polemos*) является и «отцом» вещей, и «царем» (*basileys*) над ними¹⁰.

Не случайно то, что в основу такого напряженно-изменчивого, пульсирующего космоса Гераклит полагает огонь. Жизнь огня управляется Логосом (*букв.* — речь, слово) — понятие, которое едва ли не Гераклит стал первым использовать как философское. Логос в мире — связь вещей, подобная связи слов в живой, осмысленной (связной) речи. Именно Логосом обеспечен смысл всем явлениям мира, смысл, открывающийся умному слуху философа.

Иной поворот получает та же тема единства и множества в философских учениях пифагорейцев и мыслителей элейской

⁷ А. В. Лебедев вслед за М. Марковичем не считает это самое короткое и самое известное выражение мысли о всеобщей изменчивости точной передачей Гераклитовых слов (так же, впрочем, как Дильс и Кранц в знаменитом немецком издании фрагментов досократиков). Но существует и иное мнение среди переводчиков и исследователей Гераклита. Марсель Конш во французском издании фрагментов Гераклита (1986) завершает корпус гераклитовских фрагментов именно знаменитым *panta rhei*!

⁸ Приводим «вариант» Гераклита-Аллегориста в пер. А. В. Лебедева. См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 211.

⁹ Там же. С. 198–199.

¹⁰ Там же. С. 202.

школы. Обе школы возникают на западе греческого мира, в греческих колониях в Южной Италии Кротоне и Элее (так называемой «Великой Греции»).

У последователей Пифагора в качестве первопринципа (*arche*) выступает число. Божественный «корень» космоса — единица, которая является началом любого числа. Множество явлений в космосе выражено самым натуральным (как мы его сейчас называем) рядом чисел. Интересные свойства чисел, в первую очередь, тех, которые входят в первую десятку (декаду), выражают у пифагорейцев свойства самих вещей. По свидетельству автора «Теологумен арифметики», Филолай (V в. до н. э.) считал, что природа (*physis*) имеет протяженность в четверке, качество и цвет — в пятерке, одушевленность — в шестерке, сознание и здоровье — в семерке, любовь, дружба, целеполагающий разум и мысль — в восьмерке. Но наиболее совершенное число — это десятка, декада, которая выступает как число космоса.

Но также у Парменида Элейского множественность сводится к единству, только раскрытие единства мира опирается в философии элейцев на иные основания, нежели у последователей Пифагора. Главным основанием выступает понятие бытия (*to einai*), также и понятие сущего (*to on*, у Парменида, как правило, в старой форме — *to eon*). Оба понятия — насколько мы можем судить об этом — впервые в Античности выделяются именно в этой школе. Бытие, связывающее все вещи, играет в мышлении элеатов ту же роль, которую в более раннюю пору греческой философии играло понятие начала (*arche*). Но парменидово бытие — это уже не *arche* ионийцев. «Бытие» Парменида вовсе ни во что не переходит и ни для чего не выступает мерой. Оно едино и неподвижно, не рождено и не подвержено гибели, ибо не оно — во времени, но само время — «было», «есть» и «будет» — зависит от «есть», бытия, охватывается им¹¹.

То единственное, с чем соотнесено бытие в поэме Парменида, — это мышление. «Ибо одно и то же — мыслить и быть»

¹¹ Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 290.

(to ayto gar to noein kai einai), — читаем мы в его поэме¹². Однако, это мышление, лишенное всяких антропологических характеристик, «сверхчеловеческое» мышление, чистое мышление. «Человеческое» мышление Парменид называет «путем мнения»; этот путь не ведет к «непреложной достоверности» (А. В. Лебедев, в оригинале — *pistis alethes*). Очевидно, что мнение обращено к множественности явлений, поскольку они еще не возведены в мышлении к единству бытия.

Демокрит вместе с Анаксагором и Эмпедоклом относится к следующему после Парменида поколению философов (V в. до н. э.). Они решают поставленную философией Парменида проблему: как совместить постоянство и единство бытия с данной чувствам множественностью вещей. Если говорить специально о Демокрите, то он испытал также мощное влияние пифагорейского учения — настолько, что понять его атомистику возможно, лишь принимая во внимание пифагорейскую концепцию числа.

Пытаясь дать решение указанной выше проблемы, Демокрит выдвигает атомистическую гипотезу. Она основывается на допущении двух принципиально различных видов сущего: абсолютного плотного и потому неуничтожимого, вечного *бытия* (оно у Демокрита носит имя «атомов», т. е. «неделимых») и *небытия*, или пустоты. Зависимость философии Демокрита от Парменида в этих его онтологических положениях вполне очевидна.

Дальнейшее развитие античной философии зависит от поворота, который произошел в V в. до н. э. в деятельности так называемых софистов, и прежде всего Сократа. Если говорить коротко, софисты основываются на многозначности значения слова в обычной речи, подчеркивая и культивируя именно те ее возможности, которые из этой многозначности вырастают. Что касается Сократа, то его роль в этой связи очень точно определил Аристотель. «Занимаясь вопросами нравственности, — говорит он, — Сократ природе в целом не исследовал. В нравственном же он искал общее

¹² А. В. Лебедев переводит эту цитату из Парменида в «Строматах» Климента Александрийского: «...мыслить и быть — одно и то же». См.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. С. 287.

и первый обратил свою мысль на определения»¹³. Это означает, что в области идеальных смыслов Сократ, в отличие от софистов, стремится схватить *единство* значения (дать определение). Тем самым, самой своей деятельностью важнейших нравственных и житейских понятий Сократ обосновывает закономерный характер тех связей, которые существуют в этой области. «Мир» значений, «сфера духовного» оказывается в результате *миром* — не в переносном, метафорическом, а в самом что ни на есть буквальном смысле, поскольку, как и физическая природа, этот мир оказывается единством, подчиненным известным законам.

Платон — последователь Сократа. Вместе с тем, он придает практически направленной мысли Сократа совсем иной характер. Платон создает теоретическую философию, создает онтологию. Он находит реальную онтологическую основу сократических «определений» в так называемых *идеях*. Что такое идея в философии Платона?

Если смотреть на платоновскую идею в связи с выбранным нами углом зрения, идея — это смысл вещи, существующий как самостоятельная вещь, *auto to pragma*, «сама по себе вещь», как об этом говорит сам философ в диалоге «Парменид».

Материальная вещь или, выражаясь по-платоновски, «чувственно-воспринимаемая», непрестанно изменяется. Она постоянно распадается на множество отношений. (Так, каждый человек играет в жизни множество различных ролей, в которых душа забывает себя.) Но в идее вещи все возможные отношения ее и, следовательно, весь ее смысл собраны и свернуты в одно неделимое целое. Идея — единство смысла данной вещи.

Таким образом, идея в философии Платона представляет полюс единства, а чувственно-воспринимаемая, или материальная вещь — полюс текучей множественности.

Идея не только смысл или сущность вещи. Идея выступает также и как «образец» (*to paradeigma*) чувственно воспринимаемой вещи и в таком качестве — как порождающая причина. Но если

¹³ Аристотель. Метафизика. С. 79.

идея — образец земной вещи, то эта последняя, в свою очередь, выступает как ее отображение или как подражание идее. Без идеального своего образца вещь не могла бы существовать. Она становится самой собой лишь в силу причастности (to metechlein, to metalambanein) идее.

В сфере идей есть высшее единство, которое Платон связывает с идеей блага (to agathon). В диалоге «Государство» благо становится единством как таковым (Единым), раскрываясь в образе божественного «солнца» как первой причины всего сущего.

Человек причастен идеальному миру благодаря душе, способной мыслить. Мышление, идущее путем диалектики к непосредственному созерцанию (theoria) идей, остается для платоников главным упованием, в чем проявляются в целом сократические истоки традиции. Но что такое душа? Ответ на этот вопрос вновь возвращает нас к исходной проблеме всей греческой мысли. Душа занимает срединное положение в мире — между областью истинно сущего, вечными идеями, и областью становления, земным миром. Это срединное ее положение ясно зафиксировано в том определении, которое Платон дает душе в диалоге «Тимей». Душа — сущность, составленная Демиургом из природы тождественного и неделимого и из природы иного, претерпевающей разделение в телах¹⁴. Поэтому душа содержит в себе и бессмертную, и смертную часть, а именно та часть души, которая связана с мышлением (природа тождественного в душе), не подлежит смерти и тлению, а та часть души, которая связана с телом и чувствами, является смертной. Удел человека, следовательно, зависит от того, какая именно из сторон душевной жизни возобладает в нем и будет доминировать.

Аристотель, ученик Платона, последний философ классической эпохи, ставший свидетелем завоевания Греции Александром и крушения классического полиса, несмотря на критическое отношение к наследию своего учителя, тем не менее, в целом продолжает ту же сократовско-платоновскую линию разграничения

¹⁴ Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1994. Т. 3. С. 437.

смысла и самой натурально данной вещи. Он сглаживает платонический дуализм идеи и материи, переосмысливая идею в форму как внутреннюю структуру единичной чувственно воспринимаемой вещи. Понимание соотношения единства и множественности становится у Стагирита в результате одновременно и более сложным, и более простым.

Критика Платона у Аристотеля была инспирирована задачей, обусловленной в конечном итоге особенностями самого античного мировосприятия. Эта сверхзадача аристотелевской философии — обосновать единство мира, мира, в котором, как в художественном творении, объединяются в одно неразложимое целое материя, несущая в себе различные возможности, и форма, осуществляющая эти возможности и тем самым преобразующая и организующая материю.

Также и понимание души как энтелехии «естественного тела, обладающего в возможности жизнью»¹⁵, преодолевает коренной платоновский дуализм между душой, причастной идеям, и телом, погруженным в поток становления.

Историческим свидетельством единства взглядов Платона и Аристотеля (со всеми возможными поправками — например, различиями в понимании материи) является учение неоплатонизма в том виде, в каком оно представлено в «Эннеадах» Плотина (III в. н. э.). Неоплатонизм перерабатывает и систематизирует Платона, во многом опираясь на Аристотеля. В «Эннеадах» Плотина, как и в сочинениях его последователей Порфирия, Ямвлиха и в особенности Прокла, сущее предстает как единая лестница, восходящая от множественного космоса к божественному Единству. В известном смысле эта неоплатоническая иерархия сущего может выступать как итоговая формула античных размышлений о мире в двух его противоположных аспектах: единства и множества, тождественности и инаковости, целого и частей целого.

Материальный космос — множественный. Связи, которые поддерживают его существование, внешние связи. Но в этом

¹⁵ Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 394.

космосе обитают существа, наделенные душой, живые существа. Эти души — части мировой души, с рассмотрением которой мы переходим уже на следующую ступень бытийной иерархии. Мировая душа едина. Все души в ней составляют одно целое, или, как говорит Плотин, «все души — одна душа»¹⁶.

Душа существует благодаря высшему принципу — Уму. Этот Ум уже не «единое и многое», как душа, но «едино-многое». В нем — тождество жизни и мысли, бытия и смысла, мыслящего и мыслимого (субъекта и объекта, если следовать терминологии новоевропейской философии).

Но двоица, которая свойственна Уму (бытие — мышление (смысл), мыслящее — мыслимое), с необходимостью предполагает единицу, «корень и семя» всех вещей, о которой говорили еще пифагорейцы. Это Единое. В Едином уже нет никакого следа множественности. Оно «единое просто», в нем тонет уже всякое противопоставление. Оно выше даже различия между бытием и небытием, поэтому о нем нельзя сказать как то, что оно «есть», так и то, что оно «не есть» (его «нет»). Будучи выше всего, Единое как Единое выступает источником всякого блага, первопричиной сущего.

Но для порождения мира необходимо еще одно начало. Это материя. Если Единое — источник сосредоточенности и единства, которое у платоников коррелирует с бытием, материя — источник дробности, множественности в универсуме.

2.2. Философия в Средние века

Средневековая философия на Западе — исключительно важный период в истории европейской мысли. Без знакомства с ним невозможно в полной мере понимание философских традиций европейской культуры. Осталось в прошлом то пренебрежительное отношение к средневековой философии (схоластике), которое, возникая впервые у итальянских гуманистов, подхватывается и распространяется просветителями в XVIII в. Средневековая

¹⁶ Плотин. Трактаты I–II / пер. Ю. А. Шичалина. М. : Греко-латинский кабинет, 2007. С. 258–269.

философия в наши дни вызывает большой интерес. Несмотря на огромное значение Античности, которая дала европейской культуре философию как способ отношения к миру, образ мышления и поведения, исторически феномен западной философии окончательно формируется именно в Средние века. Как и многие явления западной культуры (европейский город, европейский университет), философия в Европе есть прямая наследница Средних веков.

В отличие от философии в Античности, когда она, будучи организационно и духовно свободной, не признавала над собой никакой власти, кроме власти разума, в Средние века развитие философского мышления было поставлено под контроль церкви. Задача изложения философских проблем при этом серьезно усложняется, поскольку сами проблемы включают в себя содержание не всегда чисто рациональное. Если для Аристотеля теология как «наука о божественном» есть *первая теоретическая* (т. е. созерцательная) философия, то в Средние века ситуация изменяется. Теология становится священным учением (*doctrina sacra*), базирующимся на авторитете Священного Писания, а философии отводится роль быть преддверием этой высшей науки.

Первые христианские мыслители (как богословы, так и философы) появляются во II в. в среде *апологетов*. (Особая точка зрения на этот счет — у протестантского теолога Р. Бульмана, который находит философское учение у апостола Павла и даже в евангелиях¹⁷.) II–IV вв. — период формирования христианской мысли на основе усвоения и критики античной философской традиции. Этот же период отмечен появлением различных форм синтеза христианства и поздних традиций античной философии, из которых самым заметным явлением был *гностицизм*.

IV в. исключительно важен как глава в истории христианской церкви и начало целого большого этапа христианской мысли. Обращение императора Константина в христианство, связанное с ним изменение в социальном положении церкви, выработка в борьбе единой вероисповедной формулы («символа веры»),

¹⁷ Бульман Р. Теология апостола Павла // Бульман Р. Избранное : Вера и понимание. М. : РОССПЭН, 2004.

подготовка и проведение двух церковных соборов — Никейского и Константинопольского привели к необходимости в преобразовании или пересмотре также философских взглядов. Период, начинающийся с IV в., часто называли периодом *патристики* (от *лат. pater* — «отец»). Вряд ли это вполне правильно: значительные мыслители, бывшие одновременно и видными деятелями церкви («отцами церкви»), жили и до Никейского собора. Но в действительности период с IV до VIII в. на Востоке, в грекоязычном мире, как и на латинском Западе, дал крупнейших учителей веры, бывших и значительными философами. Это каппадокийские отцы церкви — Василий Великий (Кесарийский), Григорий Богослов (Назианзен), Григорий Нисский, блаженный Августин (Августин Аврелий), Боэций, Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий), Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, если называть только самых влиятельных.

В дальнейшем история средневековой христианской мысли разветвляется на два русла: одно из них связано с европейским Западом, католицизмом, другое — с греческим Востоком (Византией) и православием. В силу исторического парадокса, после того как вслед за падением Рима и вступлением в историю новых народов латинский Запад в VI–VIII вв. утрачивает значительную часть античного наследия, философский элемент средневековой мысли в целом активнее развивается именно в католическом мире. Запад словно пытается наверстать то, что им было утрачено, и в полной мере возвращается лишь в эпоху Возрождения. Именно на Западе философская мысль оказывается в конечном итоге более свободной, чем на православном Востоке. Понимая опасность таких сопоставлений, все же следует признать, что в Византии, которая никогда не теряла связи с античным миром, владея наследием Платона, Аристотеля, неоплатоников, дело часто ограничивалось начетнической эрудицией или полным растворением философии в богословии. Конечно, и для западных ученых богословие как *doctrina sacra* («священное учение») превосходит философию, знание, полученное естественным путем. Все же роль диалектического и аналитического (рационального) элемента в целом здесь

гораздо шире, чем на Востоке. Более богатой и пестрой потому является здесь картина философских или философско-богословских мнений.

Особую роль в истории средневековой философии в Западной Европе сыграл период, называемый Каролингским Возрождением (VIII–IX вв.). Именно в это время, в творчестве, в первую очередь, Иоанна Скота Эриугены (IX в.), рождается западная *схоластика*. В этот же период появляются и основные культурные формы средневекового философствования. Схоластика как форма учености безусловно преобладает в Западной Европе до конца Средневековья. Именно с ней связаны самые значительные достижения средневековой мысли. Схоластика как «учение школы» (лат. *schola* — «школа») тяготеет к последовательному систематическому изложению и к интеллектуальному синтезу. Проясняя и согласуя, сводя вместе разные положения Библии и противоречивые высказывания отцов церкви, схоластика доводит до напряженной изощренности логику, давая, тем самым, пример настоящей работы мысли *на границе*. Область схолистического мышления, как то явлено, например, Фомой Аквинским (XIII в.) в его «Сумах», располагается где-то в узком пространстве между выразимым и невыразимым, постижимым, рационально обосновываемым и сверхразумным. В западноевропейской схолистике, таким образом, наиболее ярко проявляется и до предела обостряется главное противоречие религиозной мысли в Средние века — противоречие между верой и благодатным знанием, с одной стороны, и знанием, получаемым естественным путем, с другой.

Схоластику также принято делить на периоды. Ранний период связан с именами Иоанна Скота Эриугены (IX в.) и Ансельма Кентерберийского (XI в.). Крупнейшее явление XII в., несомненно, творчество Пьера Абеляра. Абельяр был не только блестящим диалектиком, но и выдающимся писателем, оставившим миру знаменитую «Историю бедствий», где личное чувство, пожалуй, впервые выражает себя с такой остротой и силой.

В XII в. происходит встреча западноевропейской мысли с арабо-мусульманской и еврейской философией. Авиценна

(Ибн-Сина), Аверроэс (Ибн-Рушд), Моисей Маймонид оказывают мощное влияние на католический мир, иницируя постановку новых проблем и новые споры. Благодаря арабским философам, опиравшимся на труды Платона и Аристотеля, комментировавшим их, западный мир расширяет свои знания об античной философии, заново знакомится с текстами великих философов языческой древности.

Вершина схоластической мысли — авторы, жившие в XIII в.: Альберт Великий (Большедт) и, в особенности, его ученик Фома Аквинский, осуществивший на основе переработанного в христианском духе учения Аристотеля универсальный синтез всех философских и богословских взглядов («Сумма теологии», «Сумма против язычников»). Поздняя схоластика представлена работами Иоанна Дунса Скота и Вильяма Оккама.

Тесно переплетается со схоластикой *мистическая традиция* западноевропейской средневековой философии. Ее главный источник — труды Псевдо-Дионисия Ареопагита, жившего на рубеже V–VI вв. Вряд ли правомерно противопоставлять мистическую философию схоластике, как это делалось раньше¹⁸: с одной стороны, схоластические учения, как правило, содержат мистический элемент, проявляющийся в том, что в них (за очень редкими исключениями) подчеркивается приоритет благодатного знания, знания, превышающего возможности рассудка, а с другой стороны, мистические учения прибегают к диалектике и рациональным средствам обоснования. Тем не менее, можно говорить о мистическом направлении в философии Средних веков, для которого свойственны подчеркивание внерационального элемента и создание особой напряженной, эмоционально окрашенной атмосферы. Мистики апеллируют к формам познания и опыта, связанным

¹⁸ Мнение Л. П. Карсавина («Мистика и ее значение в религиозности Средневековья»): «Высочайшие ступени мистики соединяются с философским творчеством, идя рядом со схоластикой и неразрывно переплетаясь и сливаясь с нею, потому что нет противоречия между схоластикой и мистикой, и сам “рационалист” Абеляр говорил о непостижимости Бога разумом...» См.: Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб. : Алтейя, 1994. С. 13.

с переживанием. Они говорят об экстазе, погружении в глубины собственного «я», о мистической любви. Выдающимися мистиками средневековой мысли являются Бернард Клервоский и Гуго Сен-Викторский (XII в.), Иоахим Флорский, Бонавентура (XIII в.), Мейстер Экхарт (XIV в.).

Завершение средневековой традиции, так же, как и ее начало, не является каким-то моментальным событием, но разворачивается в целую эпоху. Этот период охватывает XIV и XV вв. — эпоху Возрождения, когда наряду с постепенно отступающими чертами средневекового способа мышления нарастают черты нового¹⁹.

2.3. Философия в Новое время

В Новое время философия возвращается к рациональному типу мышления в духе Античности, но субъектом ее становится индивид, уже раскрывший при посредстве веры глубину своего индивидуального сознания.

Уже в эпоху Возрождения, которая в современной исторической науке рассматривается как закономерный итог и завершение Средних веков, в литературном творчестве гуманистов проявляется беспрецедентный интерес к индивидуальной жизни, разнообразию и прихотливой пестроте ощущений. Старые, известные со времен Античности или Средневековья формулы наполняются новым содержанием. В знаменитой «Речи о достоинстве человека» Дж. Пико делла Мирандола человек изображается как существо, которое, по замыслу Бога, является полноправным творцом своей судьбы, существом, свободным определять свое место в мире²⁰.

Но по-настоящему проблема личности формулируется уже в философии XVII столетия. Важнейшей фигурой здесь является Декарт.

В XVI–XVII вв. в связи с развитием научного знания, расширением географических и научных горизонтов на смену этическим проблемам Петрарки и ранних гуманистов, на смену

¹⁹ См.: Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М. : Юристъ, 1996.

²⁰ См.: Эстетика Ренессанса : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. С. 248–265.

неоплатонизму и космизму М. Фичино, Дж. Пико дела Мирандола, особенно же Дж. Бруно на первый план в философии выходят вопросы познания и метода. Основное направление философских поисков Р. Декарта — поиск надежного пути в науках, который мог бы привести нас к достоверным результатам. Пытаясь разработать проблему метода, Декарт высказывает положения, которые имеют эпохальное значение, далеко выходящее за рамки вопроса о методе. Чтобы прийти к достоверному знанию, считает Декарт, необходимо вначале все поставить под сомнение²¹. Сомневаться мы можем буквально во всем, даже в том, что представляется самым надежным, например, в математических доказательствах (возможно, что Бог создал нас такими, что мы ошибаемся даже тогда, когда нам кажется, что доказательство безупречно). Но есть, в конце концов, то, в чем мы никогда не можем сомневаться. Несомненно наше существование как тех, кто сомневается, как *мыслящих*. *Cogito ergo sum*: я мыслю, следовательно, я существую. Вот самое надежное положение, которое мы вообще могли бы высказать, самое ясное знание из всех, которые для нас возможны. Оно получено не в результате умозаключения, опирающегося на правила вывода, но в результате простого усмотрения («интеллектуальной интуиции»). Декарт полагает, что это простое, но безусловно надежное постижение можно положить в основание всего здания наук. Остальные положения можно вывести из него, подобно тому, как в геометрии из очевидных аксиом с помощью доказательства выводятся все остальные теоремы.

Итак, первая абсолютная истина, в которой мы убеждаемся, это истина о существовании нашей мыслящей души (*res cogitans*). Эпохальное значение позиции Декарта может быть понято в свете некоторых положений М. Хайдеггера, изложенных им в работе «Время картины мира»²². Всякое познание и понимание возможно

²¹ Декарт Р. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1994. Т. 2. С. 16–28.

²² Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / сост., пер., вступит. ст., примеч. А. В. Михайлова. М. : Гносис, 1993. С. 162–167. См. также о понятии «феномен»: Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В. В. Бибихина. М. : Ad Marginem, 1997. С. 28–29.

лишь при свете. Само понимание есть свет, освещающий вещи. Но чему или кому первоначально принадлежит этот свет? Античный способ мышления усматривает источник света в самих вещах. Недаром вещи в античной греческой традиции обозначаются, помимо прочих имен, еще и именем *phainomena* («феномены»), что в точном переводе (причастие медиального залога от глагола *phaino* «светить») означает «сами себя освещающие». Именно в этом свете, принадлежащем самим вещам, свете, в котором вещи являются нам, единственно только и возможно познание. В Средние века свет, освещающий вещи, принадлежит Творцу. Именно в Его свете только и возможна истина — само бытие вещей. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1 : 3). От сверхъестественного света, принадлежащего Творцу (*lumen supernaturale*), происходит и естественный свет (*lumen naturale*), переданный Богом во владение нам, свет нашего разума. Понятно, какой радикальный поворот скрыт в том основном выводе, к которому Декарт приходит в своих «Размышлениях о первой философии». Тот свет, в котором мы постигаем окружающие нас вещи, а также и нас самих, принадлежит нам, точнее, нашей мыслящей душе! Это наша душа надеется светом вещи, чтобы они стали *видны, понятны*. Основным источником познания и его средоточием становится человеческий субъект.

От Декарта и его *cogito* тянутся прямые нити прежде всего к немецкой философии — Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Последний в «Энциклопедии философских наук» прямо признал, что именно вокруг декартова положения *cogito ergo sum* «вращается весь интерес новой философии»²³. Кант, осуществив «коперниканский переворот в философии», связывает познание не с «объектом», а с обстоятельствами самого субъекта. Ограничив рационализм, исключив из области познания вещи сами по себе (ноумены), он вместе с тем показывает, что именно благодаря внутренним структурам человеческого субъекта — познающей души — возможно подлинно научное знание и что, следовательно,

²³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 189.

душа только и приносит свет в тот мир, в котором мы живем. Наиболее плодотворное и углубленное использование декартова опыта *cogito* Кант осуществляет в «Критике чистого разума» в разделе «Трансцендентальная аналитика», пытаясь обнаружить, каким образом возможно единство всех представлений сознания, т. е. категорий рассудка, с их различными формами синтеза. Это единство возможно благодаря так называемому «трансцендентальному единству апперцепции», выражаемому уже знакомым нам тезисом «я мыслю».

С декартовым опытом *cogito* связаны понятия самосознания и рефлексии в философии Фихте, Шеллинга и Гегеля. В системе Гегеля европейский рационализм приходит к своему логическому завершению. Субъект и самосознание субъекта, абсолютное Я, выступает как абсолютное субстанциальное начало мира (Бог, абсолютная идея), которое в своей объективации творит историю мира, «не-я».

Весьма закономерно, что произошедшая в философии во второй половине XIX столетия переоценка ценностей также не обошлась без нового обращения и критического осмысления декартовского опыта *cogito*. Ницше в работе «По ту сторону добра и зла», разбирая положение «я мыслю», приходит к выводу, что никакой ясности и непосредственной достоверности оно не содержит. По мнению Ницше, за знаменитым декартовским положением, как и вообще за всеми философскими положениями, стоят на самом деле властолюбивые инстинкты, проявляющие в философской деятельности все ту же самую «волю к могуществу» (*Wille zur Macht*).

Не следует думать, что декартовский рационализм — это единственное оружие, которым прокладывает себе путь субъект в философии Нового времени. Младший современник и соотечественник Декарта, также выдающийся естествоиспытатель и математик, Паскаль раскрывает бытие субъекта совсем с другой стороны. Противоречия человеческого существования, страхи души, оказавшейся лицом к лицу с бесконечностью мира, ненадежность всяческих ориентиров и, в первую очередь, науки и разума,

в которые человек Нового времени уже успел поверить... Все это на новой основе и по-новому — не так, как в Средние века — ставит вопрос о необходимости веры. «Бог Авраама, Исаака и Иакова, а не философов и ученых», — записал Паскаль на знаменитом пергаментном листе, найденном зашитым в его камзоле после смерти²⁴. Паскаль в набросках незавершенного труда, посвященного апологии христианской веры, изданного его душеприказчиком под названием «Мысли», предвосхищает многие мотивы экзистенциальной философии XIX–XX вв.

Эмпиризм в философии Нового времени лишь по видимости противостоит стремлению к утверждению в философии человеческого субъекта. В действительности, как мы видим это у основоположника эмпирического метода в науке Нового времени Ф. Бэкона, эмпиризм — необходимая стратегия и «обходной путь», с помощью которого человек стремится достичь господства в мире. «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может», — гласит первый тезис в собрании его «Афоризмов об истолковании природы и царстве человека»²⁵. Анализ человеческого сознания на основе эмпиризма со всею тщательностью и скрупулезностью осуществил Дж. Локк в «Опыте о человеческом разумении», создав настоящую «физиологию человеческого рассудка». Значение этого исследования познавательных способностей в утверждении человеческого субъекта становится понятно, если мы рассматриваем влияние теории Локка на французских просветителей. Именно эпоха Просвещения была кульминацией самоутверждения человеческого субъекта в Новое время (что явствует и из того классического определения Просвещения, которое в известной работе дал Кант — также наследник Просвещения). Но человеческий разум у просветителей — Вольтера, Дидро, Гольбаха, Гельвеция — понимается именно по Локку!

Таким образом, главный защитник рационализма, с одной стороны — Декарт, и глава эмпиризма — Локк, оказываются лишь

²⁴ Паскаль Б. Мысли. СПб. : Северо-Запад, 1995. С. 452.

²⁵ Бэкон Ф. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1972. Т. 2.

мнимыми врагами, а на самом деле верными союзниками в утверждении прав человеческого субъекта. Понятие субъекта — своего рода граница, отделяющая Новое время от философии XX столетия, которое стремилось на самых различных путях выйти либо за рамки изолированного субъекта к жизни, либо пересмотреть само понятие рациональности.

Рекомендуемая литература

- Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Ансельм Кентерберийский. М. : Канон, 1995.
- Аристотель.* Категории / Аристотель. М. : Гос. соц.-эк. изд-во, 1939.
- Аристотель.* О душе // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 394.
- Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером : Новоевропейская философия / Ж. Бофре. СПб. : Владимир Даль, 2007.
- Бультман Р.* Избранное : Вера и понимание / Р. Бультман. М. : РОССПЭН, 2004.
- Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. М. : Юристъ, 1996.
- Бэкон Ф.* Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. М. : Мысль, 1972. Т. 2.
- Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. М. : Мысль, 1975. Т. 1.
- Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1994. Т. 2.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше. СПб. : Изд-е Д. Е. Жуковского, 1905.
- Паскаль Б.* Мысли / Б. Паскаль. СПб. : Северо-Запад, 1995.
- Святой Фома Аквинский.* Сумма теологии. Вопросы 1–64 / Св. Фома Аквинский. М. : Изд-во С. А. Савина, 2006.
- Тертуллиан.* Избранные сочинения / Тертуллиан. М. : Изд. группа «Прогресс» — «Культура», 1994.
- Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер ; сост., пер., вступит. ст., примеч. А. В. Михайлова. М. : Гносис, 1993.
- Эстетика Ренессанса* : в 2 т. М. : Искусство, 1981. Т. 1.

Глава 3

ПРОБЛЕМА БЫТИЯ В ФИЛОСОФИИ

Учение о бытии в философии. — Различные подходы к построению онтологии. — Бытие как событие. — Событие как время-пространство. — Модальности бытия: существование, свобода, смысл

3.1. Учение о бытии в философии.

Различные подходы к построению онтологии

Для большинства из нас в обыденной жизни данность как таковая вообще не является проблемой. Мы исходим, как правило, из очевидного для нас факта, а именно доступности и наличности вещей. Мы принимаем эти вещи за сами собой разумеющиеся. В повседневном опыте мы полагаемся на эти вещи, используем их, ничуть не задумываясь об их доступности. Эта доступность не ставится под вопрос, настолько мы ней уверены. Конечно, в этой сфере доступности вещей и нашей уверенности в ней возникают проблемы. Мы предпринимаем какие-то усилия, чтобы разрешить их: мы ищем, планируем, вычисляем. В конце концов, достижение этих вещей может стать нашей главной заботой. Но странным образом, чем больше мы увлекаемся какими-то частными вещами, тем больше мы забываем о сущем в целом. Строго говоря, именно потому, что мы никогда не признаем сущее в целом, оно всегда находится в забвении.

Мы настолько уверены в сущем в целом, что никогда не признаем его как наше собственное. Исходная принадлежность к целому всегда находится в забвении. Пока мы погружены в это целое, мы никогда не встречаем сущее как таковое и в целом. И тем не менее, каким образом мы получаем представление об этом целом? В философском отношении этот момент соответствует

наивному эмпиризму. Представление о целом мы получаем в результате сбора информации о нем и ее обобщения. Эмпирическая установка питает как глубинные научные исследования, так и рутинное повседневное поведение людей.

Вопрос заключается в том, можно ли выйти из этой погруженности в сущее в целом и пережить его как таковое? Такие выходы и переживания были бы сродни встрече с ничто. Это событие может принимать различные формы. В начале «Введения в метафизику» М. Хайдеггер указывает на это событие вопросом: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот — ничто?» Этот вопрос возникает в разных настроениях: в порыве великого отчаяния, когда вещи теряют всякий смысл; в состоянии восторга, когда все вещи предстают преображенными и изначальными, как будто бы нам понятнее становится, что их нет; посреди скуки, когда обыденность сущего расстилает перед нами пустыню, внутри которой присутствие или отсутствие сущего кажется нам совершенно безразличным¹. В этих различных формах отличие сущего от ничто впервые ставится под вопрос: это различие возникает в ситуациях отчаяния, восторга, скуки, страха и т. д. Как можно реагировать на такие ситуации? Обычно обращаемся к мифу, религии, искусству или философии. Или просто выжидаем время. И тем не менее, что прежде всего открывается в этих событиях еще до того, как мы находим приют в этих духовных практиках? Во-первых, открывается целое как таковое. Если опыт целого как такового предполагает пространство за пределами этого целого, то это пространство мы обретаем с ничто. Вместе с ничто нам открывается целое как таковое. В ничто выражается выход человеческого существования за пределы сущего в целом. Во-вторых, открывается сущее как таковое. Мы получаем возможность пережить то, что есть, как отличное от ничто. Мы сомневались: есть нечто или ничто? Теперь это различие становится очевидным. Даже если рутина повседневности разрушается радикальным сомнением («этого всего может и не быть»), последнее уже предполагает

¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб. : Высш. религ.-филос. школа, 1997. С. 3.

опыт очевидного отличия «нечто» от «ничто». Это не означает, что отныне мы в состоянии объяснить, как мы пониманием сущее как таковое и в целом. И тем не менее, мы вплотную подходим к этому пониманию, которое прежде всегда оставалось на заднем плане. И наконец, открывается данность как таковая. В данности как таковой доступность вещей буквально навязывается нам. Данное не равнозначно тому, что есть; в радикальном сомнении вопрос стоит именно о данности сущего вообще. Но даже в этом случае нечто дано, нечто является. И потому мы спрашиваем: что именно дано? Когда в отчаянии или ужасе впервые открывается данность сущего, эта последняя не является чем-то новым, прежде невиданным. Данность открывается как всегда уже данная. Мы соглашаемся с тем, что даже в наших повседневных привязанностях к тому или иному конкретному сущему данность сущего в целом всегда уже свершается здесь. Но вот вопрос: можно ли содержательно определить данность как таковую? Можно ли каким-то образом структурировать эту данность сущего и его основные свойства? За этими вопросами скрывается фундаментальная философская проблема бытия, которая является предметом особого раздела философии — онтологии.

В философии термин «онтология» обозначает науку о сущем как таковом и его свойствах. Впервые этот термин был введен в XVII в. Р. Гоклениусом в 1613 году («*Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, Informatum opera studio Rodolphi Goclenii, Francoforti*»). В собственно философском контексте этот термин распространяется Х. Вольфом. Термин появляется в названии его сочинения «*Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnes cognitionis humanae principia continentur*», впервые опубликованного в 1730 г. Онтология, или первая философия, определяется им как наука о сущем. Онтология использует рациональный и дедуктивный метод и исследует всеобщие предикаты сущего как такового. А. Баумгартен, следуя Х. Вольфу, определял онтологию, называемую им также онтософией, метафизикой, общей метафизикой, архитектурикой, первой философией, как науку о всеобщих предикатах сущего, поскольку

они являются первыми познавательными принципами человеческого разума. Позднее рациональная онтология Вольфа и Баумгартена была подвергнута критике И. Кантом.

Если принять во внимание только формальную структуру обоснования сущего, то мы можем выделить два различных подхода к проблеме бытия или две формально онтологические возможности описания бытия. Формально онтологические, поскольку оба пути касаются вопроса о бытии, хотя содержательно они радикально отличаются друг от друга.

Первая возможность характеризуется следующими основными чертами: а) фундаментальным мышлением является только то, которое в конечном счете всегда обращено к основанию и занимается его поиском; б) данное основание должно восприниматься в качестве причины; в) наконец, сама причина специфицируется в понятии абсолюта. Этот первый путь обоснования достаточно традиционный для философии: от Фалеса до Гуссерля философия ищет и находит сверхсущее основание сущего; это может быть вода, это может быть Бог, это может быть трансцендентальное сознание... Таким образом, вопрос о бытии сущего совпадает с поиском сверхсущего основания и первопричины сущего в целом как меры и предела того, на что способно сущее как таковое.

Эта возможность понимания бытия задает обязательность соотношения тотальности сущего с «трансцендентальным означаемым», существующим прежде всякого сущего и независимо от него в своей идеальности: существует только бытие, оно уникально и выражает общую субстанцию сущности сущего. Гипотеза о бытии как о сингулярном трансцендентальном означаемом — фундаментальная гипотеза всех метафизик, поскольку выносит область сущего в конечном счете за пределы самого сущего. Бытие мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера или предел того, на что способно сущее как таковое. Поэтому вовсе не случайно то, что трансцендентальное лицо бытия обращено к лицу и слову самого Бога. Онтология и теология обнаруживают свое

родство. Отсюда замкнутость, тотальность метафизики, predetermined онтологическим фундаментализмом.

Основной мотив другой онтологической — гетерологической — возможности состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания (причины, Абсолюта) и иметь дело с самим сущим без сущности, фактичным, т. е. с самой истиной, которая и заключается в этой фактичности. Если придерживаться этого подхода, то бытие будет рассматриваться как основание сущего не в смысле обладания, овладевания, а в смысле принадлежности. Это означает, что бытие каждый раз бытие именно этого сингулярного существования. Бытие не является общим в смысле какой-то общей собственности. Бытие совместно. Бытие дано как со-бытие. Совместность есть собственный способ бытия существования, или форма, в какой бытие разыгрывается как таковое. С этой точки зрения необходимо перевернуть порядок онтико-онтологической экспозиции. Не бытие сначала, а затем прибавление некоторого различия, но это различие как различие бытия. Не бытие сначала, единственное и единичное, а потом прибавление множественного сущего, а эта множественность как сущность бытия: «...Не бытие сущего вначале, а потом само сущее как одно-с-другим, но сущее — любое сущее — детерминировано в своем бытии как сущее одно-с-другим. Единичное множественное: подобно тому как единичность каждого неотделима от его бытия-со-многими, и потому что, на самом деле, и в целом единичность неотделима от множественности. Здесь опять речь не идет о дополнительном качестве»².

Итак, из этого анализа формально онтологических возможностей понимания бытия мы можем сделать вывод, что в рамках первой возможности вопрос о бытии и не ставится, поскольку он подменяется вопросом об основании или причине сущего. В рамках второй возможности мы впервые получаем доступ к вопросу о бытии. Но здесь мы сталкиваемся с парадоксом. В чем этот парадокс заключается?

² Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 60.

3.2. Бытие как событие

В буквальном смысле бытие не «есть». Ибо «есть» говорится о тех сущих, которые могут быть репрезентированы, о тех вещах, которые обладают минимальной структурой тождества и постоянства, благодаря чему они идентифицируются и обозначаются посредством существительных. Так или иначе, сущее — это субстанции, или производные от субстанции, или они приписываются к субстанциям. Но поскольку бытие не «есть» сущее, бытие буквально, это ни-что, никакая не вещь.

Бытие — это всегда бытие сущего. Нет бытия без сущего, так же как нет сущего без бытия. Но бытие — это не сущее: бытие отлично от сущего. Бытие — это сама операция, благодаря которой сущее есть, благодаря которой сущее выходит в присутствие; нечто, а не ничто имеет место. Бытие «есть» только через его отличие от сущего. Причем таким образом, что каждый раз это различие провоцирует нас спросить, можно ли вообще говорить о бытии как таковом или о самом бытии безотносительно к сущему? Каков характер суждений о бытии? Какая онтология соответствует этим суждениям?

Чтобы ответить на эти вопросы, еще раз обратимся к слову «бытие». Прежде субстантивации или даже овеществления представлением, «быть» — это глагол в неопределенной форме. Бытие — существительное от глагола «быть». Будучи субстантивированным, глагол «быть» легко попадает в ловушку репрезентации: воспринимается в качестве сущего, в качестве какой-то вещи. Так вот, для того чтобы избежать ловушки репрезентации и, соответственно, овеществления или субстантивации, далее вместо «бытие» мы будем говорить «быть». Конечно, и в неопределенной форме глагол может выступать в роли грамматического субъекта. Но нам важно подчеркнуть именно процессуальный характер инфинитива «быть». Быть — это становиться, момент становления или событие становления. Вот примеры других глаголов-инфинитивов: «зеленеть», «краснеть», «болеть» и т. д.

Инфинитивы гарантируют специфичность и определенность процесса, действия, не навязывая ему субъективные или объективные координаты. Кроме того, они гарантируют обратимость между прошлым и будущим в силу возможности отнесения действия и к прошлому, и к будущему.

Например, что такое «зеленеть»? Слово «зеленеть» означает «быть зеленеющим», находиться в процессе «зеленения». «Зеленеть» фиксирует событие зеленения, так же как «болеть» — событие боления, а «краснеть» — событие краснения. Теперь, если «зеленеть» — процесс зеленения, событие зеленения, «краснеть» — это событие краснения, тогда «быть» — это событие всех событий. Каждый раз глагол-инфинитив указывает на то, что имеет место, или на само имение места, на само событие, которое неразрывно связано с имением места. Не так, как если бы что-то имело или что-то имеет место. В форме инфинитива глагол — это чистое событие, то, что происходит или имеет место, но не на основе чего-то еще, а именно как чистое событие само по себе.

Итак, глаголы-инфинитивы описывают главным образом события. Безличные, в определенной степени анонимные, индивидуальные события, иначе говоря, происхождение или «случаение», о которых говорится, что они имеют место, не имея места. Они имеют место, не будучи связаны с какой-то вещью или каким-то действием. Таким образом, бытие «как» событие следует отличить не только от *ousia* и чтойности, от сущности, но и от свойства, состояния, поскольку последние предполагают предданную субстанцию, независимую от и существующую до и вне процесса присвоения. Следовательно, нужно перевернуть установленный и давно уже узаконенный логический порядок, согласно которому предданной субстанции приписываются какие-то свойства, признаки или состояния. Как только мы переходим от «бытия» к «быть», т. е. к инстанции становления-события, сама субстанция является в качестве события, происшествия или даже случая, за которым уже нет никакой более глубинной или первичной субстанциональности.

3.3. Событие как время-пространство

Бытие дается как событие, указывает на данность как таковую, оно всегда подразумевает и сохраняет то, что никогда не является в пространстве и времени как вещь, но всегда ускользает от вещи как сама ее невещность, нетелесность. Таким образом, событие разворачивается «между» раскрытием и сокрытием, присутствием и отсутствием. Но это «между» — не столько момент во времени или место в пространстве, сколько время-пространство, сама операция бытия как события, предшествующая всякой объективации пространства и времени — пространства и времени как форм представления. Эта операция не совпадает ни со временем и пространством птолемеевской или аристотелевской физики, ни с линейным временем ньютоновской физики, которое Кант отождествлял с априорным условием феноменальности феномена, ни даже с искривленным и конечным временем-пространством общей теории относительности.

Это «между» — одновременность и со-присутствие прошлого, настоящего, будущего, со-присутствие «здесь» и «там». Поскольку прошлое образуется не после настоящего, каким оно было, но одновременно с ним, а будущее образуется не до настоящего, каким оно будет, но одновременно с ним, время в каждый миг раздваивается, следуя по двум разнородным направлениям, одно из которых устремляется в будущее и вынуждает настоящее проходить, а другое сохраняет все прошлое. Настоящее здесь становится чистым событием, моментом абстракции, основная роль которого — разделять и дробить каждое настоящее в обоих направлениях одновременно — на прошлое, которое сохраняется, и на будущее, в направлении которого устремляется настоящее.

Это настоящее присутствует как некая фаза в течении времени: не вовне времени, не впереди времени. Это чистое, пустое время, его чистое присутствие, негативность его прохождения. От «больше уже не» к «еще не» переход без хода, чистое происхождение сущего, и в этом происхождении — утверждение пустого времени. «больше уже не» и «еще не», только «между», только в переходе, который имеет форму возврата. Каждый раз

это подвешивание, приостановка, «еще не», всегда преследуемое «больше уже не», всегда неожиданное в самом ожидании.

Следовательно, время, а это означает также настоящее, в которое оно открыто, возникает из определенного двойного отсутствия, двойственность которого указывает, тем не менее, на единичное событие: бытие как событие, навсегда ускользающее, высвобождая прошлое, и навсегда приближающееся, высвобождающее будущее. Иначе говоря, это от-сутствие или отступление указывает в одно и то же время в направлении «больше уже не» и «еще не». Это пространство, открываемое этой двойной ориентацией, где происходит событие пространства и времени. Время-пространство есть само происхождение двуличного события, само происхождение определенной пустоты. Но эту пустоту не следует принимать за пустое пространство и даже время, за простую способность содержать пустоту, ожидающую наполнения вещами и событиями. Скорее, пространство и время только и могут быть помыслены из исходного понятия этой пустоты. Кроме того, эта пустота не синонимична с хаосом. Эта пустота, не будучи нехваткой или недостатком, скорее представляет собой избыточность, виртуальную полноту бытия, которую не следует принимать за актуальное присутствие сущего. Это пустота чистого события. События, имеющего место не столько между двумя инстанциями, двумя пространственно-временными координатами, позволяющими схватить его траекторию, сколько межвременно чистого становления.

Тогда как овременение, характеризующееся двойным отсутствием, выставленностью в будущность и прошедшее, экстатично, разрывается между этими двумя линиями от-сутствия, опространствование, неразрывное с овременением, состоит в обратном движении: это не отсутствие, а присутствие. Пространство ограничивает время. Оно сдерживает экстазы времени, вписывает их в горизонт конечности, или закрытия. Это противодвижение или противосущность рассеяния. Время остается конечным. Но, во-первых, оно совпадает с бытием как таковым, и в этом совпадении раскрывается сама конечность бытия, причем не как

смертность, но как горизонтность, а во-вторых, эта горизонтность не есть прежде всего и главным образом горизонтность будущего, и даже не времени вообще, но горизонтность пространства (во времени). Пространство — опространствование времени, так же как время — овременение пространства. Только в становлении временем пространство становится пространством, только в становлении пространством время становится временем. Движение присвоения есть движение инаковости, освоение есть отсвоение. Единство времени и пространства находится в этом противообращении, в становлении другим. Только на основе свойственного им противообращения пространство опространствливается, а время овременяется. В самой их противопоставленности каждое из них осуществляется, приходит в собственное. Но речь не идет о диалектической противоположности, ибо и пространство, и время раскрываются из структуры «самого» бытия, события.

Пространство и время понимаются только на основе того пространства и того времени, которое высвобождается и держится открытым определенной конфигурацией события. Свободное пространство времени и представляет собой такое зияние, которое открывается дифференциальными отношениями противоположных тенденций и в которое вписывается множество событий и возможностей. Событие тогда должно быть понято как двойная антагонистическая тенденция (к присутствию и к отсутствию — прошлого и настоящего, «здесь» и «там»), в столкновении которой пространство опространствливается, а время овременяется: выход к присутствию совпадает с отходом к отсутствию.

3.4. Модальности бытия: существование, свобода, смысл

Мы имеем две формально онтологические возможности понимания бытия. Согласно первой возможности, бытие — это основание или причина сущего. Если же мы будем придерживаться второй возможности, бытие будет рассматриваться как основание сущего в смысле принадлежности. То есть бытие каждый раз

бытие именно этого сингулярного сущего. А это, в свою очередь, означает, что сущее полностью структурируется ничто. Бытие сущего, структурированного ничто и есть не что иное как экзистенция (существование). Существовать — это быть открытым к бытию или истине бытия. Существование есть не что иное, как это открытие, это зияние, выставленность к ничто, выдвинутость в отсутствие основания. Вопрос о бытии, или смысле, или истине бытия имеет место, потому что в самом нашем существовании само бытие под вопросом. Но бытие может вопрошаться лишь постольку, поскольку мы открыты к бытию, мы и есть эта открытость к бытию, «выставленность напоказ». Последняя в силу своей избыточности относительно любого сущего никогда не становится предметом познания и никогда не превратится в известное отношение объективации и репрезентации.

«Быть выставленным» означает быть «положенным» вовне в соответствии с внешностью, касаясь внешнего в самой интимности внутреннего, или иметь доступ к тому, что принадлежит существованию и, следовательно, к тому, что принадлежит моему собственному существованию только через «отсвоение». То, что окончательно выставляется в событии выставления, есть факт человеческой конечности. Конечность есть то, что наиболее «свойственно существованию», и то, что обнаруживается только через отсвоение. Выставление — это событие конечного существования. Именно реальность человеческой конечности является определяющим основанием подлинной природы бытия-вместе. Эта реальность укоренена в выставлении напоказ, которое оставляет самость выставленной к собственным границам и отрезанной от внутренней бесконечности, которой она так жаждет. Факт выставленности напоказ, эта «архизначальная невозможность Нарцисса» напрямую ведет к «первичной социальности», поскольку бытие-вместе и есть не что иное, как «разделение» конечного существования.

Вместо идеи индивидуальной имманентности мы имеем разделение конечности, разделение, которое остается конечным, поскольку оно не может быть завершено. Конечное существование предшествует желанию соглашения, единства, тождества

и подрывает возможность такой совершенной формы разделения. Разделение не есть ни общность, ни присвоение объекта, ни самопризнание, ни даже коммуникация между субъектами. Только выставление человеческой конечности напоказ обеспечивает совместность субъектов и устанавливает между ними связь или связанность, сохраняя при этом сингулярность их существования. Разделение имеет место не между равноположенными субъектами, ибо субъекты как субъекты ничего не разделяют, да в этом и нет необходимости, коль скоро речь идет о субъектности субъекта: разделение имеет место только на внешней границе субъективности, где конечное существо бесповоротно преодолевает самое себя. Если присвоение смерти предполагает единство, закрытость, то неприсваиваемая, или бесконечная конечность существования означает бесконечное разделение бесконечного выставления. Поскольку конечность есть то, что все «мы» разделяем, коммуникация конечности является коммуникацией сообщества. И эти коммуникации выписываются, вписывая бесконечное сопротивление к закрытости и тотальности, вписывая бесконечное сопротивление всему тому, что привело бы его к завершению.

Конечность тогда означает не просто неизбежную завершенность бытия, бытие к смерти, но также его радикальную сингулярность, сопротивление к присвоению и к любого рода унификации категориями репрезентации и идентификации. Будучи свободной от теологических и телеологических тисков, конечность таким образом выставляет совершенно беспрецедентную инстанцию бытия, инстанцию некатегоризуемую и нетеоретизируемую, а стало быть, и нерепрезентируемую. Конечность не противопоставляется бесконечности, но скорее поглощает бесконечность, вписывает бесконечность в собственную структуру.

Это разделение конечности Ж.-Л. Нанси называет «бытием-вместе». «Бытие-вместе» не сводится к традиционной формуле «общего бытия». Различие между этими двумя формулировками заключается в сингулярности конечного существования. Бытие всегда бытие именно этого, каждый раз сингулярного существования. Существование имеет место только на уровне конечных

индивидов. Следовательно, бытие-вместе — не общее бытие или общая субстанция. Бытие-вместе не означает обладание одним, общим бытием, не конституируется общей субстанцией, если даже такой субстанцией выступает общее пространство или общее место. Бытие-вместе реализуется в этом «в», в этом «между» общим и единичным, прерывным и непрерывным, тождеством и различием, согласно которому дается «со-ответствие». Бытие-вместе реализуется в этом «со-ответствии», поскольку оно опространствливает, а, опространствливая, открывает непрерывность.

Бытие-вместе показывает мне мое существование вне себя, что вовсе не означает, что мое существование снимается бытием-вместе. Последнее есть сообщество конечных существ, конечное сообщество как таковое. Иначе говоря, конечное сообщество — это не ограниченное сообщество в противоположность, скажем, бесконечному или абсолютному сообществу, а сообщество конечности: «сообщество само выявляется в смерти другого, ибо сама смерть есть истинное сообщество смертных, их непостижимое сопричастие. Из чего следует, что сообщество занимает необычное место: оно несет ответственность за невозможность собственной имманентности, невозможность существования в сообществе в качестве субъекта... Сообщество — это постижение его “членами” их смертоносной истины. Оно есть постижение конечности и неоправимого избытка, на которых зиждется конечное бытие...»³

Итак, еще раз: поскольку бытие — это не основание или причина сущего, а принадлежит сущему в качестве отличного от него не-основания, сущее полностью структурируется ничто. Бытие сущего, структурированного ничто, и есть не что иное как экзистенция (существование). Существование здесь не есть диалектическое обращение ничто в бытие и снятие ничто в позитивности наличного бытия. Скорее, существование предстает как углубление и интенсификация ничто вплоть до его утверждения. Интенсификация ничто не отменяет его ничтожности. В этом и заключается свобода существования. Свобода, как говорит Гегель, это

³ *Бланио М.* Неопишемое сообщество. М. : МФФ, 1998. С. 19.

самоуглубляющееся ничто: «Высшей формой ничто, взятого для себя, была бы свобода, но свобода есть отрицательность, которая углубляется в себя, чтобы достигнуть наивысшей интенсивности, а потому есть как раз абсолютное, утвердительное (Affirmation)»⁴. Поскольку существование не выводится из и не сводится к сущности, не предшествует и не следует сущности (две симметричные формулы эссенциализма и экзистенциализма — для эссенциализма первой приходит сущность, а для экзистенциализма — существование), постольку существование является своей собственной сущностью. Существование — это всегда безосновное существование. Отношение к не-основанию есть отношение сущего к себе самому. Такое отношение образует не-субъективируемый (не-феноменологизируемый, не-экзистенциальный и, в целом не-антропологический) способ бытия сингулярного существования. Если отношение к не-основанию не-субъективируемо, не-индивидуализируемо, тогда свобода не может быть свойством человека в форме голого произвола или осознанной необходимости: свобода — это фундаментальная модальность бытия, раскрытия сущего как такового.

В философии от Аристотеля до Гегеля и Ницше вне зависимости от того, идет ли речь о коллективной или индивидуальной свободе, о свободе как сущности или существовании, она всегда мыслится с точки зрения необходимости. Но бессущностность существования обязывает нас мыслить свободу из отсутствия или нехватки какой-либо необходимости. Когда все метафизические и современные детерминистские объяснения потерпели крах, единственное, что остается, — фактичность мира без трансцендентального смысла и достаточного основания. Это мир, в котором ничего не происходит с необходимостью: мир как событие. Мир, в который мы брошены как конечные и случайные существа.

Только конечное существо, т. е. существо, выдвинутое в ничто, может быть свободным. Следовательно, вопрос заключается в освобождении человеческой свободы от имманентности бесконечного основания и, стало быть, от ее собственной проекции

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. Наука логики. С. 221.

в бесконечность, когда трансценденция существования трансцендируется и тем самым аннулируется. Речь идет о свободе существования, поскольку свобода — это основное содержание существования. Безосновная свобода существования предшествует свободе субъекта в качестве условия возможности субъективной свободы и заранее отменяет всякую имманентность или сущность субъекта. Эта свобода существования не является свойством или качеством субъекта. Наоборот, из этой априорной свободы субъект всегда уже получает свою свободу, которую затем он может присвоить, как если бы она была его собственностью. Хайдеггер пишет: «Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода... владеет человеком и притом изначально, так что исключительно она гарантирует человечеству соотнесенность с сущим в целом как таковую, соотнесенность, которая обосновывает и характеризует историю»⁵. Свобода — это не свойство, благодаря которому человек субъективируется или индивидуализируется. Но свобода — это и не чистая гетерономия, посредством которой человек диалектически снимает свое экстатическое внешнее в имманентности самополагания. Свобода прежде всего полагает различие, разделение, бытие-вне-себя, внеположенность — разрыв между субстанцией и тем, что больше не имеет сущности, т. е. существованием. «Свобода — это основное содержание существования. Это основание существования, состоящее в том, чтобы быть без всякого основания. Свобода есть то, что является изначально данным существованию. Свобода не есть исключительное подчинение закону самости, свобода есть исключительное подчинение существованию как не имеющему основания, как не являющемуся ни субстанцией, ни субъектом»⁶.

Безосновная свобода парадоксальным образом связывается с равенством. Парадоксальность этой связи заключена в том, что свобода соотносится с безусловностью, неограниченностью, тогда как равенство предполагает общую меру. Но здесь неуместна

⁵ Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. М. : Высш. школа, 1992. С. 18.

⁶ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem '93. М. : Ad Marginem, 1994.

любая общепринятая идея равенства или различия. Равенство не заключается в равенстве одного существа другому. Это равенство не имеет определенной меры. Равенство не может быть «категорическим» (в кантовском смысле) или безусловным (моральным или политическим). При этом равенство рассматривается не как критерий или мера, а как неразрешимый предел, поскольку равенство и есть равенство тех, которые ни в чем друг другу не равны. Равенство выявляется в разности, ибо разность и есть истинное равенство. Равенство необходимо модализируется как невозможность собственной имманентности, т. е. как невозможность собственного конституирования на основе единой для всех антропологической, политической, моральной и любой другой характеристики. Такое равенство требует претерпеть различие, которое отличает, просто отличает — не от кого-то или чего-то, безо всякой точки отсчета или сравнения, неизмеримо. Равенство не соотносимо ни с какой нормативной инстанцией, поскольку свобода как не-основание (ничто) является всеобщей мерой бытия. В этом заключается сущность равенства: равенство сингулярностей в несоизмеримости их свободы⁷. В то же время если свобода является всеобщей мерой бытия, тогда бытие берется не как основание или причина, а как ответственность. Избыточная свобода полагает бесконечную ответственность за собственное существование.

Ответственность, которая обусловлена или обоснована знанием, верой или нормами, нельзя называть ответственностью, коль скоро она, таким образом, лишается свободы и принятия решения, за которые только и нужно брать на себя ответственность. Правовое, нормативное понятие программирует и предвосхищает ответ, определяя ответственность как механическое применение установленных правил, лишаящих человека свободы в принятии решений. Безусловная ответственность возможна, только если решение действительно является решением, а не механической реакцией на определенное условие. Безусловная ответственность

⁷ *Nancy J.-L.* The Experience of Freedom. Stanford : Stanford University Press, 1993. P. 71 ; *Derrida J.* Rogues: Two Essays on reason. Stanford : Stanford University Press, 2005. P. 50–51.

возможна только вне установленных программ религии, науки или этики. В чем тогда заключается безусловная ответственность?

Ответственность — это прежде всего обещание, ответ на то, что связывает, обязывает меня. Это обещание ничего не полагает, ничего не обещает, ничего не выдвигает, оно связывает. Будучи обещанием, ответственность обуславливает сам вопрос и таким образом ему предшествует, не принадлежа ему: асимметрия утверждения, *да* прежде любой оппозиции *да* и *нет*. До всякого вопроса мы имеем *да* как сингулярное утверждение, раскрывающее саму возможность вопроса. Зов Бытия — всякий вопрос уже представляет собой ответ на этот зов, обещание уже имело место. Всегда, прежде всякого вопроса и в самом вопросе, ответственность возвращается к обещанию. «Это обещание дается прежде любого другого события»⁸. Утверждение обещания маркируется в существовании как его (существования) имманентная неприсваиваемая избыточность, которая, тем не менее, в самой своей маркированности держится про запас. Признаком обещания является не само обещание, а факт его грядущей всегда уже «здесь-и-теперь» возможности, состоятельности.

Но если свобода полагает бесконечную ответственность за собственное существование и тем самым связывает себя обещанием, безосновное существование становится здесь самообещанием. Существование неотделимо от этого обещания, выставления вовне, разделения, которое и является разделением свободы существования. Но если разделение всегда подразумевает разделение на части, вопрос заключается в том, в соответствии с какой метрикой или мерой это разделение имеет место.

Это разделение свободы существования является открытием смысла, способом коммуницируемости. Смысл принадлежит бытию-вместе, которое заключается не в трансценденции бытия, имманентного этому вместе, а наоборот, в имманентности трансцендентности: разделение чувственного, сингуляризация смысла

⁸ *Derrida J.* Of Spirit: Heidegger and the question. Chicago : The University of Chicago Press, 1987. P. 130 ; *Heidegger M.* Poetry, Language, Thought. N. Y. : Harper and Row, 1971. P. 200.

как возможность или потенциал. Это в одно и то же время и разделяемое общее, и взаимоисключающие части⁹. Следует избежать как тоталитаризма, так и нигилизма смысла. Тоталитаризм говорит, что смысл — это нечто, находящееся по ту сторону сущего, извне накладывающееся на нечто фактически сущее. «Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности»¹⁰. Уже очень давно это «потустороннее» понимание смысла монополизировано тем, что М. Хайдеггер называет онто-теологией, в которой Бог мыслится как высшее сущее и, стало быть, как мера того, на что способно бытие как таковое. Следовательно, смысл — специфически онтологический постулат, предполагающий выход по ту сторону сущего. Отсюда бесконечные поиски смысла мира или жизни, как если бы жизнь нуждалась в оправдании. Поэтому смысл — если мы все же хотим сохранить этот термин — может быть осмыслен только из деконструкции онто-теологии. И даже, не ограничиваясь деконструкцией онто-теологии, надо идти вплоть до того, чтобы сказать о подвешивании смысла как такового. Иначе мы все еще остаемся в сфере мифической абсолютизации смысла, зеркальным отражением которой является нигилистический релятивизм смысла, когда смысл артикулируется как чистая нехватка или отсутствие абсолютной ценности и значения. Странное дело: релятивизм нигилизма становится абсолютным мифом нашего времени, ибо он полагает, что присутствует только чистое отсутствие, так что в конце концов именно отсутствие становится абсолютным.

Итак, еще раз: смысл принадлежит структуре бытия-вместе. Смысл, таким образом, может быть определен не как свойство, привносимое откуда-то, не как дополнительный предикат, а именно так: смысл структурируется как бытие-вместе, так же

⁹ См.: Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб. : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2007. С. 14 ; Ranciure J. Aesthetics and its Discontents. Cambridge : Polity Press, 2009. P. 24–25.

¹⁰ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Филос. работы : в 2 ч. М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 70.

как бытие-вместе структурируется как смысл. Мыслить смысл-вместе — значит мыслить «бытие единичное множественное» смысла: отношение между сущими как смысл; как факт смысла в отсутствии любого трансцендентного смысла. Смысл связывает сингулярности вместе, сам будучи «даванием» этой связи. Смысл, таким образом, формирует давание-разделение бытия единичного множественного. Смысл возникает из этого разделения, которое есть разделение бытия. В отличие от истины для-себя-одного, смысл есть пространство множественности. Итак, смысл, разделяемый разделением бытия, покоится на фундаментальном событии внеположенности и сингулярности.

Внеположенность означает быть вынесенным вовне, во внешнее во внутреннем внутреннем. Или, иначе: «Смысл составляет мое отношение к себе как соотносённому с другим. Бытие без другого (или без друговости) не имело бы смысла, будучи лишь имманентностью собственного полагания, или, что то же самое, бесконечного допущения самого себя»¹¹. Внеположенность вовсе не подразумевает вынесение вовне пред-положенного (скажем, изначально существующего внутри) смысла. Смысл не может быть пред-положен: смысл только внеположен. Смысл как таковой и есть не что иное, как эта внеположенность.

Смысл сопротивляется любой возможной модели присвоения значения, семантической унификации. Мы переживаем смысл не как унифицированную операцию отлаженной системы означивания и представления, а скорее как сопротивление этой операции. Смысл есть то, что предшествует значению, преследует и преодолевает значение, но не как другое значение, скажем, отложенное, а как прочерчивание, «прокладывание пути» значения, благодаря которому значения не только означиваются, но и становятся коммуницируемыми. Следовательно, смысл не относится к порядку означающего или сообщения, означаемого или кода: это то, что делает возможным передачу сообщения.

¹¹ Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1991. С. 92.

Рекомендуемая литература

- Ажимов Ф. Е.* Онтолого-метафизические проекты современной западно-европейской философии / Ф. Е. Ажимов // *Вопр. философии*. 2007. № 9. С. 145–153.
- Гартман Н.* Старая и новая онтология / Н. Гартман // *Ист.-филос. ежег.* 1988. М. : Наука, 1988. С. 320–324.
- Гайденко П. П.* Понимание бытия в античной и средневековой философии / П. П. Гайденко // *Античность как тип культуры*. М. : Наука, 1988. С. 284–307.
- Гартман Н.* К основоположению онтологии / Н. Гартман. СПб. : Наука, 2003.
- Губин В. Д.* Онтология: Проблема бытия в современной европейской философии / В. Д. Губин. М. : Изд-во РГГУ, 1998.
- Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии / А. Л. Доброхотов. М. : Изд-во МГУ, 1986.
- Керимов Т. Х.* Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Х. Керимов. М. : Академич. проект, 2011.
- Керимов Т. Х.* Поэтика времени / Т. Х. Керимов. М. : Академич. проект, 2005.
- Миронов В. В.* Онтология и теория познания / В. В. Миронов, А. В. Иванов. М. : Гардарики, 2005.
- Молчанова А. А.* «Онтология» : Как мы ее понимаем? // *Историко-философский ежегодник Хайдеггера'199*. М. : Наука, 2010. С. 117–126.
- Нанси Ж.-Л.* Сегодня // *Ad Marginem'93*. М. : Ad Marginem, 1994.
- Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. Минск : Логвинов, 2004.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / М. Хайдеггер. СПб. : Высш. религ.-филос. школа, 1997.
- Хайдеггер М.* О сущности истины / М. Хайдеггер // *Разговор на проселочной дороге*. М. : Высш. школа, 1991.
- Хайдеггер М.* Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // *Время и Бытие*. М. : Республика, 1992.
- Черняков А. Г.* Онтология времени : Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков. СПб. : Высш. религ.-филос. школа, 2001.
- Шохин В. К.* «Онтология»: рождение философской дисциплины / В. К. Шохин // *Ист.-филос. ежег.'99*. М. : Наука, 2001.

Глава 4

ФИЛОСОФИЯ И ИСТОРИЯ

*Историчность бытия. — Пространство и время бытия. —
Философия истории*

4.1. Историчность бытия

Философия истории — раздел философии, связанный с пониманием исторического процесса. Предметом философии истории является историческое бытие людей. В связи с этим в ее задачи входят определение специфики исторического бытия, его динамики и движущих сил, механизмов преемственности, членение исторической жизни на эпохи и стадии, вскрытие направленности исторического процесса и, наконец, постановка вопроса о смысле или смыслах истории. К этим задачам в современной философии истории необходимо добавляется проблема осуществления отдельного индивида во времени.

Слово «история» греческого происхождения и включает в себе специфическую двойственность: с одной стороны, оно означает само историческое бытие, а с другой — рассказ, науку. Бытие человека исторично, поскольку протекает в изменчивости и развитии, т. е. принадлежит временному и пространственному измерению. Историческая наука как проблематика времени человеческого бытия прошла путь от исследования крупномасштабных событий, войн и революций, деятельности героев и правителей до исследований повседневной жизни социальных групп и отдельных людей в современности. В поле зрения оказалась историчность бытия как со-бытия, подразумевающего сбывания или осуществление людей относительно друг друга в совместности. Поскольку история, говоря онтологически, имеет место, то это место и есть со-вмещение взаимодействующих индивидов в совместности.

Классическая философия истории эволюционировала до границ социальной философии, но не растворилась в ней.

Теоретической основой такого подхода явились исследования историков, социальных феноменологов и других социальных ученых. Именно они стимулировали внимание к таким онтологическим сторонам повседневности как пространственность и временность, социальная психология малых групп, и таким регуляторам общественного взаимодействия, как социальные мифы, различные знаковые системы, престиж и т. п.

В современных исследованиях исторического бытия возобладал поход, предполагающий, что прошлое (как, впрочем, настоящее и будущее) конструируемо, и потому его поиск, с одной стороны, возможен не только в *фактах* документированных источников, но и в *воображении* исторических романов или устных свидетельств и живых рассказов участников событий. А, с другой стороны, в историческом процессе открылась опосредующая роль языка, ибо не только понимание реальности опосредовано языком, но и само пребывание в реальности сопряжено с онтологией знаков, которые размечают и разграничивают поле взаимопонимания людей. В современной философии время человеческого бытия раскрывается через время бытия человеческих тел, или, другими словами, их телесного *совместного* бытия. В связи с этим актуализировалось изучение демографического и сексуального (гендерного) поведения, которое связано как с самыми интимными индивидуальными проявлениями людей, так и с общими историческими процессами в сферах семьи, в миграциях, перенаселении, этических воззрениях и системе ценностей людей.

Классический подход под историей понимал линейный единый тотальный процесс. Такое понимание истории восходит к христианской культуре, опиравшейся на библейский текст. В противоположность древнегреческой мифологии, исходящей в описании из верховной власти, библейская задает новый тип исторической дискурсивности. Библия делит людей на праведных и неправедных, богатых и бедных, фактически упраздняя греко-римскую мифологию истории. Отныне в истории устанавливаются

противоположности, находящиеся в исторической борьбе. Этот мотив борьбы был перенят в исторических трудах от Августина до Гегеля и Маркса (у последних он принял диалектические формы).

Невзирая на рассмотрение в библейском тексте «профанного» аспекта человеческих отношений, все же он инициировал философию истории, в которой в качестве главной движущей силы исторического развития считалось внеисторическое Божественное провидение. Метафизическая традиция явления мира рассматривала через призму понимания Платоном *феномена* (явление) в качестве «видимости». Платон, принадлежа традиционному обществу, исповедовал «созерцательную» философию, задавая, тем самым, соответствующий ряд понятийных оппозиций: явление/сущность, подлинное/неподлинное и т. п. Таким образом, неисторическое допущение того, что имеет место предваряющая все Истина, Подлинность, восходит к Платону, в парадигме философии которого находилась христианская и вся последующая рациональная метафизическая традиция.

В Новое время происходит формирование светской философии истории, в которой связь философии с историей мыслилась в рамках гносеологической парадигмы: к началу XVII столетия Ф. Бэкон делит все знание на три большие области — поэзию, историю и философию, соотнося их с тремя способностями человеческого духа — воображением, памятью и разумом. Воззрения Р. Декарта на знания подобны Бэконовским, он лишь добавляет к трем названным дисциплинам теологию. Историческая мысль им оценивается невысоко, она может быть интересна и поучительна, но не является областью истинного знания, поскольку события, представленные ею, происходили не так, как она их описывает.

Напротив того, Дж. Вико с его теорией исторических круговоротов стремится обосновать значимость именно исторического знания и метода. А уже И. Г. Гердер начинает рассматривать философию истории как специфическую дисциплину, изучающую общие проблемы истории и решающую вопрос о наличии законов развития человеческих обществ. Для обоих мыслителей историческая жизнь пронизана значимостью как сама по себе, так и в своем прошлом

и будущем. Философия истории XVIII и начала XIX в. занимается главным образом вопросами исторического развития. И в качестве таковой проблемы предстает в воззрениях Канта и Гегеля. С приходом Канта, предвещающего мышление индустриальной эпохи, феномен понимается не в платоническом духе, а как явленность в условиях своего бытия, т. е. у него идет отсылка не к сущности, а к условиям того, что является. Следовательно, он преодолевает оппозицию «явление — сущность» и приходит к реалистической исторической оппозиции «явление — условие явления» (сохраняя еще противостояние феномена номену). В дальнейшем в западной философской традиции намечается отход от гносеологически трактуемого субъекта, которого все больше начинают рассматривать в качестве реально существующего индивида, принадлежащего к конкретным условиям своего социально-исторического бытия. Так, И. Канта нужно понимать, с нашей точки зрения, «как если бы» он находился на изломе между «гносеологическим» и «социальным» прочтением человека. В «Критике чистого разума» он отходит от объективистского и натуралистического толкования тела и пространства-времени. Пространство и время, согласно его «трансцендентальной эстетике», не являются ни реальностью, ни понятиями. Они суть априорные формы рассудка, некая третичная структура, принадлежащая человеческому бытию¹.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» он идет еще дальше и совсем в духе социальной философии подступает к тому, чтобы анализировать тело в реальном пространстве и времени, равно как и жизнь людей рассматривать через совокупность событий в пространстве-времени. Хотя все объективации человеческой деятельности происходят у него в каузальных рамках «природы».

Между тем, именно Кант первым начинает рассматривать историческое и общественное бытие людей через проблематику коммуникации. Уже в 1784 г. в своей необычайно масштабной работе «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»

¹ Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994. С. 50–69.

он доказывает, что человеческие задатки могут развиваться только через общение в обществе. Кант отмечал, что существование человека невозможно без использования опыта других людей. Согласно мыслителю, цель природы состоит в реализации существования любого существа. Природа создает траву не для того, чтобы ею питались коровы, а корова существует не для питания человека. Она создает траву, поскольку трава должна *быть*, и т. д. *Быть* человеком — это значит *быть* разумным, но индивидуально человек не может развиваться в разумное существо. Он может стать разумным только в опыте общения с другими, то есть человек принципиально оказывается предоставленным историческому процессу. *«Средство, которым пользуется природа, чтобы обеспечить развитие всех задатков людей, есть антагонизм между ними в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной его законосообразного порядка.* Под антагонизмом я понимаю здесь *необщительную общительность* людей, т. е. такую склонность к общению, которая вместе с тем связана с непрерывным сопротивлением, постоянно грозящим обществу разьединением»² (здесь и далее в цитатах курсив наш. — С. А.). Человек, с одной стороны, имеет склонность к общению, которое способствует развитию природных задатков. Но, с другой стороны, ему присуща и склонность к уединению, так как он предрасположен к необщительности, к желанию все сообразовывать со своим разумением, и тем самым вступать в сопротивление с другими. Это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляя его преодолевать склонность к лени и под влиянием честолюбия, властолюбия или корыстолюбия создать себе положение среди окружающих, которых он не выносит, но без которых также не может и обойтись. Отсюда, заключает Кант, и начинаются первые шаги от грубости к культуре, которая и состоит в общественной ценности человека. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода: она хочет раздора.

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. : в 4 т. : [на нем. и рус. яз.]. М. : АО Ками, 1994. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). С. 91.

В «Антропологии» тема общения получает исключительное развитие в социально-философском ключе, особенно тогда, когда Кант поднимает тему «другого» в обществе «различных» — в обществе мужчин и женщин. В «Антропологии» он утверждает, что *вкусом* человек может обладать, только «сообщая» его другим, или когда замечает, что проявление «плюралистичности» в человеке в пике эгоистичности возможно только ввиду обладания им качествами «гражданина мира», то есть качествами человека, находящегося в общении с другими людьми, а также требует, чтобы «мы мыслили себя на месте другого», тогда мы вполне можем говорить о том, что его мысль обретает социально-историческую направленность, поскольку в центре этих рассуждений лежат процессы коммуникации между людьми и формирования человека другими, что знаменует отход от субстанциалистски толкуемого субъекта классической рациональной метафизикой.

Философию истории Гегель понимает ни как рассуждение об истории, а как саму историческую реальность, то есть историю самих *феноменов* мира, существующих и понимаемых в качестве процессуально являющихся явлений: «...история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного»³. История — это живой процесс, где важны разметки настоящего, а не прошлого. В конце концов, история ничему не учит, поскольку каждая эпоха индивидуальна, в ней решения людей проистекают из конкретного положения дел. «В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминания о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего». То, что в истории правит Разум, по Гегелю, нужно понимать двояко: во-первых, потому, что в каждой конкретной ситуации человек способен действовать разумно («кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно»), а во-вторых, «хитрость мирового разума» в истории выражает неумолимую логику жизни, которая ставит все на свои места.

³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб. : Наука, 2005. С. 63.

Тем самым, Гегель задает асубстантивистское понимание истории, в которой имеют место процессы развития и саморазвития. В целом история представляется как «прогресс духа в сознании свободы», который разворачивается через дух отдельных народов, сменяющих друг друга в историческом процессе по мере выполнения своей миссии. Процесс развития Гегель объясняет посредством действия диалектического закона в истории. Единство и борьба противоположностей — пусковой механизм исторического движения. Существенным также является и то обстоятельство, что в «Феноменологии духа» Гегель закладывает идею труда как самоорганизующегося процесса всеохватывающего изготовления, что в дальнейшем позволяет К. Марксу представлять все сущее в качестве производимого трудом и заложить основы для материалистически понимаемой истории.

Классическая модель философии истории опиралась на философско-исторические концепции Гегеля и Маркса, базировавшиеся на диалектическом методе. Претендуя на универсальность, диалектический подход, невзирая на внимание к различиям, упрощал полноту исторического события, в котором действуют зачастую не две, а множество различных сил, которые не подвержены «снятию», как того требует диалектика. Рисуя необратимый ход вещей, рационалистическая диалектика оказывается нечувствительной к «прерывам» и «повторам», вписанным в ткань исторического процесса.

Требовался пересмотр рациональных моделей универсальной истории, который открылся принципиально новой трактовкой роли индивидуального в методологии исторического познания. Первоначально С. Кьеркегор, а затем Ф. Ницше (первый — обращением к экзистирующему субъекту, а второй — генеалогической методологией) выступили с критикой классического понимания историзма, который исходил из финалистского детерминизма, абсолютизации разумной необходимости, оправдания зла в истории и предопределения будущего прошлым.

Кьеркегор возражает против «всеобщей истории» Духа, которая не вмещает становление отдельного человека. История свершается на уровне экзистенцирующей субъективности, где

возможно открытие значимости мгновения в вечности. Он открывает онтологию темпорализованной телесности. Каждый человек способен проходить три стадии своего становления: эстетическую, этическую и религиозную. На первой стадии, когда человек беспечно отдается удовольствиям и наслаждениям, его в какое-то мгновение одолевают опустошение и отчаяние, именно в этот момент начинается его действительная история. Непрерывность субъекта, концентрирующая в себе прошлое, настоящее и будущее, обнаруживается в становлении, в поступке, в слове, в усилии быть собой. Человек открывается только в акте самоотдачи и самозабвения на последующих стадиях своего становления. Именно в момент самоотречения «я» ради сохранения единичности для него открывается вечность, совершается подлинное «повторение». В момент «повторения» прошлое возвращается как мгновенное присутствие вечности, как настоящее, будучи повернутым в будущее. Только в пограничной ситуации, находясь на изломе, человек открывает себя в истине темпорального бытия. Этот мотив был подхвачен и развит М. Хайдеггером в книге «Бытие и время», где дается положительное понимание конечности как собственной основы человеческого бытия. Под конечностью здесь понимается временность, и сущность человеческого бытия выводится из его историчности.

Ницше предлагает генеалогический подход к истории. Генеалогия в философии истории превращается в неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, особенностью которого является отрицание их неизменности и всеобщего основания происхождения. Она предполагает описание конкретного множества причин их возникновения, включающего определенные условия и реальные проявления человеческой телесности. Генеалогия в качестве философско-исторического подхода в дальнейшем разрабатывалась М. Фуко. Ницше выступил против утилитаристской тенденции в описании истории морали в рамках линейного развития, которая сводила всю ее историю к полезности. Миру речи и желаний, по Ницше, присущи борьба, маскировка и хитрости. Генеалогия обнаруживает элементы процесса даже тогда, когда они отсутствуют или когда они остаются нереализованными. Поэтому

она требует знания деталей и зависит от громадного накопления материала.

Генеалогия не противопоставляет себя истории, но отрицает надисторическое развертывание идеальных смыслов и неопределенных телеологий. Она противопоставляет себя поиску «начал». Ницше отвергает поиски «происхождения» потому, что невозможно схватить точную сущность вещей, которые предшествуют внешнему миру случая и преемственности. Поиск «начал» направлен на раскрытие некой изначальной истины. В любом случае, если генеалог прислушивается к истории, то он находит, что не существует за вещами некой вневременной их сущности или их сущность была создана по частям из чуждых форм. В историческом основании вещей находится не тождество происхождения, но разногласие и неравенство вещей. Исторические начала непритязательны, и генеалог принимается изучать начало, обнаруживая бесчисленное множество начал.

Интерес к индивидуальному был продолжен неокантианцами (среди исследователей можно отметить Г. Риккерта, В. Виндельбанда), у которых индивидуальное (факт, событие, индивид) встает предметом теоретического рассмотрения как нечто отнесенное к ценности, и только вследствие такой отнесенности индивидуальное приобретает свойство цельности и входит в состав определенного единства (целого более высокого порядка). Отнесенность к ценности дает возможность формального упорядочения индивидуальных явлений в рамках определенного целого. В этом плане ценностная отнесенность задает общее значение, на основе которого формируется теоретическое единство.

Во второй половине XIX в. определенная часть проблематики философии истории отошла к общественным наукам. Это позволяет позитивистски настроенным ученым увидеть тенденцию замещения философии истории социологией. Между тем, последняя не смогла вобрать в свои границы всю разнообразную философско-историческую проблематику.

М. Фуко воспринял от Ницше генеалогический способ осмысления исторических реалий. Это позволяет ему ввести в философско-историческую аналитику описание не человека вообще,

а представленного всей своей конкретностью, т. е. телом, причем телом мужчины и телом женщины. В основу «генеалогии власти» он положил рассмотрение различных стратегий власти и дискурсивных практик, которые в своем сцеплении являют специфический комплекс «власти-знания». Исторически типы власти-знания разнятся. Современность произвела такой тип власти, который как не может быть сосредоточен в руках одного субъекта, так и не является привилегией государства. Эта власть рассеяна по всем социально-культурным дискурсам и предполагает определенные стратегии управления людьми, надзора над ними и механизмы их изоляции. В первом томе «Истории сексуальности» Фуко, действуя генеалогическим методом, показал, что то, что понимают в европейской культуре под полом, есть не просто данность природы, но феномен исторический, поскольку представление о нем было сформировано на протяжении нескольких веков. Принято думать (в духе линейной истории), что именно с XVII в. начинается «угнетение» сексуальности, а к XX в. наступает ее «освобождение».

Согласно генеалогическим открытиям Фуко, никакого подавления сексуальности в эпоху Контрреформации не было, напротив, имела место «интенсификация тела» в обряде епитимьи (технике исповеди, в которой требовалось максимальное выговаривание желания). Исповедальная техника послужила предтечей процесса «медикализации» пола, происходившего в XIX в. Уже с XVIII в. «пол» оказался вовлеченным в сферу власти-знания, и, тем самым, представление о нем было сформировано различными видами дискурса — педагогическим, социологическим, психиатрическим и др.

4.2. Пространство и время бытия

В современной философии наблюдается сдвиг в область социальной онтологии. Именно в эпоху практического и научного освоения мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социально-историческое существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой — языком,

знаками и коммуникацией в целом и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия, порождающего пространство и время своего бытия. Первоначально пространственно-временная проблематика в толкованиях философов так или иначе соскальзывала к объективизму и натурализму вплоть до прихода феноменологии, которая начинала как феноменология сознания, но с необходимостью трансформировалась в социальную феноменологию. В рамках социальной феноменологии и фундаментальной онтологии получили разработку такие существенные для понимания общества понятия как «телесность», «местность» и «совместность», которые в дальнейшем определили топологическую направленность в современном обществознании. Проблема заключалась в том, чтобы выработать процессуальное понимание субъекта не в метафизическом, а в социально-онтологическом смысле, т. е. в качестве социально-телесного существа, которое имеет место в производимом им пространстве-времени.

Феноменология предлагает начинать с вопроса о самом историческом сознании, ибо, как она полагает, со стороны объективного мира нет никакой гарантии исторической длительности. Но со стороны сознания субъекта имеются условия единого потока. Феноменология рвет с классическим историзмом, но вместе с тем сохраняет идею единства субъективного сознания. Сознание субъекта исторично в самом своем существе. Сознание, по Гуссерлю, *есть* время, а раз оно *есть*, значит, оно существует. И существует оно пространственно телом человека. Каждый из нас является носителем произведенного им тела (в акте самоформирования, по Гуссерлю), «моего живого тела». Совокупность этих тел порождает сообщество монад, их совместное бытие. Одно социальное тело, существуя «здесь», всегда предполагает другое социальное тело, существующее «там», т. е. пространственно-временную размещенность своего социального бытия.

Классическая философия истории субстантивировала объекты своего анализа, т. е. рассматривала их в качестве неизменных

величин. *Семья, школа, церковь, государство, буржуазия, рабочий класс* и т. п. социальные институты представляли в ней в качестве «вещей». Между тем, феноменологическая методология утверждает, что социальные институты нельзя понимать как реализацию чьей-то «воли», индивида или группы. Они возникают в поле действия антагонистических и взаимодополняющих сил, где в зависимости от интересов, связанных с различными позициями агентов социальности, посредством борьбы реализуется реальность институтов (П. Бурдье)⁴. При этом история аккумулируется в вещах, зданиях, памятниках, теориях и т. д. Иными словами, весь спектр социальных отношений подвергается процессу опространствливания. Поле социального мира находится вне механической причинности — это поле нужно понимать в качестве символического, где обнаруживаются взаимодействия определенных позиций и диспозиций (короля и двора, епископа и епархии и т. п.). Такой подход противостоит объективистскому и натуралистическому толкованию социально-исторических процессов.

По Хайдеггеру, наша расположенность в мире предшествует любому его осознанию. Первое, с чем нам приходится иметь дело, — это наше собственное существование (*Dasein*), это пространственно шевелящееся бытие, организующее все вокруг нас. Вещи, которые окружают нас, это не просто объекты с какими-то свойствами, а подручные средства. Подручность предполагает то, что находится под рукой нашего тела, то, что мы можем проективно использовать. Это значит распоряжаться будущими состояниями вещи. Быть для человека — это значит времениться. Человек, по М. Хайдеггеру, «сам простирает и длит время, сам себя временит». Происходит этот процесс посредством *события* (*Ereignis*) и *совместности* (*Mitsein*). Со-бытие необходимо понимать как неперемнное стремление человека к с-бытию, с-быванию, о-существлению во времени.

Время человеческого существования не есть движение из прошлого в настоящее и будущее. Мы располагаем своим прошлым

⁴ См.: Бурдье П. За рационалистический историзм // Социо-логос постмодернизма. М. : Ин-т эксперимент. социологии, 1997. С. 9–29.

только из будущего, из тех проектов того, кем бы мы хотели быть. Такой подход отрицает существование «всемирной истории» над субъектом, находя место единичному человеческому существованию в историческом процессе, где одно сбывается благодаря другому.

В таком понимании время является тем измерением, которое требуется для осуществления индивида в истории. В рамках фундаментальной онтологии исходной становится связка между бытием сущего и *мною* как единичным, конкретным индивидом: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего *всегда мое*... Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: “я есмь”, “ты есть”»⁵. Время как временное, конечное, неотделимое от существования индивида приобретает экзистенциальный характер. Взятое в ракурсе существования отдельного, конечного существа, оно становится открытым и переменным. И потому сама история перестает быть заданием духа или себя же самой, а становится полем человеческого осуществления.

В рамках новой онтологии время и становление индивидуального — основное содержание динамической действительности. Рассмотрение индивидуальности как целого, находящегося в развитии и непрерывном становлении, позволяет представить индивидуальность как нечто историческое по ее бытийному назначению. Появление исторической индивидуальности означает принципиальную трансформацию прежних культурных установок, основное направление которых — формирование открытых социальных систем, существующих в режиме непрерывного становления. Это новый тип системности, характеризующийся множественностью, сложностью и необратимостью. Для открытых систем со смещенным, блуждающим центром — в противоположность закрытым и стационарным — характерными являются неравновесные состояния.

Вместе с тем еще оставалась необходимость в преодолении субъективистских предпосылок, продолжавших иметь место

⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 41, 42.

в толковании социального пространства-времени. Для этого потребовался приход онтологии различия. Деконструируя онтологию присутствия и линейное представление о времени, Ж. Деррида предлагает различающую онтологию «следа», вскрывающего действительное отношение «одного живого существа к другому существу»⁶. Постановка вопроса о том, что значит иметь место в этом мире, приводит к выводу, что это значит иметь его не в виде абсолютного присутствия (в форме равного себе объекта или субъекта), а в виде следа, который своей формой сразу наличия и отсутствия лишает настоящее его самотождественности. Первоначально пространства и времени как разбивка следа позволяет различию между пространством и временем обрести форму и проявиться в единстве опыта. Такой подход противостоит расхожему пониманию времени в терминах пространственного движения, представленного в исследованиях от «Физики» Аристотеля до «Логики» Гегеля. След как разбивка, по Деррида, означает сорасчлененность пространства и времени, становление пространства временем и становление времени пространством. Согласно французскому мыслителю, всякое общество начинается со способности различаться, разделять деятельности и статусы. В связи с этим поле социальности оборачивается в процесс опространствливания и овременения.

Современная философия стала исходить из того, что бытие людей совместно, и делать акцент на описании пространственно-временных параметров социального бытия, порождающегося в ходе телесного взаимодействия людей. Бытие людей совместно (Ж.-Л. Нанси). Совместность осуществляется через социальные различия — гендерные, возрастные, групповые, классовые и т. д. Здесь они не снимаются, но постоянно формируют различные формы социальности. Различие мест является характеристикой любой социальной системы и возникает на ниве какой-либо социальной практики. Процессы совмещения и размещения тел в различных местах социальности предстают в виде размеченной метками и знаками пространственности, то есть в виде символического воспроизводимого социального мира.

⁶ См.: *Деррида Ж. О грамматологии*. М. : AdMarginem, 2000.

4.3. Философия истории

Социальный опыт сохраняется и передается посредством знаков, символов и в особенности текстов. И потому историческое бытие предстает в виде информационно-культурного процесса. Текст являет собой социальное пространство в модусе знакового общения. Исторически текст эволюционировал на базе письменности от мифоповествовательного к сложно организованному тексту, служа целям хранения и передачи социально значимого содержания. Опираясь на учение Хайдеггера об онтологии языка и понимании, Г.-Г. Гадамер разрабатывает концепцию философской герменевтики как философии понимания. Под пониманием в ней разумеется универсальный способ освоения мира человеком, в котором, наряду с теоретическим, существенную роль играют непосредственное переживание («опыт жизни»), различные формы практики («опыт истории») и формы эстетического постижения («опыт искусства»). Таким образом, конкретизирующим понятием для понимания в герменевтике является опыт, формирование которого происходит в языке. Предметная область философской герменевтики обнаруживается в саморазвертывании мысли в ее самопроявляющем и познающем отношении к тому, что есть как таковое, т. е. понятию. Герменевтика подчеркивает тесную связь между словоупотреблением и образованием философских понятий, которые несут соответствие не опытным данностям, как в экспериментальных науках, а той единой цельности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире. Герменевтический опыт имеет дело с преданием.

Текст — это переданное смыслосодержание культурной традиции (предание). Его постижение выступает в форме самоосмысления индивида в обществе. Постулируя генетическую укорененность человека в традиции, герменевтика начинает рассматривать понимание в тесной связи с интерпретацией и применением. Герменевтический круг носит онтологический характер, что делает интерпретацию принципиально незавершенной для опыта последующих поколений.

В каком смысле тогда можно говорить о смысле истории, если под историей понимать открытый событийный процесс? Ибо метафизическое понимание истории предполагает поиск всеобъемлющего смысла как руководящего людьми смысла и отрицает множественность смыслов в разных событиях или разных обществах. Мы полагаем, что смысл не может быть окончательно задан, но он событиями и сингулярно производится в ситуации «здесь и теперь». Данный вопрос о смысле истории был сформулирован в рамках классической философии истории, однако зачастую его смешивают с «целью» и отделяют от самого процесса истории. Такой вопрос звучит так: зачем или с какой целью это было совершено или сделано? Но это само по себе относит нас к целеполагающему субъекту, то есть к метафизически толкуемой истории.

В своей работе «Смысл и назначение истории» К. Ясперс отмечал, что «история существует потому, что человек конечен, незавершен и не может быть завершен, он должен в своем преобразовании во времени познать вечное, и он может познать его только на этом пути. Незавершенность человека и его историчность — одно и то же»⁷. Истина, посредством которой осознается бытие, являет себя во времени, дает содержание временной жизни. Поэтому сущностное повторение, по Ясперсу, является жизнью, возникающей из настоящего в коммуникации с истиной прошлого. В ходе истории растет общение. Общение связывает людей, способствует тому, что племена объединяются в народы, народы — в группы народов, страны — в континенты, а затем вновь распадаются. Когда общение станет непрерывным, тогда начнется история человечества, полагает Ясперс, которую можно определить как взаимный обмен в единстве общения.

Совместное пребывание людей на земле не составляет еще их единства. Это единство возможно только в общении, однако оно ни в коей мере не тождественно этому общению как таковому, но происходит благодаря тому, что происходит в этом общении. Ясперс утверждает, что смысл истории заключается в достижении

⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Политиздат, 1991. С. 188.

единства между людьми, но оно не является фактической данностью, а выступает в качестве цели. Единство вырастает из смысла, который придает значение тому, что без него было бы в своей разбросанности ничтожным. История ведет в конечном итоге от «разбросанности» к совместной жизни в подлинном единстве, основанном на праве, открывающем простор всем творческим возможностям человека. Цель истории, а стало быть, и ее смысл, по Ясперсу, создание на основе права мирового порядка, который бы обеспечивал политическую свободу, лежащую в основе подлинной свободы. И если каждый абсолютный смысл неминуемо оказывается несостоятельным, то новые поколения, по утверждению Ясперса, вновь и вновь обращаются к поискам всеобъемлющего смысла в качестве мыслимого руководящего нами смысла.

Намерения Ясперса рассматривать смысл в качестве благих целей вполне понятны, но надо ли сводить вопрос о смысле истории к конечному смыслу и лишать значимости все звенья исторического процесса? В чем же можно обнаружить нахождение смысла? Может ли он заключаться в замыслах или намерениях людей? К. Левит полагает, что не случайно слова «смысл» и «цель» или «смысл» и «намерение» в нашем словоупотреблении замещают друг друга⁸. Обычно намерение, объект какого-то устремления определяет значение смысла, а смысл вещи зачастую определяется ее предназначением. Так смысл понятия «стол» может отсылать к его назначению — обеденный или письменный, благодаря чему он появляется как таковой. Историческое событие тоже может отсылать к чему-то вне самого себя, поскольку действие, его вызвавшее, нацелено на нечто, в чем смысл реализуется как цель. И поскольку история есть временное движение, замысел должен предстать как цель, лежащая в будущем.

К. Левит убежден, что отдельные события или последовательность событий, даже если они полны значения для человека, как таковые не наполнены ни смыслом, ни целесообразностью. Наполнение смыслом — дело осуществления, которое предстает

⁸ *Левит К.* О смысле истории // *Философия истории : антология.* М. : Аспект Пресс, 1995. С. 263.

в будущем. Таким образом, Левит вопрос о содержательности исторических действий переводит в вопрос о конечных намерениях. Но вопрос о смысле, мы полагаем, неотделим от исторического процесса, и он беспрестанно воспроизводится во взаимодействиях людей. Согласно М. Мюллеру, существует смысл двух родов: частный и общий⁹. В первом случае мы называем осмысленным все то, что позитивно включается в протекание какого-то действия, обосновывая и поддерживая его. Так, смыслом наполнены значения слов или предложений, поскольку они констатируют факты или относят нас к какому-то положению вещей. Однако вполне правомерен вопрос: какой смысл имеет истина, бытие-в-истине нас самих? Встраивается ли снова это «бытие» в какую-то взаимосвязь, которая и делает осмысленной его истинность? Аристотель говорит, что жизнь в истине представляет для человека высший способ бытия. Здесь в качестве «оправданного в себе самом как хорошее» выступает процесс жизни. Действие, которое должно определяться не только тем, что оно производит что-то, отличное от себя, но и тем, что оно должно направляться на что-нибудь, достигать определенной точки, где оно затем может прекратиться как движение, достигшее цели.

Вопросы «ради чего?», «отчего?» сами по себе нуждаются в дальнейшем «куда?». С одной стороны, цель, а с другой стороны, мотив и основание выполнения действия совпадают, они тождественны. Аристотель говорит: «Смотрят, чтобы видеть». А подобное действие, происходящее ради себя самого, ниоткуда не заимствуя свой смысл, Аристотель называет *ἐνεργια*, что с латинского языка переводится как «actus» (процесс, деятельность). Определяя исторический процесс и отличая его от природного процесса, Мюллер говорит о нем как о взаимосвязи и непрерывности человеческих действий. Но можно ли вослед Мюллеру определять исторический смысл как взаимосвязь действий, в которой какая-то группа людей пытается реализовать во многообразии целенаправленных акций единый тождественный смысл? Как раз напротив, исторический

⁹ Мюллер М. Смысловое толкование истории // Философия истории : антология. С. 275.

процесс чреват открытостью и событийной множественностью со своим постоянно производимым потоком все новых смыслов.

Взаимодействие людей всегда происходит уже внутри понятых ими отношений, в некоторой досознательной области, которую возможно понимать только из совместной практики людей. Люди определяемы смыслом совместных действий, не сводимых к следованию правилам. Взаимодействие понимается не по конечным состояниям, а из них самих, то есть из того «между», которое воплощено в телесностях. Ибо человеческое тело — это конкретное, фундированное исторической и природной ситуацией бытие. Это «между» и конституирует со-мысл, порождая область досознательного. Последнее же есть то, что, по Э. Гуссерлю, является областью жизненного мира, включающего язык, жесты, способы производства, институты, обычаи и т. д. Социальность — это межтелесность (М. Мерло-Понти), где телесность есть воплощенное сознание. А со-знание здесь — это знание, разделенное с другими. В отношениях людей мы не обнаруживаем первичности рефлексии, ибо в реальности человек как социальное существо не творит, а воспроизводит и преобразует. То есть человеку приходится действовать в предзаданном осмысленном поле социальности.

Социальный аспект смысла заключается как раз в его изначальной предпосланности, которая задается не просто языком или всей знаково-коммуникативной системой общества — мифы, символы, нарративы, дискурсы, тексты и интертексты, но также и действием телесных техник. Смысл предпосылается обществом, и он же конституируется в сети тех отношений, которым повелительно предшествует. В процессировании смысла заключена операция по различению, ибо всякий смысл (со-мысль) подразумевает и регистрирует себя самого и другого. Ж.-Л. Нанси отмечает, что смысл всегда разделяем, сообщаем, коммуницируем, то есть по определению совместен. Смысл составляет отношение к себе как соотносительному с другим. Со-вместность уже подразумевает отчетливое разделение смысла, в результате которого зарождается со-общество. Теперь к чему бы мы ни подошли — к сообществу любящих, семье, церкви или суверенной нации, они представляют себя

как то, что конституирует себя в самоприсутствии: смысл связи, т. е. сама эта связь, предшествует связности, в силу чего обе они являются чисто со-временными друг другу, будучи чем-то единственно внутренним, повернутым к самому себе. Люди существуют со-обща, со-вместно с другими. Это «со» подразумевает наличие внешнего, причем такого внешнего, которое не сводится к «нахождению рядом» или «рядоположенности». Данный способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте. Этот способ бытия дает качественно специфичному — личности, группе, собранию, обществу, народу и т. д. — состояться, открывая себя.

Смысл может репродуцироваться лишь как событие. Понимая «сущее» в качестве осмысленного мира, мы способны открыть его действительное пространство-время как процесс совмещения и размещения, складывания и раскладывания различных элементов социальности.

Рекомендуемая литература

- Бурдье П.* За рационалистический историзм // Социо-логос постмодернизма / П. Бурдье. М. : Ин-т эксперимент. социологии, 1997.
- Гегель Г. В. Ф.* Философия истории / Г. В. Ф. Гегель. СПб. : Наука, 2005.
- Деррида Ж.* О граммотологии / Ж. Деррида. М. : AdMarginem, 2000.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Кант И. Соч. : в 4 т. : [на нем. и рус. яз.]. М. : АО Камі, 1994. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796).
- Кант И.* Критика чистого разума. / И. Кант. М. : Мысль, 1994.
- Левит К.* О смысле истории / К. Левит // Философия истории : антология. М. : Аспект Пресс, 1995.
- Луман Н.* Общество как социальная система / Н. Луман. М. : Логос, 2004.
- Мюллер М.* Смысловое толкование истории / М. Мюллер // Философия истории : антология. М. : Аспект Пресс, 1995.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. М. : AdMarginem, 1997.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М. : Политиздат, 1991.

Глава 5

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

Традиционное философствование и социально-философская проблематика. — «Флогистоны» социальной философии. — Человеческое бытие и предмет социальной философии

5.1. Традиционное философствование и социально-философская проблематика

В традиционной философии более или менее четко выделялась особая область размышлений (и исследований) об обществе, о человеке, о культуре. Иногда ее прямо называли социальной философией, чаще социально-философская проблематика существовала в составе философии истории, философии права, политико-социологических рассуждений. Социальная философия стояла в ряду других философских дисциплин, таких как онтология, гносеология, этика, эстетика, антропология, философия истории; причем, как правило, она занимала в этом ряду далеко не первые позиции. На нее распространялись общий порядок и «устав» бытия, определенные философией: социальная философия подчинялась общим философским категориям, соизмерялась с общими философскими координатами, корректировалась гносеологическими и логическими стандартами. Вырабатываемые ею понятия о человеке и обществе не имели существенного влияния на общепhilosophические установки.

Одним из следствий этого положения было рассмотрение социально-философской проблематики сквозь призму общепhilosophических определений деятельности. Другим — почти полное безразличие философии к уяснению человеческой, социальной, культурно-исторической природы этих определений.

Общие определения бытия как бы проистекали из невидимого и необусловленного «центра» философии и проливали свет и на явления социальной жизни. Они устанавливали связи и различия в явлениях бытия, определяли их в роды, виды, ряды, совокупности, классы. Они намечали и выстраивали общую картину бытия. Они объясняли все, кроме одного: *откуда они сами взялись, кто их создатель, владелец и пользователь*, каково их отношение к реальной деятельности живых конкретных людей? Иными словами, всеобщность философских определений не получила социально-человеческого обоснования.

Эта социально-человеческая необусловленность всеобщих философских категорий выявляла принципиальный *догматизм философии*; не политический, разумеется, но собственно философский догматизм, т. е. не обусловленную ничем установку на определение мира, на описание и объяснение бытия, независимое от конкретной природы представляющих это бытие явлений.

Равнодушие традиционной философии к социально-человеческому и культурно-историческому обоснованию своих принципов и категорий, к опыту конкретной деятельности людей, к самому индивидуальному человеку закрепилось в таком устойчивом ее свойстве, как трансцендентальность. Свойство это проявлялось не только в тех школах, которые сознательно культивировали трансцендентальный метод (средневековая схоластика, кантианство), но и во множестве других, молчаливо предполагавших или неявно использующих свою привилегированную позицию для всеобщих определений действительности, в том числе и человеческого бытия. Не только во времена Аристотеля, но и в XX столетии (в догматическом марксизме, например) эта философская установка продолжала действовать и, более того, оказывала влияние на политику, экономику, культуру.

В порядке пояснения надо сказать, что доминирование этой тенденции в философии было социально-исторически обусловлено: трансцендентальная методология, судя по всему, входила в состав механизмов, сохраняющих устойчивость и преемственность социальных форм, культурные универсалии, нормы

человеческого общения. Но это пояснение уже содержит взгляд, дающий социально-философское освещение общефилософским определениям, взгляд, которого как раз и чуждалась традиционная философия. Кроме того, представления об устройстве мира и человеческого бытия, «естественные» в эпоху Средневековья, в XXI столетии оказываются теоретически непродуктивными, а в человеческом плане, может быть, и опасными. Именно последнее обстоятельство и заставляет нас подчеркнуть, что «сверхисторичность» и «сверхчеловечность» общефилософских определений действительности оплачиваются неспособностью философии *понять, выразить и учесть бытие человеческих индивидов как важнейшую характеристику социального бытия*, как принципиальное условие всякого *философствования*, сознательно относящегося к своим предпосылкам.

Именно «сверхчеловеческий» характер традиционной философии и позволял ей выносить за свои пределы социальную проблематику. И чем выше уровень философского обобщения, тем беднее изображение и понимание существа человеческого жизненного процесса и конкретных форм его протекания. «Высокая» в этом смысле философия оказывается мощным стимулом деиндивидуализации, деконкретизации социально-философского знания: она подталкивает последнее на путь сведения конкретных форм совместного бытия людей и индивидуальной формы их самоутверждения в обществе к абстрактным определениям, к выдвиганию на первый план общих, внешних по отношению к индивидуальному бытию людей связей. Другими словами, «высокая», «надчеловеческая» философия не может не быть *редукционистской*, не может не провоцировать человеческое познание, науку, самую социальную философию к такой трактовке жизни людей, которая оставляет за своими границами все, что не укладывается в связи общих определений, не проявляется в контурном изображении социальной реальности.

Стиль такого философствования накладывает неизгладимый отпечаток и на ту «усеченную» социальную философию, которая формируется под его воздействием. И уже в этой особой

философской дисциплине продолжается «фильтрующая» работа общих определений, отделяющих плотную конкретную фактуру человеческого индивидуального бытия от схем, слагаемых в совокупное изображение общества. Теперь уже в рамках самого социально-человеческого процесса вырастает вопрос, близкий по смыслу тому, который мы поставили чуть раньше: *а является ли социальная философия философией человека?*

5.2. «Флогистоны» социальной философии

Социальная философия всегда стремилась описать, объяснить, понять совместную жизнь людей, и это вполне естественно. Но как она это делала, каков был метод реализации этого стремления?

Типичной была установка на выявление наиболее общих свойств бытия людей, на характеристику наиболее устойчивых зависимостей между ними, связей, норм, стандартов, которые можно было бы рассматривать как своего рода мерки для определения социальных качеств их жизни. Социальное рассматривалось как особая структура, проявляющаяся в жизни людей, как особый порядок их взаимодействия, а иногда и как особая сила, воздействующая на людей и существующая как бы независимо от них. Философ, имея под руками такое «социальное», мог погрузить любое индивидуальное явление человеческой жизни в какую-нибудь большую структуру и обобщить его, измерить и взвесить, а потом еще и представить это обобщение в качестве объяснения, например, человеческой личности.

Подобно тому, как физика XVIII в. объясняла явление теплоты флогистонами особой субстанции флогистона, или теплорода, проникающими в тела, социальная философия пыталась объяснить общественно-исторический процесс действием особых социальных форм, или структур, или функций, определяющих поведение людей. Причем если физика со временем отказалась от гипотезы флогистона, то флогистоны социально-философские продолжают действовать в познании общества наших дней; более того, зачастую как раз они и оцениваются как свидетельства научного подхода.

Вопрос о необходимых связях, об устойчивых структурах, об объективных качествах совокупной деятельности людей безусловно важен и для самоопределения социальной философии, и для становления научного обществензнания; без него просто невозможно познание общества, ибо его уяснение задает очертания социальных систем и перспективы их изменения. *Но уяснение этого вопроса не есть понимание бытия человеческих индивидов* (а только существенная предпосылка его). Более того, *оно не является и объяснением того, как возникают и трансформируются квазисамостоятельные социальные структуры и функции.*

Инерция, рожденная некогда принципиальным вопросом о структурах общества, незаметно привела к смещению целого ряда проблем. Характерно в этом плане поглощение вопроса о единстве людей и структур вопросом о сведении людей к структурам. Фактически имеет место подмена первого вторым. Размывается смысл изучения структур. Если первоначально их выделение и исследование обнаруживало связи разрозненных явлений и служило познанию этих явлений, то затем структурное видение реальности становится самоцелью, а структуры трансформируются в самостоятельные сущности. Вопрос о воплощенности структур в жизни людей, тем более вопрос о зависимости структур от деятельности людей отодвигаются на задний план. Эта социально-философская установка порождает цепь методологических подмен.

Среди них прежде всего упомянем подмену истолкования деятельности человеческих индивидов рассуждениями об отдельной личности. Поскольку социальным связям, формам, структурам противопоставляется отдельная личность, тезис о примате социальности задается как аксиома. Следствие — отделение от социальной связи человеческих индивидов, форм их бытия. С описанной подменой сопряжена подмена понятия личности как предметного существа и деятельной силы представлением о личности как носителе психики. Люди, утратив, таким образом, способность деятельного и предметного воздействия на обстоятельства, оказываются придатком структур, а всякая попытка ввести рассуждение

о личности в рассмотрение структур может классифицироваться как психологизация социально-философского анализа.

К этим подменам тесно примыкает положение о превосходстве внешнего описания бытия людей над их собственным пониманием своих поступков. Люди «не ведают, что творят», а стало быть, социально-философский анализ может отвлечься от мотивов поведения индивидов (часто — и от самих людей) и сосредоточиться на описании законов, связей, структур. Речь тогда уже, по сути, идет не о единстве законов и деятельности людей, а об абстрактных структурах и их реализации в поведении индивидов, о редукции бытия людей к законам и структурам. Совокупность описанных выше методологических ходов создала *инерцию трактовки* социального как внешней по отношению к людям связи, выстраивающей, воспроизводящей, направляющей действия и зависимости людей.

Идея *социальности* как концентрированного выражения *внешних* по отношению к человеческим индивидам *форм* (норм, стандартов, эталонов) общественной жизни получила широкое распространение и разрабатывалась различными направлениями и школами социальной и философской мысли. Если иметь в виду только XX столетие, то надо сказать, что в Европе идея внешне-социального структурирования бытия людей наиболее последовательно была проведена структурализмом, опиравшимся на мощную традицию социологии Э. Дюркгейма; на североамериканском континенте такой подход был подробно и последовательно разработан в теории структурно-функционального анализа общества (прежде всего Т. Парсонсом) в ее концепциях социальной системы, социальных функций и норм, социализации человеческого индивида; на отечественной почве монополией на утверждение сходных взглядов владел догматический марксизм: он трансформировал эту установку в учение об объективных социальных законах, общественных отношениях, о социальной обусловленности всех сторон индивидуального бытия людей (концепция всестороннего развития личности).

К. Маркс разрабатывал и использовал «широкозахватную» методологию анализа истории, экономики, политики. Такая методология предполагала и ряд исследовательских процедур, редуцирующих, сводящих индивидов к каким-то связям или зависимостям, помещавших людей в особые классы, виды деятельности, исторические интервалы и т. д. Такие задачи соответствовали исторической реальности оформления капиталистической общественной системы, становлению научного общественнознания, характеру вопросов, которые ставил перед собой Маркс. Но к этой методологии абстрактно-социальных обобщений вовсе не сводится исследовательский инструментарий Маркса. Более того, если бы эти приемы составляли методологическое ядро марксизма, то это учение вообще утратило бы какую-либо методологическую оригинальность, и вряд ли стоило бы вести сейчас разговор о его отношении к современной науке и практике.

Догматический марксизм попытался увековечить под видом марксовской методологии не те исследовательские открытия, которые были специфичными для Маркса, а те приемы, которые в наибольшей степени соответствовали целям тоталитарной политики и идеологии. То, что могло жить в реальном исследовании и конкретном деле, оказалось закрытым идеологией лозунгов и наукой цитат. Призывы использовать методологию Маркса не могли быть реализованы, ибо не учитывался и не мог быть учтен конкретный смысл этой методологии.

Поскольку в ходе нашего разговора возникла тема догматического марксизма, постольку естественно возникает необходимость обратиться к марксизму недогматическому, тем более, что именно в нем сохраняются потенции для обновления социальной философии, которые вместе с другими «инструментами» современной методологии могут оказаться полезными для развития этой сферы сознания и познания. Однако «недогматический» марксизм сам по себе представляет сложную культурно-историческую и философскую проблему, требующую специального рассмотрения и обсуждения. И мы здесь не сможем и не будем касаться многих моментов, составляющих эту тему. Мы главным образом сосредоточимся

на тех положениях, восходящих к работам Маркса, которые позволяют преодолеть инерцию внешнесоциальной характеристики жизни и деятельности людей. Но прежде чем мы перейдем к этим положениям, надо, видимо, несколько слов сказать о подходе к наследию Маркса, позволяющем выявить и оценить значимость этих положений. Прежде всего это положение о «возвращении» Маркса (и его творений) в культурно-историческую традицию. Необходимо преодолеть комплекс «суперценности» (а заодно — и неполноценности) философии Маркса, вернуть ее к первоначальным условиям и проблемам. Важно представить Маркса в ряду мыслителей европейской философии XIX в. и прочесть его так, как прочитаны мыслители, составившие эту традицию. Тогда, вероятно, откроется реальная перспектива марксовской философии, образы и приемы ее исследования, имеющие актуальное значение для современной культуры и науки¹.

Определим контуры тех проектов, которые не были Марксом реализованы, но сохраняют или даже обретают новую ценность в связи с проблемами развития современной социальной философии.

Прежде всего отметим марксову концепцию этапов общественно-исторического развития, устанавливающую *зависимость* социальных связей, структур, институтов от *взаимообусловленного бытия людей*, от форм их обособления, индивидуализации, самоутверждения. Эта концепция формирует (как один из возможных) такой взгляд на человеческую историю, по которому *эволюция социальных связей предстает в виде перехода от непосредственных зависимостей между людьми к их опосредованно-вещным зависимостям* (предполагающим индивидуальную независимость), а затем и к *связям*, обусловленным личностным развитием человеческих индивидов.

¹ Напомним только, что под влиянием исследований Маркса формировалось мировоззрение таких известных философов XX столетия, как Т. Адорно, Л. Гольдман, Д. Лукач, Г. Маркузе, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартр, Э. Фромм, М. Фуко, Ю. Хабермас, М. Хоркхаймер. См. об этом, например: *Андерсон П. Размышление о западном марксизме*. М. : Интер-Версо, 1991.

Другая концепция, тесно связанная с предыдущей, открывает возможность рационального истолкования чувственно-сверхчувственной природы человеческого бытия, т. е. условий, средств и результатов деятельности людей. В частности, в ходе развертывания этой концепции выявляются социальные качества вещей, включенных в человеческую деятельность и образованных ею, обнаруживается свойство таких вещей быть хранителями человеческого опыта, играть роль посредника между людьми, быть организующей и нормирующей формой этих отношений.

Именно обнаружение чувственно-сверхчувственного бытия вещей дает мощный стимул к развитию научно-теоретического общественнознания: формы человеческого процесса, создаваемые людьми качества и свойства, их трансформации и способы предметного закрепления не даны нам непосредственно. Требуется наука с развитым теоретическим аппаратом, чтобы преодолевать или хотя бы сократить дистанцию между нашим непосредственным восприятием жизни и той скрытой стороной социального бытия, что незрима, но существенна для процесса нашей совместной и индивидуальной жизни.

Открытие Марксом сверхчувственно-социальных свойств вещей вовсе не было самоцелью или стремлением растворить бытие человеческих индивидов в «логике вещей». «Вещная логика» — важный этап в развитии человека и человечества, но это только этап. Более того, и на этой ступени существенным остается вопрос о движущей силе, о субъектах «вещной логики», а стало быть, и о самих людях как творцах сверхчувственно-социальных качеств и их носителях.

Исторически и теоретически для Маркса более важным и интересным был вопрос о чувственно-сверхчувственном бытии самих людей и о том, как люди порождают сверхчувственные свойства, как пытаются их осваивать, познавать, как не узнают их человеческого происхождения, как преклоняются перед ними. К сожалению, постановка этого вопроса не была развернута самим автором идеи. Вопрос был оставлен без внимания и марксистами XX в.: многие из них, сталкиваясь с разбросанными там и тут по

марксовым текстам «кристалликами» этой идеи, недоуменно морщились и «списывали» их по разряду «гегелевщины» или расценивали как издержки словесной игры...

Но без разработки этой идеи невозможно дальнейшее движение социальной философии. Невозможно и развитие многих социально-гуманитарных дисциплин, например экономической науки, в частности, ее переход от трактовки экономики как движения вещей к теории экономики, реализуемой и обновляемой людьми.

Неявным образом идея чувственно-сверхчувственного бытия человеческих индивидов включена в марксову концепцию всеобщего труда. Маркс разделял труд на непосредственно совместный и всеобщий. Одной из важнейших черт всеобщего труда является то, что кооперация человеческих сил в нем производится не внешним образом, а в деятельности человеческого индивида, как своего рода акт синтеза этим индивидом различных, в том числе и своих человеческих способностей. Такая деятельность человеческих индивидов является всеобщей не по своим внешним характеристикам, а по сути, по результатам своим, как «умножение» социальных качеств жизни, опыта практической и теоретической деятельности, культуры.

Эта концепция получила частичное выражение в современных подходах к анализу научного творчества. Однако такое ее использование представляется свидетельством ее явной недооценки, ведь речь здесь идет о природе исторического творчества в более широком смысле. В этой концепции заложен ключ для «возвращения» людей в социальный процесс, для возврата человеческих индивидов в социальную философию на правах, им принадлежащих.

Мы остановились кратко на идеях марксизма, которым еще предстоит, судя по всему, проявиться и поработать в социальной философии. Для нас они имеют значение постольку, поскольку они *противостоят* инерции общесоциальных и внешнесоциальных (по отношению к человеческим индивидам) трактовок общественного процесса, характерных для социальной философии в целом и догматического марксизма в частности. Они помогают вернуть человеческих индивидов с социальной периферии на стремнину

исторического движения, сфокусировать внимание на личностном контексте всего, что происходит в общественной жизни, и сделать это не в порядке гуманитарной помощи социальным наукам, а в плане постановки и решения основных социально-исторических вопросов.

Однако оказывается, что этого недостаточно для «возвращения» человека в социальную философию и теорию. Это возвратное движение, вполне естественное по видимости, наталкивается на серьезные трудности, на ряд барьеров. Оно наталкивается, между прочим, и на определенную традицию понимания науки и культуры. Как это ни парадоксально, полноценному возвращению индивидов в социальную философию препятствует... представление о гуманитарном познании, традиция разделения и даже противопоставления социального и гуманитарного².

5.3. Человеческое бытие и предмет социальной философии

Фактически мы имеем дело с ситуацией, в которой социальная философия и философия человека не только не совпадают, но в ряде случаев оказываются различными и даже несогласуемыми направлениями мысли.

Подобное же положение обнаруживается в сфере научного познания: социальные и гуманитарные науки трактуются как два различных вида познания. Более того, часто происходит разделение социальных наук и гуманитарного познания в том смысле, что гуманистика не является наукой, а скорее представляет собой специфическую область духовной деятельности, в чем-то близкую искусству.

В книгах по человековедческой проблематике мы наверняка столкнемся с выражениями типа «социокультурный анализ»,

² Образ возвращения людей — в историю, социальный процесс, экономику, общественные структуры — заимствован у Джорджа Хоумэнса, который одним из первых потребовал «вернуть» людей в социальную теорию (См.: *Homans G. Bringing men back in // Am. Sociol. Rev.* 1964. Vol. 29. № 3).

«социокультурные исследования». В этих терминологических «кентаврах», по существу, представлена разграниченность двух разных форм человеческого процесса. Явно или неявно предполагается, что в социуме и культуре личность по-разному реализует себя, почему и необходимо как-то связывать эти проявления человеческого процесса.

Если не вдаваться в существо вопроса о разделении философии, можно сейчас констатировать «разобранность» человеческого бытия по отдельным дисциплинам: общей философии, социальной философии, философии культуры, философии человека. Причем эта «разобранность» человеческого бытия по специализированным философиям оказывается, по сути, «разорванностью» бытия на органически не связанные между собою фрагменты жизненного процесса. Основные связи индивидуального, личностного развития людей с условиями, средствами, результатами их социального бытия не выявляются этим дисциплинарным разделением, а, наоборот, скрываются, «нарушаются», замещаются связями надуманными и сконструированными.

В догматическом марксизме образовалась традиция своеобразного оперирования понятием «диалектика». Если в теории или на практике что-то с чем-то не вяжется, значит, следует рассуждать и действовать «диалектически»: например, связывать производственную сферу с так называемой социальной или экономические факторы с так называемыми человеческими. А то, что эти сферы и факторы оторваны друг от друга, что люди в процессе своей жизни ни там, ни здесь «поместиться» не могут, это как будто «диалектики» не касается.

На это, конечно, можно возразить: философы, разбирая, «разрывая» человеческое бытие на фрагменты, а потом пытаясь как-то эти фрагменты связать, следуют за самой жизнью, более того, пытаются как будто восстановить нарушенные практикой связи человеческого бытия. Однако до сих пор философия *сшивала не там, где разорвано, лечила не там, где нарушено, искала не там, где потеряно*. Нам для целей дальнейшего разговора важно вернуться к тем «разрывам» человеческой мысли, которые с легкостью

преодолевала псевдодialeктическая философия «белых ниток», ибо первая наша задача заключается не в мысленном преодолении этих «разрывов», а в уяснении причин, эти «разрывы» породивших; уяснение философской, методологической основы этих разграничений «внутри» процесса человеческого бытия послужит прямым или косвенным указанием на природу реальных расчленений человеческой жизни и деятельности. А тогда уже, наверное, станет правомерным и вопрос о возможном преодолении людьми расчлененности своего собственного бытия. Пока же ограничимся разделением социального и гуманитарного познания и краткой историей этого разделения. Оно было подготовлено становлением и развитием научного обществознания в XIX в. и фактически определилось на рубеже XIX и XX столетий.

Важной вехой на этом пути явилось предложенное В. Дильтейем разграничение наук о природе и наук о духе. Отнюдь не антинаучные и антирационалистические мотивы подтолкнули Дильтея к этому шагу. Дело в том, что стандарты научного естествознания, сориентированного тогда на классическую механику, не могли обеспечить нужды развивающегося познания общества (истории и культуры), тем более, если оно стремилось сохранить в своем исследовании специфическую сложность и конкретность человеческого бытия. В. Дильтея не могли устроить схемы причинного объяснения, жестких вещных зависимостей и механической логики, предлагаемые естествознанием.

Он поставил задачу создания особой сферы наук о духе, преодолевающих упрощенный натуралистический подход к истолкованию культурно-исторического процесса и бытия человеческих индивидов. Он подчеркнул необходимость разработки собственной методологии обществознания и внес значительный вклад в развитие метода *понимания*, вклад, который по достоинству оценило только обществознание последней трети XX столетия.

Дильтей не отрицал ни значения традиционной логики, ни значения классического естествознания. Но он понимал, что эта традиция оказывается недостаточной для того, чтобы служить основой философии человеческого бытия, наук о духе, гуманитарного

познания. Она может, конечно, подготовить описание общества, истории, человека как природных явлений и процессов, дать некое знание наподобие «социальной физики» О. Конта. Но это знание не будет проникновением в специфическую сложность культурно-исторического бытия, оно останется безразличным к жизни человеческого духа, к индивидуальной и индивидуальной сторонам социальной истории.

К сожалению, смысл этого философского «поступка» не был понят и по достоинству оценен: дильтееево указание на ограниченность традиционной научной методологии многие философы восприняли как посягательство на рационализм, науку и даже культуру. Сам Дильтей не смог существенным образом продвинуться в решении им же поставленной проблемы, поскольку в определении искомой методологии был недостаточно последователен и точен.

В частности, формулируя задачу наук о духе, задачу изучения духовных «напряжений», духовных целостностей и индивидуальностей, Дильтей фактически ставил человеческое познание перед вопросом: а как возможно познание индивидуального, и возможно ли оно в рамках логики?.. Дильтей возвращает человеческое познание к вопросу, к которому оно до тех пор относилось довольно легкомысленно, ибо считало, что «помещение» индивидов в сообщества, роды, классы, группы и есть средство их (индивидов) объяснения.

Дильтей сфокусировал внимание на индивидуальных и цельных формах человеческого духа. Если нас интересуют духовная целостность культурно-исторического субъекта, духовная наполненность и направленность человеческой индивидуальности и их отображение в знании, значит, мы должны ответить на вопрос, как возможно бытие целостного культурного субъекта, как возможно полноценное отображение в знании индивидуального бытия людей?.. Можно поставить этот же вопрос более радикально: если совокупный или индивидуальный человеческий субъект обладает духовной целостностью, если живое существо обладает особым душевным складом, и мы признаем это как данность, считаемся с этим

и стремимся это выразить, то мы должны располагать средствами для отображения особой сущности такого субъекта и такого существа или, во всяком случае, должны стремиться к выработке подобных средств.

В дильтеевской постановке *проблема понимания индивидуального духа как бы «наложилась» на проблему рационального познания индивидуальности и скрыла ее под собою*. Однако вне понимания человеческих индивидуальности и индивидуальности проблема индивидуальной духовности во многом остается закрытой.

На эту методологическую непоследовательность Дильтея обратили внимание В. Виндельбанд и Г. Риккерт, предложившие для той же проблемы другое решение.

Во-первых, они указали на то, что деление научного познания на познание природы и познание духа является методологически непоследовательным и поэтому неудачным. Фактически проблема состоит в зависимости понимания духовного от трактовки индивидуального, объяснения природного — от установления общего.

Подчеркнув эту несообразность дильтеевского подразделения наук, они, во-вторых, предложили свое подразделение познания на познание индивидуального и познание общего и закрепили его в соответствующей терминологии, связавшей индивидуализирующее познание с науками о «культуре», а обобщающее — с науками о «природе».

В-третьих, они сумели показать, что природа и культура отличаются не столько по своему материально-предметному содержанию, сколько по способу их представления в человеческом опыте и познании. Выделив в чистом виде индивидуализирующую науку о «культуре» и обобщающую науку о «природе», Виндельбанд и Риккерт затем подошли к выводу о возможности изучения любого объекта и как объекта культуры, и как объекта природы: природное тело может быть предметом культурного анализа, а культурная форма (дворец, например) может рассматриваться как явление природы.

Обращаясь к нашей повседневной реальности, это можно пояснить и так. Обычный человек на приеме у обычного врача

первоначально предстает в качестве потенциального носителя какого-то недуга; врач видит в нем единичного представителя некоей общей нормы или патологии, т. е. «пропускает» значение человека как *особого* индивида, личности. Отсюда — и масса трудностей в индивидуальном диагностировании больных.

Дело обстоит иначе, когда общество оказывается вынуждено заняться вплотную определенной экологической проблемой: речь идет не о природе вообще, не о море вообще, не об озере или роще вообще, а о конкретной природной системе с ее особыми формами, особой историей. Каждый такой случай требует индивидуального подхода, поскольку речь идет о спасении единственного в своем роде объекта. Но тогда природное образование рассматривается и оценивается как явление культурно-историческое (что, очевидно, не отменяет его трактовки в рамках общих природных закономерностей).

Что же отсюда следует? А то, что разделение познания на науки о «природе» и «культуре» существует и в самом обществознании. Оказывается, возможны два обществознания: одно, изучающее общественную жизнь по стандартам наук о «природе», т. е. сквозь призму общих законов, и другое, толкующее бытие людей по принципам наук о «культуре», сфокусированное на понимании индивидуальных форм человеческой деятельности, целостных явлений социальной истории.

Более того, даже в границах одной науки оказывались сосуществующими две принципиально различные установки — на культурологическое и натуралистическое отображение предмета. Методологическая дилемма, намеченная Виндельбаном и Риккертом, прояснила уже фактически существующее в обществознании и философии размежевание культурной и натуралистической ориентаций.

Г. Риккерт предсказал появление естественно-научной социологии, и она появилась в XX в., когда Д. Ландберг предложил описывать человеческие отношения как взаимодействия элементарных частиц. Г. Риккерт возражал (вопреки своим принципиальным установкам) против естественно-научной истории, но и она

в XX столетии оказалась реальностью в антропологии, археологии, в кибернетических и экологических моделях общественного процесса, в некоторых марксистских концепциях, абсолютизирующих естественно-историческую трактовку общественной жизни. Даже психология, и та не избежала раздвоения на гуманитарное и натуралистическое направления. В первой половине XX в. вперед выдвинулись физиологическая психология (бихевиоризм) и психология высшей нервной деятельности (ее лидер И. П. Павлов не любил самого термина «психология»); лишь в 1960-х гг. гуманитарная психология вернула утраченные позиции, сконцентрировав внимание на человеческой личности.

Работа обществознания в таких методологических формах вполне соответствовала тому, как проявила себя философия в трактовке общественного процесса: она фактически тоже разделилась на философию, объясняющую социальный процесс по «естественнонаучному» типу (в духе риккертовских наук о «природе»), и на философию, описывающую и постигающую человеческое бытие в духе гуманитарного познания (в духе наук о «культуре»). Причем парадоксальность этого дуализма более всего проявилась, пожалуй, в том, что философия там, где она претендовала быть социальной, двигалась по шаблонам естественно-научного, «натуралистического» (в риккертовском смысле) определения социального как общего, над- и сверхиндивидуального, законосообразного, охватывающего внешним образом бытие человеческих индивидов, специфичность культурно-исторических явлений.

В чистом ли виде, в компромиссных ли вариантах (как в социологии Макса Вебера или в концепции внешней дополнительности социального и гуманитарного), но методологический дуализм проник во все сферы обществознания и философии. Речь, видимо, должна идти не о реализации непосредственно в науке или практике этой концепции, а о том, что в ней нашли выражение какие-то реальные тенденции человеческого бытия и познания, были угаданы какие-то действительные связи и разрывы мира человеческого и социального, в котором не находилось места индивидуальному бытию людей.

Скорее всего, *методологический дуализм фиксировал уже свершившееся расчленение форм человеческой деятельности, работал не с процессом, а с результатами*, причем превращал эти результаты ускользающего от философской логики процесса во всеобщие определения познания и культуры. Складывающееся из этих определений «двойное зрение» с присущими ему достоинствами рационализма и культурности, с его приспособляемостью к любым ситуациям получило широкое распространение.

В некоторых случаях такое «двойное видение» действительности даже именовалось диалектикой, причем самими диалектическими философами и диалектически настроенными учеными. Однако это недоразумение, ибо для такого видения исходными являются не идея целого и не идея процесса, а идея связи взаимоисключающих друг друга аспектов и образов действительности. Гораздо ближе к возможностям такого видения стоит методология взаимной дополнительности, работающая в физике XX в.

Эта методология предполагает связь разных, дополняющих друг друга описаний сложного объекта, *недоступного* в его конкретной целостности для мыслительного и экспериментального инструментария исследователя. Но в этой методологии изначально налагается ограничение на определение сущности объекта как особого способа его бытия.

В аналогичном положении оказываются философия, связывающая взаимоисключающие друг друга социальную и гуманитарную трактовки человеческого бытия, и собственно социальная философия, тяготеющая к социально-общим характеристикам общественно-исторического процесса. Она вынуждена обращаться к дополняющей ее гуманитарной интерпретации человеческой жизни. Да и гуманитарное познание, отмежевывающееся от социальной философии и социальной науки, должно так или иначе фиксировать внешние по отношению к людям социальные условия и связи хотя бы в качестве недостающих определений мира человека и гуманитарной культуры.

Социальная философия, вольно или невольно включаясь в эту методологическую «игру», вынуждена работать с процессом

человеческого бытия как своего рода «черным ящиком», рассматривая его то с гуманитарной, то с социальной стороны. Развивая это сравнение, можно сказать: она работает с обществом как с определенной совокупностью «черных ящиков», т. е. подсистем, сфер, элементов, вытаскивая то один, то другой, а потом задним числом пытаюсь изобразить их как систему...

Возможности социальной философии действительно во многом определяются существующими структурами и характером человеческого бытия. Но являются ли эти ограничения непреодолимыми?

Да, в самом общественном процессе мы сталкиваемся с невидимыми, а часто и явными границами социальной и индивидуальной жизни людей; может, просто стоит признать эти границы?

Но ведь они как-то возникают, воспроизводятся, даже меняются. Форма этих границ задается каким-то процессом, где действуют конкретные силы. Постоянный переход этих границ является условием существования общества: если бы эти границы постоянно не преодолевались деятельностью людей, общество не могло бы ни существовать, ни развиваться. Что случилось бы, если бы люди — совершив такой мысленный эксперимент — на достаточно короткое время остановились в деятельном самоутверждении?..

Вопрос о силах социального процесса практически решается везде, где люди пытаются что-то реально сделать. Так не пора ли на уровне философской теории представить человеческих индивидов с *присущими* им связями жизни и деятельности как «ядерную структуру» или «ядерную силу» социальности?

Не пора ли социальной философии соединить общие характеристики человеческого процесса как абстрактного предмета своих забот с конкретным предметом забот человеческих индивидов, их предметным самоутверждением в общественной жизни? Не пора ли приложить усилия для конкретного объединения социального и гуманитарного познания на общей основе?..

Вопросы эти отнюдь не риторические. Соединение внешней социальности и присущей людям индивидуности представляет собой проблему, возможно, самую трудную из тех, что приходится

решать человечеству. Люди повседневно бьются над ее разрешением и не могут воспользоваться плодами своей деятельности. Общество создает новые стимулы для решения этой проблемы, но трудностей от этого становится не меньше. Возможно, полное осознание сложности и значительности этой проблемы и делает ее предметом социальной философии.

Рекомендуемая литература

- Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / Дж. Ваттимо. М. : Логос, 2003.
- Гидденс Э.* Устроение общества / Э. Гидденс. М. : Академич. проект, 2003.
- Давыдов А. А.* К вопросу об определении понятия общества / А. А. Давыдов // Социс. 2004. № 2.
- Зиммель Г.* Экскурс по проблеме: как возможно общество? / Г. Зиммель // Вопр. социологии. 1993. № 3.
- Кемеров В. Е.* Общество, социальность, полисубъектность / В. Е. Кемеров. М. : Академич. проект, 2012.
- Кемеров В. Е.* Хрестоматия по социальной философии / В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. М. : Академич. проект, 2001. Гл. 1.
- Лотман Ю. М.* Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. М. : Прогресс, 1995.
- Социальная философия и современное обществознание.* Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2002.
- Стёпин В. С.* Эпоха перемен и сценарии будущего / В. С. Стёпин. М. : Ин-т философии РАН, 1996.
- Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / П. Уинч. М. : Рус. феноменологич. общ-во, 1996.
- Элиас Н.* Общество индивидов / Н. Элиас. М. : Праксис, 2001.

Глава 6

ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОРИИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Проблематичный статус дисциплины «философская антропология». — Человеческий удел: несколько слов. — Природа человека: анализ понятия

6.1. Проблематичный статус дисциплины «философская антропология»

Дисциплина философии, нацеленная на описание природы человека и человеческого удела, называется *философской антропологией*. Описывая свои задачи, эта дисциплина провозглашает свое стремление объединить достижения науки и философии в ответе на вопрос о том, что представляет собой человеческая природа. Среди философских школ известна только одна, которая специализировалась именно на философской антропологии. Она возникла в Германии в 1920-е гг. и представлена именами таких мыслителей, как Макс Шелер, Гельмут Плеснер и Арнольд Гелен. Ее активная деятельность в качестве школы продолжалась до конца 1950-х гг., увенчавшись дискуссией (в которой также участвовали Конрад Лоренц и Эрик Ротхакер) в отношении того, до какой степени человек открыт миру, а до какой — заключен внутри окружающей среды.

Поскольку *вся философия* так или иначе связана с ответом на этот вопрос и поскольку результаты научных изысканий масштабны и противоречивы, продемонстрировать возможности этой дисциплины в полной мере не удалось никому из философов. Самые влиятельные направления ее развития возникли не «внутри» собственно философской антропологии, но в рамках таких

философских школ, как феноменология и экзистенциализм. Теодор Адорно и другие критические философы настаивали на том, что эта дисциплина должна пониматься как форма идеологии, поскольку представляет собой попытку избежать социального опосредования человеческой реальности, сосредоточившись на том, чем человек является, а не чем он становится, живя в обществе. Если вспомнить, что идеология как понятие и как способ мыслительной работы была разработана Марксом именно в целях защиты человеческого достоинства в условиях бессердечной капиталистической эксплуатации, такой отказ антропологии в легитимном месте в рамках философии может показаться странным. Но главной мишенью Адорно был отнюдь не Маркс, но Хайдеггер, философию которого Адорно считал антропологией, а критиковал потому, что ее идеи базировались на онтологии, а не на социальном конструктивизме. Адорно опасался, что любое абстрактное либо онтологическое рассмотрение человеческой сущности и природы базируется на общественной идеологии правящего класса и противостоит возможности социальных изменений, рассматривая человеческие природу и сущность как неизменные. Больше того, Юрген Хабермас в работе «Будущее человеческой природы» (2002) настаивает, что вопрос о человеке в философии нужно возродить в свете новых вызовов, которые бросают человечеству генная инженерия и клонирование. Мы должны ответить на вопрос о том, как мы понимаем себя как человеческий вид, и этот вопрос должен быть проанализирован на антропологическом уровне общности, настаивает Хабермас.

Афоризм Фридриха Ницше о том, что человек представляет собой не вполне сформировавшееся животное (призванный зафиксировать требовательность мыслителя к своим собратьям и его призыв к постоянному самопревосхождению), был включен немецкими антропологами в их изыскания, продуман и развит. Так, Арнольд Гелен в работе «Человек, его природа и положение в мире» (1950) утверждает, что эту мысль Ницше можно понимать двояко: во-первых, никто не знает, что именно представляет собой человек (так как никто не знает, на что именно он способен),

во-вторых, человек — незавершенное существо, то есть он все еще создается. По сравнению с другими живыми существами, человек «дефективен», несовершенен. Это очень популярная антропологическая идея. Одни философы, постулировав ее, далее двигались, показывая, что человек компенсирует свои биологические несовершенства созданием «второй природы» — цивилизации и культуры. Другие подчеркивали, что его способность к фантазии и воображению с лихвой компенсирует неспособность бегать, как гепард, и плавать, как дельфин. Гелен также называет человека «фантазирующим существом», снабженным хорошо развитой способностью подниматься над «теперь» и «сейчас», т. е. его непосредственными обстоятельствами и воображать свою жизнь в иных обстоятельствах — какой она может быть.

Помимо того, что Гелен определяет человека как *незавершенное* и *фантазирующее* существо, он говорит о нем как о существе *рисующем*. Человека стимулируют присутствие опасности и разнообразные вызовы. Тем самым, настаивает Гелен, человеку дано не только чувство реальности, но и чувство возможности — способность, без которой ему вряд ли удалось бы выжить в архаические времена, окруженному хищниками. Но, как и другие упомянутые мыслители, Гелен использует эти рассуждения для того, чтобы попытаться построить антропологические основания социального порядка. То есть понятие человеческой природы конструируется мыслителем для обсуждения необходимости социального порядка, базирующегося на нормах и институтах. При этом портрет человека, который мыслитель пытался нарисовать, повисает в воздухе: если человек постоянно готов в своей фантазии и на основе способности к риску превосходить существующее социальное устройство, то как связаны природа человека и социум, в котором он существует?

Проблематичный статус философской антропологии как дисциплины не должен лишать нас удовольствия обращения к *разнообразию* решений вопроса о природе человека и человеческом уделе. Когда философы и другие авторы не ставили себе задачу создавать особую дисциплину под названием «философская антропология»,

они порождали наиболее интересные идеи. Необходимость сформулировать те или другие представления о человеческой природе включалась в более масштабный проект — к примеру, создание учения психоанализа Фрейдом или теории дисциплинарного общества Фуко, и в результате появлялись более глубокие и увязанные с другими философскими проблемами представления о человеке.

6.2. Человеческий удел: несколько слов

Удел человеческий — это совокупность характеристик человеческого существования, вместе фиксирующих, что значит быть человеком и принадлежать к человеческому роду. Среди современных философов с этим понятием активнее всего работала Ханна Арендт, сделав его названием одной из своих книг. Арендт предлагала простой аргумент в пользу различения понятий человеческого удела и человеческой природы: если бы люди заселили Луну, их *природа* осталась бы прежней, а вот их *удел*, то есть условия их жизни, с определенностью бы изменились. Природа людей среди них и сосредоточена, удел человеческий — нечто более сложное, так как часть его задана извне, и люди обречены его претерпевать.

Как такое понимание удела человеческого связано с более древними его версиями? Один образ удела человеческого сложился в «Эпосе о Гильгамеше» и в целом на древнем Ближнем Востоке. Чрезмерное знание связано с сознанием человеком своей смертности. Полубог Гильгамеш странствует, постигает свою смертность, столкнувшись со смертью друга, доходит до края мира, находит Утнапишти, единственного человека, получившего бессмертие, убеждается, что путь, пройденный тем к бессмертию, ему самому недоступен, пробует стать бессмертным с помощью добытого на дне океана цветка, что дает вечную молодость, лишается его из-за происков змеи и возвращается домой ни с чем. Сравним это с тем, что говорится в Ветхом Завете: «И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал, что и это — томление духа. Потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1, 17–18). Мотив

связи между чрезмерным знанием о своем и чужом несовершенстве и печалью, который объединяет историю Гильгамеша и сетования Екклезиаста, интересен вот чем. В истории довольно рано устанавливается связь между принадлежностью к культуре и формированием специфически человеческого отношения к смерти. Индивидуальную жизнь можно было помыслить только в тесной связи с тем, что было ей внеположено — на этом свете или на том. Контраст между поту- и посюсторонним горизонтами смысла, превосходящего индивидуальную жизнь, не обязательно предполагает незначимость первого и значительность второго. Мир мертвых может быть лишен смысла, и вера в жизнь после смерти отнюдь не делает эту жизнь более осмысленной. Напротив, возможно суррогатное бессмертие — посредством включенности в цепь поколений людей и работы коллективной памяти. История знает цивилизации, которые одинаково ценили и потустороннее, и посюстороннее бессмертие (Древний Египет, к примеру). Смерть также издавна понимается двояко: либо как внешнее по отношению к жизни событие, либо как ее неотделимая часть. Первое отношение, пожалуй, преобладает в современной культуре, второе было выражено рядом мыслителей, и прежде всего Мартином Хайдеггером в «Бытии и времени», но когда дело доходит до культурных моделей поведения, опять-таки Древний Египет представляет собой яркий пример отношения к смерти как неотделимой части жизни. Граница между жизнью и смертью может быть проведена с разной степенью жесткости, мертвые могут мыслиться как угроза либо как партнеры в реализации каких-то задач. Отрицание смерти либо ее принятие составляют две фундаментальные культурные ориентации, каждая из которых определяет то, как люди мыслят себя. Культуры, приемлющие смерть, мыслят человека в качестве части космического целого, заключенного в рамки природных циклов — рождения и исчезновения. Культуры, отрицающие смерть, чаще всего настаивают на уникальности, духовной природе и бессмертии человека. Различие между ними не столь очевидно в силу того, что религии создают очень сильные картины других потусторонних миров.

Другое видение человеческого удела — «неполноценный» (по сравнению с другими природными существами) человек вынужден создавать общества и культуры, компенсируя с их помощью свои слабости — возникло у софистов, но активнее всего было развито в специализированной философской антропологии.

Связь понимания удела человеческого со смертью и конечностью важна потому, что когда мы мыслим человечество, нужно исходить из того, что оно представляет собой сообщество всех, кто когда-то жили, живут сегодня и будут жить как люди, то есть принадлежать уделу человеческому. Удел человеческий трагичен: люди — единственные существа, что сами себя создают, но смертны. Люди свободны менять себя, но не свободны делать что угодно.

6.3. Природа человека: анализ понятия

Большинство известных философов и более широко — мудрецов и мыслителей не могли бы построить свои учения, не сформулируют они отчетливых представлений о *человеческой природе* и ее связи с миром и обществом. Дело в том, что отстаиваемая тем или иным мыслителем точка зрения на человеческую природу тесно связана с его представлениями о мире и истории, этическими воззрениями, а также взглядами на возможности и методы действия и реформирования действительности. К примеру, тот, кто верит в силу образования, рассматривает изначальную природу человека как нечто, подлежащее радикальным модификациям. Тот, кто настроен пессимистически в отношении преступлений и войн, склонен выводить эти бедствия из особенностей неизменной врожденной природы человека. Представления о должном поведении (этика) неотделимы от того или иного понимания человеческой природы и ее составляющих (антропология).

К примеру, с Макиавелли и Гоббса в европейской философии началась линия мысли, согласно которой люди движимы желанием постоянно увеличивать уважение к себе и защищать свою честь и репутацию. Стремление людей быть по достоинству

оцененными другими, утверждал Руссо, приводит их к утрате спокойствия и к возникновению конфликтов. Это понимание человеческой природы мыслитель использовал для критики развития европейской цивилизации. Противоположных взглядов придерживался Фихте, настаивая, что только тогда субъекты осознают свою способность к свободе, когда общество будет поощрять использование ими своей автономии и признание ими друг друга в качестве свободных индивидов. Таким образом, опыт социального признания и рост самосознания человека тесно увязаны воедино, но философы различаются в том, как оценивать эту связь. Так, антропологические взгляды Гоббса и Руссо отмечены пессимизмом: стремление к признанию, присущее человеку, представляет собой угрозу и для социального порядка, и для подлинности его индивидуальной жизни. Позднее эта линия мысли будет продолжена в экзистенциализме Сартра и Хайдеггера. Идея, что выбор человеком его образа жизни зависит от шанса увеличить уважение и признание других, антропологическая, но в философских книгах она вплетена в сложную ткань других идей и служит доказательству тех или других мыслей философов о мире, обществе, истории и будущем.

Другая популярная антропологическая идея состоит в том, что для природы человека существенна свобода. Ею философы пользовались в качестве критерия оценки тех или иных общественных условий. Так, поздний Мишель Фуко включил эту идею в рассмотрение современного капитализма (неолиберализма). Свободны ли мы, если включены в большое количество разнообразных сетей — потребительских, онлайнowych, политических? В некоторые из них мы вошли добровольно, но во многие — помимо своей воли (мы состоим в них, не подозревая об этом). Например, многочисленные способы сосчитать и вычислить наши предпочтения, базируясь на тех «следах», что мы оставляем о себе, проводя почти всю жизнь в Интернете. Свобода оказывается тесно переплетенной с контролем, ускользающим от индивидуального осознания. Свобода, показывает Фуко, в современном мире дается людям не бесплатно:

постоянные оценка, измерение, нормирование их качеств и предпочтений другими составляют ее новое измерение.

Человек обладает стабильной природой, которая характеризует его как род и отличается от природы других живых существ. Тем не менее, не существует общепринятого подхода, который бы объединял все аспекты природы человека в единое целое. Природа человека, несмотря на всю ее очевидность, не поддается непротиворечивым описаниям. Люди ежедневно апеллируют к ней, каждая система мысли либо провозглашает, либо предполагает некоторую точку зрения на природу человека.

Само выражение «природа человека» получает различные значения. Наиболее часто оно отсылает к изначальным, врожденным, природным характеристикам всех людей, либо какого-то конкретного человека, либо конкретного народа. В этом смысле «человеческая природа» есть специфически человеческая форма того, что биологически наследуется всеми видами. Разумеется, это абстракция, и сложность ее характеристики проистекает из того, что достаточно рано «человеческая природа» объединяется с «окружающей средой». Эта изначальная, врожденная, никогда не поддающаяся непосредственному наблюдению природа понимается по-разному: как состоящая в предрасположенности к специфическому поведению (рефлексивному и инстинктивному); как разумность; как что-то чрезвычайно пластичное либо пустое и бесформенное.

Те, кто рассматривают природу человека последним образом, иногда отождествляют «человеческую природу» (во множественном числе) с уникальными проявлениями человеческого рода в конкретных группах; каждая группа, или культура, обладает своей собственной человеческой природой. С точки зрения этого подхода, не существует какой-то общей для всех людей природы, поскольку, какой бы ни была эта изначальная природа, воздействие той или иной культурной программы позволяет «вылепить» абсолютно не похожие друг на друга группы людей. Эта концепция (получившая название антропологического релятивизма) отождествляет, таким образом, «человеческую природу» с тем, что

люди той или иной культуры обретают, накапливая практический опыт.

Сходным образом понимают природу и те, для кого она должна рассматриваться не как нечто заданное изначально, но как приобретаемое всем человечеством в целом. Где бы ни жил человек, он живет в группах, имеющих схожие базисные потребности и способы их удовлетворения, он вступает с членами своего рода в отношения, он проводит различия между близкими ему людьми, людьми его рода и чужими. Сторонники этого подхода стремятся описать те особенности человека, которые сохраняются при всех значительных различиях между культурами, те, которые объединяют всех людей. Таким образом, существует три основных способа рассмотрения человеческой природы:

- как определенной или не поддающейся определению врожденной потенциальности или необходимости;

- как познаваемой только через специфические культуры людей;

- как универсально приобретаемой и развиваемой и общей для всех.

Эти подходы могут комбинироваться в самых различных вариациях.

В повседневном опыте личности природа человека предстает как склад ума и эмоций и как характеристика действий тех людей, с которыми он взаимодействует. За действиями человек распознает качества и мотивы, которые его не удивляют, которых, полагает он, следует ожидать от других. Люди стремятся к признанию, амбициозны, склонны к надежде или к отчаянию, эгоистичны, однако способны к самопожертвованию, чувствуют вину и стыд, могут быть верными, но способны на предательство. Это взгляд на природу человека с позиции *здорового смысла*, для него не свойственно понимание природы как врожденной либо как выводимой из определенного поведения, но он расценивает природу человека как проявляющуюся здесь, постоянно — в действиях и взаимодействиях взрослых людей.

Подобного рода отсылки к человеческой природе встречаются очень часто, при этом варьируются с тем, чтобы включать в себя одних людей, но исключать других. Люди склонны отказывать в принадлежности к человеческому роду гражданам враждебных государств, членам чуждых им по духу культур, представителям иных конфессий.

Подобный отказ другим в человечности, как правило, имеет политическую и экономическую подоплеку. Он укоренен в истории западной цивилизации. Историки показывают, что особенно он укрепился в XVI в., когда сложились новые способы классификации людей. Это связано с эпохой великих географических открытий, в ходе которой средневековые карты были перерисованы в *Orbis Universalis Christianus* — часть проекта Просвещения, представляющего собой возникший в эпоху Ренессанса глобальный визионерский проект, нацеленный на включение Америк в христианский мир на основе цивилизаторской миссии европейских государств. Новые способы классификации призваны были укрепить отношения колонизаторов и колонизированных и в целом новые модели власти. Отличия между завоевателями и завоеванными (к примеру, американскими индейцами) были описаны на основе идеи «расы», суть которой в том, что по причине различий в биологическом устройстве одни люди становятся завоевателями, а другие — завоеванными. Понятие расы помогло убедить миллионы людей в том, что одни люди по природе неполноценны по сравнению с другими, и способствовало упрочению другого процесса — новых форм контроля над трудом, его ресурсами и продуктами. Как античные философы относили свои величественные идеи только к состоятельным обитателям полисов, но не к женщинам, детям и тем более рабам, так и философы Просвещения, толкуя о западной цивилизации, в большинстве своем не видели проблемы в том, что ее ценности насильственно навязываются тем, кто ею же поставлен себе на службу, — многочисленным невольникам в колониях. Рабство, крепостничество, подневольный труд — в своих абстрактных речах о достоинстве человека

и его отличиях от животных философы редко учитывали распространенность этих явлений.

С другой стороны, люди, хорошо знакомые с обычаями и институтами, радикально отличающимися от европейских, склонны видеть в неевропейских народах общие для всех людей черты. С ходом истории категория «люди» расширялась, в ходе чего и сложилось представление о том, что, как бы ни отличались от привычных те или иные культуры, они есть лишь проявления общей человеческой природы.

Такого рода пониманию во многом способствовала работа воображения — биографии, романы, драматургия; неоценимым источником знаний о человеческой природе является литература, создавая опыт и задавая масштаб постижения человеческой природы, недоступные прямому восприятию. Встречаясь с теми или иными героями книг, человек сталкивается с тем же вопросом о соотношении местного и особенного, повсеместного и всеобщего, с каким имеют дело философы и антропологи. Литература, не стремясь к четким определениям, углубляет и делает менее однозначными представления о человеческой природе.

Такой предмет изучения как человек породил знание столь разнообразное, что соединить его фрагменты в непротиворечивое целое вряд ли возможно. Эта противоречивость легла в основу подчас полярных оценок, самыми существенными из которых являются (1) оценки нравственной состоятельности человека («Человек по природе добр» — «Человек по природе зол»); (2) оценки онтологической целостности человека («Человек по природе целостен» — «Человек по природе раздвоен (расколот, расщеплен)»).

Термин «природа» многих вводит в заблуждение, ибо часто ассоциируется с некоей вневременной, постоянной сущностью, соответствующей фиксированному, стабильному месту человека в естественном порядке вещей. Одно из самых распространенных представлений о природе человека исходит из того, что человек — единственное из живых существ, обладающее разумом.

В XX в. интерес к проблеме человеческой природы обострился, среди прочего, в связи с развитием когнитивной науки,

связанной с созданием искусственного интеллекта (далее — ИИ). Это спровоцировало споры о перспективах создания *машинного* подобия разумных человеческих действий. Одни полагают, что, хотя полное повторение человека невозможно, такие исследования имеют большое практическое значение, поскольку позволяют воспроизвести отдельные человеческие интеллектуальные операции, такие как вычисление или запоминание. Другие настаивают на том, что когнитивная наука никогда не сможет внести ощутимый вклад в понимание человеческого поведения, поскольку любое человеческое действие совершается в определенном контексте, нам далеко не все равно, что и зачем мы делаем. Именно это наше безразличие к совершаемым действиям, скорее всего, никогда не передать машине. Можно играть в шахматы против компьютерной программы, но компьютер не играет против тебя, потому что он не умеет играть, проигрывать либо побеждать, машина поэтому есть устройство, помогающее нам играть против самих себя. И та, и другая точки зрения связаны с двумя аспектами нашего представления о человечности.

Противники ИИ подчеркивают, что заинтересованность и забота, свойственные человеку, могут быть воспроизведены только в органической материи. Для человека существенно обладание душой, воплощенной в биологической материи. Допустим невозможное: кто-то из нас обнаруживает среди своих лучших друзей терминатора (!). Понятно, что вместо печени и легких у него — печатные платы и тончайшая механика, что он не живой, а искусственно воссозданный человек. Скажется ли это на нашем дальнейшем к нему отношении, останется ли он в числе наших лучших друзей? Не исключено, что мы бы решили, что наш друг — очень славное существо, пусть и не вполне человек. Но ведь и не совсем нечеловек... На этом сегодня построен целый пласт массовой культуры, написана уйма плохой и хорошей научной фантастики. Возможно, именно здесь проблематика философской антропологии наиболее тесно соприкасается с нашими повседневными культурными интересами: где та «последняя» грань, за которой

пролегает нечеловеческое, которая отделяет нас от самых иску-
сных наших подобиий?

Если мы свою профессиональную задачу усматриваем в знакомстве с теориями человека, прилагая предложенные в них критерии к упомянутому выше вопросу, это не сделает легче ответ на него. Как не прояснит и более важный для наших учебных целей вопрос: из чего должен складываться философский курс «человековедения», ибо, по нашему мнению, *абсолютно все, что делает каждый из нас и чем является, имеет равное отношение к человечности*. Что в таком случае должна представлять собой теория всего этого? Тогда, может быть, вопрос о том, что такое человек — из разряда псевдовопросов? Но не будет ли это лишь оправданием стремления избежать сложных проблем?

Философски говоря, вопрос о том, что есть человек, возникает сразу же, когда мы попадаем в пределы этики, моральной философии: «Что я должен делать?», «Как я должен прожить свою жизнь?» — это максимально общие вопросы, и в то решение, к которому я приду в итоге, будут вовлечены все мои ценности и интересы. Смысловые рамки и контексты, в которых принимается какое-либо решение, сохраняют свою значимость только при условии, что не существует более фундаментальных рамок и контекстов. Конечно, на практике мы не все ставим под вопрос, и далеко не всегда мы следуем тезису Сократа, что человеческая жизнь есть только та, которая исследована, но в принципе именно *этическая* рефлексия побуждает нас к рассмотрению тех ограничений и детерминант, которым должны подчиняться наши действия и планы. Правда, со времен древних греков данный вопрос редко рассматривался на этом уровне, ведь на этом, этическом, уровне человеку необходимо сопоставить между собой добро и справедливость, удобство, удовольствие, правоту, красоту, процветание — все варианты того, ради чего он живет реально и ради чего ему должно жить. В любом случае вопрос «Как я должен жить?» принимает форму «Что есть я?», а вопрос «Что есть я?», в свою очередь, представляет собой субъективную и экзистенциальную форму «Что есть человек?»

В пределах западной цивилизации сложился своего рода консенсус относительно того, как следует понимать человека. Существуют, во-первых, *системы объяснений*, в рамках которых даются и структурируются ответы на данный вопрос, во-вторых, некоторые *ответы* полагаются наиболее приемлемыми (Декарт был первым, кто обосновал тот факт, что, когда люди обращаются к своей собственной человечности и задаются вопросом «Что есть я?», некоторые ответы будут более верными, нежели другие, в плане их очевидности).

Системы объяснений, которые дает человеку наука, бывают трех видов: физико-химическая, биологическая и социально-гуманитарная. Нас здесь не интересует точное содержание современной физики, но только ее статус как фундаментальной науки, к которой могут быть редуцированы все остальные науки. Физика — естественная наука, наука о природе. Человек, кроме всего прочего, природный объект, люди поэтому — такие объекты, к которым приложимы физические законы, и физика может попытаться найти то, что отличает людей как объекты ее изучения от других объектов. Но найденные ответы вряд ли окажутся удовлетворительными.

Биология же и произошла в ходе попыток разобраться с человеком. Аристотель, изобретший идею биологии, рассуждал так: человек есть вид животного, но что отличает его как животное от других животных и что значит животное как таковое? Сегодня в биологии есть разделы, которые по точности методов тяготеют к физике (к примеру, генетика). И есть другие разделы, типа социобиологии, которые распространяют свои методы на человеческое поведение в той степени, в какой оно может быть рассмотрено как подчиняющееся степени выживания. К примеру, один из самых популярных на научно-образовательных каналах американского ТВ цикл фильмов «Биология человека» именно с позиций социобиологии объясняет такие социальные институты, как брак, семья и связанные с ними феномены ухаживания, привлекательности. К примеру, зачем нужен брак? Чтоб дать человеческому детенышу возможность дорасти до зрелости в более или менее комфортных условиях. Или в чем стратегия работы визажистов — подчеркнуть

в облике фотомоделей те черты, которые максимально приближают их к образу здоровой особи (полнокровные губы, ярко-белые белки глаз, черные густые брови и пр.). Привлекательность такого рода объяснений знакомых каждому явлений состоит в том, что сложная взаимосвязь в поведении человека факторов самого разного плана (социально-политических, этнически-культурных и т. д.) здесь сводится к одному — биологизированному, простому и понятному.

Экономика, социология, антропология и психология как дисциплины социально-гуманитарного плана дают свои версии понимания человеческой природы. Так, классическая экономика, например, рисовала образ «экономического человека» — эгоистического, стремящегося к увеличению богатства и максимизации выгоды, рационально вычисляющего, в чем заключаются его интересы. Располагая достаточной информацией, он каждый раз приходит к логически корректному решению. Социолог Алан Вулф в своей книге «Чей хранитель?» показывает, что подобная упрощенная трактовка людей игнорирует практически все различия между ними во времени, пространстве, культуре и т. п., поскольку исходит из того, что все решения будут приниматься независимо от того, молоды мы или стары, больны или здоровы, одиноки или находимся в какой-то группе, на подъеме или лишь выживаем и т. п.¹ Тем не менее, в ряде экономических ситуаций люди склонны принимать одинаковые решения. Тогда, к примеру, есть ли смысл объяснять глобальный финансовый кризис, прибегая к понятию человеческой природы? Многие считают, что стоит, полагая, что жадность — одна из черт таковой. Идет ли речь о потребительских кредитах, которыми пользуются многие наши соотечественники, либо о том, что большое количество американских домовладельцев не могут продать свои дома и должны за них банкам гораздо больше, нежели способны выручить при продаже на рынке недвижимости, одним из измерений экономической жизни является

¹ Wolfe A. *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*. Berkeley : Univ. of California Press, 1989.

иррациональность поведения многих людей, их ставка на то, что как-нибудь дела образуются сами.

Философия человеческой природы не столько критикует любой из подобных конкретно-научных подходов с точки зрения его совместимости с другими, адекватности, последовательности, сколько «учится» у него. Собственно, научные версии человеческой природы вкупе с их философской критикой уже и образуют существенную часть философии человека.

Теперь вернемся к той стороне вопроса «что есть человек», которая связана с самим процессом задавания вопросов и ответов на них. Напомню, что для Декарта ключевая идея состояла в том, что чем бы я ни был, я не могу отрицать, что я существо, которое задается вопросом о том, что оно есть такое. Я не могу отрицать мое собственное отрицание, то есть, по меньшей мере, я есть мыслящее существо.

Но важное отличие нашей сегодняшней исследовательской ситуации от Декартовой состоит в том, что мы не стараемся установить метод систематического сомнения, мы спрашиваем самих себя о самих себе как о такого рода сущности, в реальности существования которой мы *не сомневаемся*. Поэтому мы находим не один не подлежащий дальнейшему сомнению ответ, как это сделал Декарт, но множество ответов. Философам известны, по крайней мере, девять.

1. Чем я *должен* быть, чтобы быть способным *задавать вопрос и отвечать* на него или на любой другой? Ж.-П. Сартр дал на это двойной ответ: во-первых, я должен быть ничем, чистым сознанием, способным дистанцировать себя от любой социальной роли, от любой самоидентификации; во-вторых, я должен быть реальным существом, самосознующей сущностью, бытием-для-себя, достаточно самоидентичным и непрерывным, чтобы задавать вопросы и отвечать на них.
2. Чем я должен быть, чтобы быть в состоянии *формулировать* этот или какой-либо из других вопросов? Я должен обладать *языком*, быть *использующим символы существом*,

- значит, и носителем культуры, обладателем определенного рода культурной информации. Этот ответ восходит к Аристотелю.
3. Чем я должен быть реально, чтобы приступить к вопрошанию и к поиску ответов на вопросы? Любое существо, которое предпринимает расследование, есть существо, которое *планирует* и стремится *исполнить свои планы*, то есть *автономный агент*. Этот ответ дал И. Кант.
 4. Чем я должен быть, чтобы *хотеть, желать задавать вопросы*? Цитата из Библии звучит подобно крику отчаяния. Существо, которое свое собственное существо ставит под вопрос, есть существо, у которого нет в этом мире безопасного места, которое чувствует, что его жизни что-то угрожает. И ответ Декарта: «Я мыслящая субстанция» звучит очень холодно, хотя и мог утешить человека в определенные периоды, когда он чувствовал, что начинает «отпадать» от Бога. Существо, которое серьезно спрашивает: «Что есть я?», есть, согласно, А. Камю, «абсурдное» существо, которое не подходит ни под какую систему категорий, пусть даже оно само все эти категории и придумало.
 5. Кем я должен быть, чтобы задавать вопрос так, как это только я делаю? Я должен быть не просто разумным животным, но именно тем типом животного, каким я был рожден и вырос, говорящим, но говорящим именно на том языке, которому я выучился дома. Чтобы быть человеком, я должен быть конкретной биологической сущностью и конкретной социальной сущностью с отчетливо индивидуальными телом и умом. (Такая постановка вопроса тоже восходит к Сартру.)
 6. Шестой ответ создается на основе объединения пятого (о нашей биологической и социальной локализованности, конкретной ситуации) с первым (о ничто) и с четвертым (об абсурдности). *Что* есть я или *кто* есть я, спрашиваем мы себя, и теперь уже должны поставить под вопрос и мир, в котором живем, и свое собственное «я», зная в то же время,

что это реальный мир, в котором мы реально живем. Ответ в том, что я есть хрупкая поддержка мира, то, что Хайдеггер называет *Dasein*, бытие-в-мире, бытие как присутствие, то есть место, где открывается бытие, где происходит *вопрошание*, которое только и делает возможными все возможные ответы. Иначе говоря, я есть существо, для которого мир реален, но только потому, что эту реальность я ставлю под вопрос.

7. Я спрашиваю о человечности потому, что мне не безразличен я сам и мой мир. Быть человеком — значит быть заинтересованным, быть ответственным. *Наша жизнь — это забота*, и избегать заботы — это значит выпадать из человечества.
8. Если сформулировать менее сентиментально седьмой ответ, то получится следующее. Реально мир от меня не зависит, когда я умру, существование мира продолжится, как оно и было до тех пор, пока я не пришел в этот мир. Для того, чтобы спрашивать, вопрошать — не только о себе, но вообще вопрошать, я должен жить ответственным образом в пределах мира, сложности которого отражают усложнение моего самовопрошания. Это мир гегелевской философии, в которой человеческая индивидуальность достигается долгим диалектическим процессом все более углубляющихся отношений; но это также и мир великих религий, в котором, как сказал Мартин Бубер, «мир устанавливается по мере того, как мы делаемся сами собой».
9. Говоря о Гегеле, мы должны вспомнить и Кьеркегора, и Ницше. Вопрос «что есть человек?» есть для нас то же, что вопрос «кто есть я?», потому что в конце концов мы хотим задавать вопросы просто потому, что это касается *нас* (ср. четвертый ответ). Как человек я представляю собой такой тип существ, которые противопоставляют себя остальному миру, к которому принадлежат, в качестве индивидов, а тем самым они свою принадлежность миру ставят под вопрос, обрекая себя на страх и тревогу.

Итак, для человека существенно задавание вопросов. Вопросание составляет конститутивную характеристику человека. Но насколько это верно? К примеру, разве не является столь же верным, что человек — это существо, обладающее полом. Быть млекопитающим, быть любым видом высокоорганизованных животных — означает иметь пол, и сексуальность глубоко влияет на то, как мы структурируем наши жизни. Но является ли сексуальность чем-то существенным для жизни человека, или она лишь важна, но несущественна?

Интуитивно нам кажется, что задавание вопросов все же важнее. Кажется, что *этой* характеристикой не обладает больше никакое живое существо. С другой стороны, некоторые феминистски настроенные авторы настаивают, что первичность вопрошания тесно связана с первичностью сознания, разума по отношению к телу, либо индивида по отношению к группе, либо эксплицитного, ясного по отношению к имплицитному, то есть подразумеваемому, и что это есть лишь выражение типично мужского взгляда на вещи. И что если бы женщинам было позволено на протяжении истории культуры формулировать свое мировидение, они бы показали возможность иной точки зрения. Вот почему мы должны считаться с фактом сексуальности человека как достаточно фундаментальным.

Предположим, мы рассчитываем, что ответы на вопросы «что есть я?» и «кто есть я?» дадут в совокупности ответ, что есть человек. Но это ведь не так, потому что таким образом мы получим ответ на вопрос, что есть личность. То есть мы сталкиваемся со множеством понятий, в которых описываются человеческие индивиды (индивид, субъект, «я», личность, и т. п.), и что специфического в таком случае свойственно именно понятию «человек»?

Вернемся снова к возможным ответам на этот вопрос. Они должны быть неоспоримыми настолько, что отрицание их истинности было бы глупым. Ответы также не должны быть сводимыми друг к другу, и каждый должен предполагать определенный контекст, в котором тот или иной ответ должен быть первым, какой приходит в голову, само собой разумеющимся. Здесь мы

предполагаем не только собственно научные, но и более широкие контексты, в частности, мифологические, культурные картины мира, в рамках которых человек занимал бы определенное место. Не исключено, что ответ на вопрос, что такое человек, совпадает с той или иной картиной мира, вариантом его истории, каким-то убедительным сценарием. Вот только несколько примеров.

1. Некогда произошел «большой взрыв», после чего возникли галактики, звезды, планеты, многоклеточные организмы, что и привело к развитию в рамках экологической системы планирующих и задающих вопросы форм жизни — людей. В рамках этой системы мы и находимся поныне.
2. Земля представляет собой единую экосистему, в которой города людей сосуществуют с колониями термитов и кораллов, но в которой сознательное обдумывание и рефлексия, свойственные людям, вносят осложнения в сбалансированную жизнь этой системы.
3. Некоторый верховный творец, демиург создает особую людскую общность, наряду с законами, которым его члены должны подчиняться, но не всегда это делают. Человечество определяется особыми отношениями с демиургом, а человек есть прежде всего духовное существо.
4. Ребенок рождается слепым и немым и растет вначале как член семьи, а затем общности, членом которых он себя считает, в итоге человек обнаруживает себя в тесно переплетенной сети межчеловеческих отношений, что и составляет смысл его жизни. Здесь первостепенным значением для человека обладает история его данной конкретной жизни, а человечество в целом есть та предельная общность, членом которой он может себя считать.
5. Ничего не знающий ребенок постепенно начинает осознавать себя сначала как сущность, отличную от других, затем как индивидуальную личность, свободного автономного агента, способного вступать в договорные отношения с другими индивидами. Человечество в этом сценарии подобно большому рынку, на котором мы все чужие друг другу.

6. Мы начинаем с себя как рефлектирующих взрослых и анализируем структуру нашей свободы и понимания. В мифическое время происхождения всего индивид есть чистый субъект, который находит себя заброшенным в мир, к которому он каким-то образом принадлежит, не утрачивая чувства своей заброшенности. Вселенная есть система, и ты есть часть этой системы, поэтому отождествляешься с миром, но в качестве изолированной субъективности. Человек должен и способен исследовать это свое предназначение.

Что делает такие сценарии или истории убедительными? Они отвечают представлениям либо о первоначальной простоте, которая, постепенно усложняясь, привела к появлению человека, либо о первоначальном нулевом состоянии человека. Поэтому оптимальный ответ на вопрос «Что есть человек?» в рамках философской теории, возможно, должен состоять из (1) объяснений, (2) собственно ответов и (3) сценариев либо историй.

Рекомендуемая литература

- «Антропологический поворот» в философии XX века. Вильнюс : Ин-т философии ЛАН, 1989.
- Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес. М. : Прогресс, 1992.
- Барулин В. С. Философская антропология : Общие начала социально-философской антропологии / В. С. Барулин. М. : Онега, 2004.
- Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Собр. соч. : в 7 т. М. : Русские словари ; Языки славянской культуры, 2003. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.
- Бердяев Н. А. Самопознание : (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. М. : Междунар. отношения, 1991.
- Бубер М. Я и Ты / М. Бубер. М. : Высш. школа, 1993.
- Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде. М. : Христианская Россия, 2001.
- Гелен А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии : переводы. М. : Прогресс, 1988.
- Гуревич П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. М. : Ин-т философии РАН, 2004.

- Марков Б. В.* Философская антропология: очерки истории и теории / Б. В. Марков. СПб. : Лань, 1997.
- Трубников Н. Н.* Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни / Н. Н. Трубников // Филос. науки. 1990. № 2.
- Финк О.* Основные феномены человеческого бытия / О. Финк // Проблемы человека в западной философии. М. : Прогресс, 1988.
- Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. М. : Прогресс : 1990.
- Шелер М.* Положение человека в космосе / М. Шелер // Шелер М. Избр. пр-я. М. : Гнозис, 1994.

Глава 7

ФИЛОСОФИЯ И ЯЗЫК

Философия языка и лингвистический поворот. — Философские проблемы исследования языка в контексте лингвистики и семиотики. — Философские проблемы исследования языка в контексте современной метафизики

7.1. Философия языка и лингвистический поворот

Одной из основных причин, побуждающих современных философов обращаться к исследованию языка, выступает совершенствование интеллектуальной техники философствования. Если на уровне предмета и идейного содержания найти в философии прогресс затруднительно¹, то на уровне формы и техники философской аргументации прогресс имеется. Возникает вопрос, как прогресс философской аргументации и способов обоснования связан с языком?

В качестве ответа рассмотрим технический прорыв в современной философии, связанный с научной революцией конца XIX — начала XX в. Становящаяся в это время *философия науки* пыталась найти средства анализа методологических проблем, возникающих в связи с ненаблюдаемыми и абстрактными объектами современной науки. Выход из методологического тупика был

¹ Что было важным и вечным для индивида две тысячи лет назад, остается таким же важным и вечным и поныне, и очень сомнительно, что может что-то принципиально новое к этому добавиться. При данной идеализации можно считать, что предмет философии не меняется, благодаря чему философия и способна иметь форму научной теории как чего-то к истории безразличного. «Безразличие к эпохе» — идеализация достаточно сильная и не во всех случаях применимая.

найден благодаря «лингвистическому повороту»². В чем же этот поворот заключался?

Современные философы приняли за правило не искать идеи «в собственной голове» (не помещать мысль в сознание), а исследовать мысль опосредованно через ее *языковую форму*, через формулировки в некотором языке этих самых философско-методологических проблем; брать и анализировать не то, что подумано (думается), а то, что сказано, или еще лучше — записано, или еще лучше — выражено на каком-то специальном символическом языке, построенном на основе современной математической логики.

Итак, лингвистический поворот первоначально не имел ни малейшего отношения к лингвистике, но был вызван необходимостью исследовать новые идеализированные объекты современной науки: абстрактные объекты математики, ненаблюдаемые объекты физики и т. д. Не случайно, что инициатором данного поворота стал философ и математик Готлоб Фреге, по-новому толкующий статус и средства исследования абстрактных объектов математики, привлекающий для исследования оснований математики новую символическую логику, одним из создателей которой он был.

Фреге одним из первых стал *выносить мысль за рамки человеческого сознания* и анализировать ее форму как логическую форму правильно построенных выражений некоторого языка — это и есть указанный нами *лингвистический поворот*. Основные принципы новой техники анализа философских проблем впервые были сформулированы Фреге во введении к работе «Основания арифметики»³.

С этого момента формируется такое направление философии как *философия языка*. Исследованием языка самого по себе философия языка первоначально не занималась. В качестве основного предмета дисциплинарного исследования язык выступает лишь

² Хотя сам термин «лингвистический поворот» возникает и начинает употребляться позже обозначаемого им явления — лишь в середине XX в.

³ См.: *Фреге Г. Основоположения арифметики* // Фреге Г. Логико-философские труды. Новосибирск : Сиб. университет. изд-во, 2008. С. 139.

для лингвистики. Философия языка стремилась решать вечные проблемы самой философии (онтологии, теории познания, этики и др.) *сквозь призму их языкового преломления*.

Философия языка возникла в рамках аналитической философии в связи с указанным выше лингвистическим поворотом, и вся область философии языка начала XX в. была тождественна области логической *семантики*. Важно также не забывать, что философия языка разрабатывалась первоначально исключительно в рамках *философии науки*, которая без остатка сводилась к исследованию *языка науки*, включая его основные аспекты — адекватного обозначения реальных объектов и когерентности (прежде всего логической)⁴.

В дальнейшем область философии языка заметно расширяется. Вслед за логической семантикой философов-аналитиков возникает такое новое направление как *философская герменевтика* (не путать с герменевтикой как традицией истолкования, идущей с глубокой древности), основателем которого становится немецкий мыслитель Х.-Г. Гадамер. Философская герменевтика имеет отличную от аналитической философии систему категорий («текст», «интерпретация», «традиция» и др.) и принципов. Впрочем, имеются и такие герменевтики, которые владеют техникой логико-лингвистического анализа, например, немецкий мыслитель К.-О. Апель. Кроме того, современные герменевтики далеко не всегда следуют антисциентистским и релятивистским установкам Х.-Г. Гадамера, но предлагают средства объективного, претендующего на научную обоснованность толкования текстов.

Наконец, третье, рожденное в XX в. направление современной философии языка — это структурализм. Структурализм в меньшей степени связан с классической метафизической проблематикой, он возник как проект превращения гуманитарных наук в «настоящие» науки — строгие, точные и объективные, исключаящие разговор о душе, субъективности и переживаниях. Многие гуманитарные науки XX в., такие как лингвистика, антропология и ряд других,

⁴ Позже стали добавлять в исследования языка науки и языковую прагматику (проблемы интерпретации и т. д.).

обязаны структурализму своими лучшими страницами. Лингвистика оказалась истоком и образцом для структуралистов в отношении научности, фонология и структурная лингвистика позволяли использовать математику.

Рассмотрение аналитической философии, философской герменевтики и постструктурализма не исчерпывает область современной философии языка, но лишь указывает ее *основные* направления. В настоящее время данные направления активно взаимодействуют между собой.

Условно можно выделить *три аспекта* философских проблем исследования языка, тесно между собой связанных.

Философские проблемы исследования языка в контексте современной логики. В конце XIX в. логика впервые за всю историю интегрируется с математикой. Однако для того, чтобы математика превратилась в логику, ее необходимо обеспечить *семантикой*, которая есть наука о языковом значении. Г. Фреге разработал основания классической трехуровневой логической семантики, выделив категории *смысла* и *значения* знака. Три уровня — это знак (знаковое средство), смысл и значение.

Различие между смыслом и значением можно пояснить. Возьмем два имени: «Кабул» и «столица Афганистана». Значением этих имен, по Фреге, будет объект в виде некоторого реального города (объекта «первого мира»), ими обозначаемого. Значение имен одинаковое. Теперь рассмотрим высказывание: «Пётр считает, что Кабул — это столица Пакистана».

Данное высказывание достаточно правдоподобно и вполне может быть истинным. Однако очевидно, что имя «Кабул» не может быть заменено на тождественное по значению имя «столица Афганистана», так как при подстановке у нас получится: «Пётр считает, что столица Афганистана — это столица Пакистана».

Данное высказывание уже с гораздо меньшей вероятностью могло бы оказаться истинным⁵. Отсюда следует, что смысл у этих

⁵ Для того чтобы считать столицу Афганистана столицей Пакистана, уже недостаточно плохого знания географии — необходимо иметь более серьезные проблемы (например, проблемы с головой).

имен различен (хоть обозначают, именуют они одно и то же — имеют одно значение).

Не следует только думать, что смысл зависит от головы, то есть принадлежит сознанию. Дело в том, что *истинность* высказывания — в нашем случае высказывания «Пётр считает, что Кабул — это столица Пакистана» — ни от каких «голов» (или «проблем с головой») не зависит. Смысл имени связан не с «головой», а с истинностным значением высказывания, в которое данное имя входит. Так возникает «условие-истинностная семантика», определяющая языковое значение (= смысл) через условия истинности высказываний.

Помимо «смысла» и «значения», в трехуровневой классической семантике могут использоваться и другие парные термины: «интенционал» и «экстенционал», «смысл» и «именование», «значение» (языковое) и референция и т. д. Трехаспектную модель знака можно графически представить в виде треугольника («треугольник Огдена и Ричардса») с пунктирной стороной в основании, говорящей, что знаковое средство не может соединяться с объектом напрямую, но исключительно через угол «смысла» (языкового значения). Г. Фреге уподобляет язык (языковое значение) телескопу астронома⁶. В языке («телескопе») имеются объективные законы конструирования смысла (в том числе и *мысли*) самой логической формой высказывания. Значение является функцией смысла.

Классическую трехуровневую семантику можно подразделить на теорию значения (смысла, интенционала) и теорию референции (обозначения, экстенционала). Перейдем теперь к некоторым *онтологическим проблемам теории референции*.

Техническая сторона логического анализа языковой формы совершенствовалась такими великими мыслителями как Р. Карнап, Л. Витгенштейн, Б. Рассел, Ф. Рамсей и рядом других. Использовались методы анализа логической формы, опирающиеся на родившуюся в конце XIX — начале XX в. математическую

⁶ См.: *Фреге Г. Смысл и значение* // Фреге Г. Избр. работы. М. : Дом интеллектуальной книги, 1997. С. 25–50.

(= символическую) логику. Например, Рудольф Карнап под руководством Г. Фреге пытался сделать сложное для физиков-теоретиков дело — формализовать на основе подходящего символического языка специальную теорию относительности А. Эйнштейна⁷. Под влиянием Р. Карнапа сформировалось центральное для аналитической философии направление семантических исследований.

Для развития логической семантики ключевое значение имеют работы Альфреда Тарского, разработавшего понятие *метаязыка*, а также методы построения формальных языков, включающих категорию *истины*. Метаязык — это язык описания какого-то иного языка, часто называемого «объектным» языком, или «языком-объектом». Тарскому удалось определить требования формально корректного и материально адекватного построения метаязыка для описания языков дедуктивных наук.

В современной логике до Тарского понятие метаязыка выросло в семантических работах Г. Фреге («прямой» и «косвенный» смысл), Д. Гильберта (математика и метаматематика) и Б. Рассела. В частности, Б. Рассел в своей «теории типов» использует метаязыки как средство разрешения противоречий⁸ автореферентных языковых конструкций (языковых выражений, которые обозначают сами себя)⁹. По Расселу, необходимо разделение терминов по их степени общности на различные языковые уровни («типы»). Альтернативную Тарскому и Расселу методологию построения метаязыков разрабатывает Р. Карнап, успешно отрицающий необходимость требования того, чтобы метаязык был существенно богаче языка-объекта¹⁰.

Метаязык, по Тарскому, может задаваться аксиоматически (тогда действуют общие правила построения формальных

⁷ В настоящее время также есть философы-аналитики, работающие в области «большой науки». Так, Хиллари Патнэм успешно работает в области интерпретации современной квантовой механики, а также имеет выдающиеся результаты в области чистой математики (решение десятой проблемы Д. Гильберта).

⁸ Противоречие разрушительно для когерентности теории и в силу этого отвратительно для всякого философа.

⁹ Например, парадокс «множества всех множеств».

¹⁰ См.: Карнап Р. Значение и необходимость. М.: Изд-во иностр. лит., 1959.

аксиоматических теорий) либо строится через определение семантических понятий, делающих возможным описание свойств и отношений между элементами объектного языка (понятия «истинности», «выполнимости» и т. д.). Тарский строит семантику для логики предикатов первого порядка, в которой выдвигаются требования к построению метаязыка посредством определения его семантических понятий.

Метаязык должен (1) включать семантические понятия, в незамкнутом объектном языке отсутствующие, как средство для описания синтаксиса объектного языка; (2) быть богаче объектного языка — всякое высказывание последнего должно быть переводимо на метаязык; (3) иметь не менее богатый, чем в языке-объекте, логический словарь; (4) включать переменные более высокого, чем в языке-объекте, порядка (уровня, типа).

Важно иметь в виду, что метаязык определяется *чисто функционально* — не существует никакого метаязыка без языка-объекта, который он описывает (за рамками функции его описания), а при описании теми же символическими средствами иного языка-объекта автоматически становится иным и метаязык (символы которого приобретают иную семантику)¹¹. Возможна ли в этом случае *иерархия* метаязыков: метаязык метаязыка, метаязык метаязыка метаязыка и т. д.? Работы Рассела и Тарского подобную возможность допускают — метаязыковые уровни («типы») можно умножать вверх до бесконечности¹². Тогда естественный язык никак не является единственным универсальным метаязыком, так как всегда возможны *искусственные* метаязыки для любого языка (в качестве языка-объекта).

Некоторыми последующими логиками неопределимость семантических категорий для семантически замкнутых языков отрицается. Я. Хинтикка доказал определимость семантических

¹¹ Аналогично невозможности самостоятельного существования «означающих», независимых от их «означаемых» в структурализме.

¹² Отношения между уровнями, превосходящие бинарное отношение язык-объект/метаязык, выходят за рамки того, что может исследоваться лишь на основе определения метаязыка, и представляют самостоятельную проблему.

категорий (в том числе категории «истина»), но уже за рамками логики предикатов первого порядка, на которую опирается Тарский¹³. Если так, то логическое моделирование естественного языка не имеет границ, в противоположность мнению А. Тарского.

Теория референции выделяется из классической фрегевской семантики вслед за работой Б. Рассела «Об обозначении»¹⁴. Рассел показывает, что обозначающие фразы работают лишь в рамках высказывания (сами по себе они ничего не обозначают), а также дает метод их логического анализа. Метод заключается в построении корректной экспликации их логической формы и элиминации (устранении) всех псевдообозначающих конструкций. В результате остаются лишь «логические имена собственные», которые обозначают нечто в непосредственном опыте («знании знакомстве»¹⁵, в отличие от опосредованного «знания по описанию»), все прочее, что для грамматиста есть имя, именем на самом деле не является. Рассел даже вводит специальный термин «логическое имя собственное», чтобы от грамматики дистанцироваться — грамматика неадекватна логической форме языка. Логическим именем собственным является слово или словосочетание, предполагающее существование соответствующего предмета, его данность в «знании знакомстве».

Идущая от Сократа борьба с языком¹⁶, недоверие к языку, придирки и «крохоборство» в отношении языковой формы находят в анализе Рассела свое высшее выражение. Данной позиции Рассела предшествовали некоторые идеи Фреге, полагавшего естественный язык весьма неуклюжим средством научного познания (попробуйте, например, *считать* без цифр, используя лишь имена

¹³ Результаты Тарского абсолютно справедливы для классической логики предикатов, Хинтиikka же построил «дружественно-независимую» логику, считая ее *расширением* классической логики предикатов.

¹⁴ См.: Рассел Б. Об обозначении // Язык, истина, существование. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 7–23.

¹⁵ Как то данные ощущения, воспоминания, самосознания, универсалии, выражающие базовые отношения («сходно» и т. п.).

¹⁶ Далее можно вспомнить древних стоиков, схоластов и многих других европейских философов.

чисел!). «Учиться мысли у естественного языка — все равно, что учиться мысли у малого ребенка», — говорил Г. Фреге. «Язык передевает наши мысли», — говорит Л. Витгенштейн уже после Рассела.

Анализ Рассела окончательно ликвидировал проблему отрицательных экзистенциальных высказываний, заключающуюся в том, что утверждая несуществование чего-то, мы должны мыслить, а значит, и признавать в каком-то смысле существование этого самого (несуществующего). Рассел показывает, что противоречие в данном случае — лишь видимость, порождаемая несовершенством грамматики естественного языка. Если мы эксплицируем логическую форму обозначающей фразы, то у нас в языке останутся лишь логические имена собственные и переменные, входящие в пропозициональную функцию, при квантификации которой или подстановке значения переменной образуется интересующее нас экзистенциальное высказывание. Например, высказывание: «Не существует Бабы Яги» будет эквивалентно следующему: «Неверно, что существует такая сущность, которая является женщиной, колдуньей, летающей на метле» и т. д.

7.2. Философские проблемы исследования языка в контексте лингвистики и семиотики

Семиотика есть общая теория знаков и знаковых систем, которая возникла в конце XIX — начале XX в. на стыке ряда конкретных дисциплин (символической логики, лингвистики, информатики, социальной психологии и т. д.). Первоначально семиотика разрабатывалась в рамках англосаксонской традиции в трудах американского мыслителя Чарлза С. Пирса. Затем на основе структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра сформировалась континентальная традиция, получившая наименование «семиология».

Ф. де Соссюр полагал, что лингвистика находится еще на дотеоретической стадии своего развития, и пытался разработать базовые теоретические категории. Основной его идеей являлась идея языка как системы знаков, которую можно исследовать только

тогда, когда мы абстрагируемся от истории и эволюции языка. Подобная *абстракция языка* — а всякая теория имеет дело с *идеализированными объектами*, получаемыми через абстрагирование от некоторых аспектов реальных объектов, — должна быть предметом «синхронических» методов лингвистического исследования.

На современную философию оказало влияние революционное понимание знака Ф. де Соссюром. Дело в том, что начиная с древнегреческой медицины, затем у Аристотеля, стоиков и далее мы находим классическое понимание знака как единства *трех* элементов (например, речь, «лектон» и вещь у стоиков). Соссюр же полагал, что знак есть двуединая сущность, в поздних заметках он использовал термины «означающее» и «означаемое» для составляющих знака. Знак и его элементы — такие же абстракции, как и язык в качестве «синхронической» системы¹⁷; «означающее» и «означаемое» — это как бы абстрактные аспекты абстрактной сущности, их объединяющей (= знака). Тем не менее, Ф. де Соссюр проявляет психологизм в своей лингвистике и семиологии¹⁸. Для Соссюра язык состоит не из предложений, как для философов аналитиков, а из знаков¹⁹, имеющих аспект означаемого понятия (или представления) и означающего фонетического образа. Специфика языкового знака — в *произвольном* характере связи указанных аспектов (ономотопея — исключение), а в символе эта связь имеет какую-то смысловую мотивированность²⁰. Непроизвольна лишь связь между знаками в целостной языковой системе, эта связь есть «значимость» (ценность) знака, которая определяется *системой различий*, как на уровне «означающего», так и на уровне «означаемого».

¹⁷ Одномоментной, абстрагированной от времени.

¹⁸ Например, как орел и решка в нумизматике.

¹⁹ Знаки *могут* находиться «в голове», могут иметь чисто ментальный (и в отношении «означающего», и в отношении «означаемого») характер, в отличие от предложений с их истинностными значениями. Истинностное же значение высказывания без катастрофических для всякой науки последствий в голову не поместишь. С историцизмом IX в. в синхронической лингвистике было покончено (система знаков бралась в абстракции от истории), но сохранился психологизм.

²⁰ Например, телега никогда не сможет стать символом правосудия, так как не имеет ничего общего с идеей справедливости, а весы могут стать таким символом.

В дальнейшем категории «означающего» и «означаемого» широко использовались как в структурализме, так и в постструктурализме, который есть реакция на методологический оптимизм структурализма. Теоретики постструктурализма пытались показать *границы* изобретенных структуралистами абстрактных категорий (за рамками научной методологии никакого структурализма нет, и быть не может) и методов исследования.

В семиотике (семиологии) исследования языка как знаковой системы подразделяются на три основных раздела: 1) *семантика*, исследующая отношения знаков к обозначаемым ими объектам; 2) *синтаксис* как совокупность правил отношений между знаками (образования и преобразования правильно построенных выражений); 3) *прагматика*, изучающая процесс использования и понимания знаков на основе внешних для знаковой системы законов и причин (социальных, психологических и т. д.).

Следует отметить, что *знаковая концепция* языка, необходимая для семиотики и семиологии, не является необходимой для аналитической философии, в которой чаще встречается представление о языке как совокупности *высказываний*. Высказывание не во всех контекстах можно толковать в качестве знака как «того, что обозначает что-то иное в том или ином отношении для какого-то сознания» (Ч. С. Пирс)²¹. Начиная с Г. Фреге, *слово* не есть нечто самодостаточное, но имеет значение исключительно в рамках высказывания (принцип «композициональности значения»).

В аналитической философии, помимо логических методов исследования языковой формы, были разработаны и специфические *философско-лингвистические* средства исследования. В частности, можно назвать такое направление как «теория речевых актов», которое разрабатывали Дж. Остин, П. Грайс, Дж. Серль и другие мыслители. После них возникло одноименное направление в лингвистике. Таким образом, получается, что указанные

²¹ Хотя знаком может, конечно, быть все что угодно, включая и высказывание (в надлежащем контексте), ибо термин «знак» не обозначает некий класс объектов, а лишь выражает универсальную для семиотики категорию (нет таких объектов как знаки, но все что угодно может функционировать как знак).

философы-аналитики создали новое направление в лингвистической науке.

Некоторое время существовало противостояние философов-аналитиков-логиков и философов-аналитиков, использующих лингвистическую технику. У современных аналитиков указанная оппозиция исчезла тогда, когда возникли специфические методы логического анализа естественных языков. Пионерами логического анализа естественного языка были аналитики Д. Дэвидсон и М. Даммит.

Большое значение имеет и обратное влияние со стороны *лингвистической науки* на современную философию. В качестве примеров подобного влияния можно отметить структурную лингвистику, гипотезу «лингвистической относительности» американских лингвистов и антропологов Э. Сепира и Б. Уорфа. Вторым примером является генеративная лингвистика Н. Хомского. Остановимся вкратце на указанных концепциях и их значении для современной философии.

Американская лингвистика начала века имела центробежный характер — включала значительные элементы антропологии и культурологии. Особый интерес для нас представляет «гипотеза лингвистической относительности», которая утверждает о том, что языковая система детерминирует некоторые особенности культуры, мышления и поведения.

Э. Сепир не абсолютизировал указанную детерминацию, отмечая возможные отступления и существенные расхождения между развитием языковой системы и развитием культуры народа. Показателен приводимый им пример языка племени Асама, весьма близкого языку древних греков времен Платона и Аристотеля. Представители племени Асама отличались от греческих философов Высокой Классики тем, что имели привычку обглаживать черепа собственных врагов. Таким образом, древнегреческий язык не порождает сам по себе высокую культуру и философию.

Б. Уорф в ряде статей, посвященных сопоставлению европейских языков и языков американских индейцев, попытался обнаружить более прямые формы лингвистической детерминации.

В частности, Уорф утверждает о влиянии языковой системы даже на физическую картину мира и даже на законы логики, пытаясь свести последние к отображению в грамматике индоевропейских языков норм здравого смысла.

В то же время Уорф ограничивается рассмотрением детерминации только в области *познания*, его релятивизм не распространяется на область аксиологии. Уорф считал, что европейские языки менее совершенны в области познания, чем языки американских индейцев, которые, по его мнению, ближе к теориям современной физики и других наук и лучше отображают объективную реальность. В области культурных ценностей Уорф был аксиологическим абсолютистом, полагавшим, что высшие нравственные ценности, выработанные христианской культурой, ни от каких аспектов языка зависеть не могут.

Сепир и Уорф показали, что в языках наиболее фундаментальное значение для нашего культурного опыта имеет именно грамматика, а не лексика, показали связь времени, числа и других грамматических категорий с основаниями культуры, в том числе и с философией.

В качестве примера можно указать на замечания Уорфа о невозможности таких философских категорий как «бытие», «форма» и «материя» в рамках языковой системы американских индейцев племени хопи. Общеизвестно, что важнейшая для европейской философии категория бытия является достаточно молодой (VI в. до н. э.) и первоначально искусственной и абстрактной категорией. Категория бытия образована от связки «есть», является производным от данной связки неологизмом («конструктор» — Парменид). Так вот, в языке хопи категория бытия невозможна в принципе, так как структура предложения в нем, в отличие от структуры предложения индоевропейских языков, не содержит связки в качестве своего компонента (впрочем, подобную ситуацию можно найти и в ряде других языков, например, в классическом китайском). Аналогично невозможны в хопи философские категории материи и формы.

Гипотеза лингвистической относительности и поныне порождает новые философские интерпретации, вокруг нее продолжаются споры. В чем же могут заключаться проблемы?

Для начала можно отметить крайнюю неадекватность самого термина «лингвистическая относительность». Более правильно было бы говорить о познавательной, поведенческой и т. д. относительности, а не об относительности Языка, который мыслится в данной гипотезе в качестве детерминирующего все прочее Абсолюта. Но ничего не поделаешь! Термин закрепился в научной литературе, которая, как известно, к естественному языку достаточно безразлична, и просто так закрепившийся в науке термин нам уже не поменять.

Во-вторых, гипотеза, говорящая о мышлении, о культуре и о подобных глубинных философских категориях, никогда не будет *окончательно* подтверждена или опровергнута в опыте. Метафизические концепции не являются ни полностью верифицируемыми²², ни фальсифицируемыми²³ опытом. Данное обстоятельство создает неразрешимую проблему для лингвистической науки как дисциплины, имеющей собственный эмпирический базис.

В-третьих, существуют веские контраргументы против построений Б. Уорфа, в том числе даже чисто эмпирического плана (например, обнаружена ошибочность его толкования пространственных метафор языка хопи)²⁴. Еще более существенно, что идея

²² «Верификация» буквально значит «проверка истинности» (лат.), но в специальном значении термин употребляется в качестве обозначения для *опытного* (= эмпирического) подтверждения истинности высказываний.

²³ «Фальсификация» в терминологическом значении толкуется как *опытное* (= эмпирическое) обоснование *ложности* тех или иных высказываний. А если ложность высказывания недоказуема, то это может толковаться в качестве одного из свидетельств истинности данного высказывания (К. Поппер), так как отрицание ложности есть истинность. Такое, правда, допустимо лишь для классической логики с двучленным (истина/ложь) истинностным значением.

²⁴ Еще более комична ситуация с анекдотом про язык эскимосов, в котором якобы имеется более сотни корней для обозначения снега. Истоки этого удивительного и встречающегося даже в некоторых современных работах анекдота описываются С. Пинкером в работе «Язык как инстинкт» (М. : Едиториал УРСС, 2004).

невыразимости опыта иного языка в языке собственном выглядит идеей самопротиворечивой: как можно рассуждать, писать целые научные статьи о том, о чем рассуждать и писать по определению невозможно (о «невыразимом» для нас)?

Релятивистская позиция весьма уязвима для критики. В качестве критических работ, опровергающих релятивизм, нам можно сослаться на работы Д. Дэвидсона и Х. Патнэма. Ограничимся одним из аргументов Дональда Дэвидсона, который относится не только к гипотезе лингвистической относительности, но и к ряду других релятивистских концепций, например, к концепции «несоизмеримости научных теорий» в рамках философии науки (например, Т. Кун, П. Фейерабенд и др.). Данный аргумент видится образцовым примером собственно философской аргументации, показывает специфику философской критики теорий.

Дэвидсон аргументирует диалектически (= логически, если вспомнить, что до Гегеля термин «диалектика» обозначал не более чем просто то, что ныне зовется логикой), т. е. методом Зенона Элейского. Релятивист говорит о невыразимости некоторого опыта в иных языках. Примем его тезис. Дэвидсон предлагает принять в качестве теоретической идеализации упрощение, сводящее невыразимость к *непереводимости*²⁵. Тезис релятивиста окажется истинным, если нам удастся обнаружить непереводимость как *невозможность* перевода некоторого текста (ибо очевидно, что отдельные слова не переводятся) с одного языка на другой.

О непереводимости можно говорить в двух смыслах: в абсолютном и в относительном. Допустим, имеется некий абсолютно непереводимый текст. Это значит, что все возможные (а не только сделанные нами) попытки перевести данный текст будут неадекватны. Но чтобы не оказаться не ведающим смысла собственных слов болтуном, утверждающий о неадекватности любых возможных переводов должен иметь некоторый *критерий*. Однако из последнего следует нечто забавное: если такой критерий неадекватности универсального типа у нас имеется, то *неприменимость*

²⁵ Если релятивист отказывается сводить выразимость и понимание к переводимости, аргумент Дэвидсона будет недостаточным.

данного критерия будет свидетельствовать об *отсутствии* абсолютной непереводимости. Неприменимость универсального критерия абсолютной непереводимости оказывается *критерием относительной переводимости* данного текста²⁶. Дэвидсон успешно привел сторонника абсолютной непереводимости к абсурду.

Однако релятивист может ограничиться идеей *относительной* непереводимости. Дэвидсон полагает, что относительная непереводимость столь же абсурдна, то есть самопротиворечива. Например, было бы абсурдно утверждать, что язык температурной шкалы по Цельсию *имеет* относительную (сколь угодно малую) степень непереводимости на температурную шкалу по Фаренгейту. Однако логическая *возможность* абсурда относительной непереводимости не есть еще доказательство *необходимости* подобного абсурда. Дэвидсон пытается доказать абсурдность идеи относительной непереводимости, но его доказательство — увы! — не столь прозрачно, как в случае абсолютной непереводимости.

Второе значимое для современной философии направление лингвистики, генеративная лингвистика, возникло в качестве реакции на бихевиористскую революцию в области философии языка и философии сознания. Возникший в первой половине XX в. логический бихевиоризм заключался в последовательно эмпиристской установке, требующей изучать язык (равно как и сознание) исключительно на основе *наблюдаемых* языковых реакций, т. е. лингвистического поведения.

В качестве одной из тем логического бихевиоризма можно указать тему бессмысленности понятия *индивидуального языка* (идиолекта). Например, Л. Витгенштейн апеллирует к интерсубъективности всякого правила, в том числе и языкового. Диалектическая аргументация Витгенштейна принимает примерно такой вид: если ты говоришь не только тебе одному доступном языке, то как ты констатируешь собственные *нарушения правил* этого языка? А если ты не способен констатировать нарушения правил, то и нет никакого такого языка (поскольку язык — это правила). Например,

²⁶ Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: избранные тексты. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 144–159.

если ты утверждаешь, что значение слова «красное» в языке твоих чувственных восприятий (равно «интеллектуальных созерцаний», «эйдосов» и т. п.) какое-то особое, лишь тебе одному доступное, то ты говоришь полную бессмыслицу!

Мы видим, что индивид не способен связать с термином «красное» какое-то особое субъективное значение. Равным образом и термины «эйдосов» в феноменологии не могут иметь значений, чисто субъективно схватываемых, т. е. язык феноменологии не может быть языком индивидуального сознания²⁷.

В противоположность классикам логического бихевиоризма (включая Г. Райла, Л. Витгенштейна, У. Куайна, Н. Гудмена и др.), американский лингвист Н. Хомский пытается показать, что языковые реакции необъяснимы на основе одного лишь наблюдаемого поведения носителей языка. Согласно разрабатываемой Хомским генеративной лингвистике, язык имеет какие-то *априорные* основания, которые являются врожденными и позволяют носителю языка порождать бесконечное число правильных языковых форм независимо от опыта *индуктивного* типа, построенного на основе обобщения наблюдаемого поведения. Стимулы к порождению новых языковых форм могут находиться (хотя бы частично) за рамками наблюдаемого.

Теория Хомского оказала заметное влияние на философию, лингвистику и теорию искусственного интеллекта (машинный перевод и т. д.). Данная теория хорошо гармонирует с когнитивными науками в аспекте предположения о модульной природе человеческого сознания: языковая способность — один из модулей, подобно некоторой компьютерной программе. Хомский и его последователи пытаются показать, что языковая способность является врожденной и достаточно *автономной*, ими отмечаются и исследуются как случаи генетически передаваемой афазии (нарушений речи) при сохранении общего интеллекта, так

²⁷ Ни для какой философской позиции не существует алиби в отношении отсутствия языковых правил.

и наоборот — случаи прекрасных языковых способностей при генетически передаваемом слабоумии.

7.3. Философские проблемы исследования языка в контексте современной метафизики

Не следует забывать, что речь идет об онтологии *после лингвистического поворота* — о том, как мы можем или же не можем *говорить о существовании* чего-то. То есть мы знаем, как следует строить онтологию, как следует говорить о существовании (несуществовании), а вовсе не о том, что существует (не существует) на самом деле. Благодаря лингвистическому повороту онтология оказалась релятивизированной по отношению к языку. Были разработаны концепции «языковых каркасов» Рудольфа Карнапа и «онтологической относительности» Уиларда Куайна.

Концепция «языковых каркасов» Карнапа рассматривает онтологию как область «внутренних вопросов», на которые отвечают аналитические и синтетические высказывания некоторого языка. Нет никакой онтологии «вообще», а есть совокупность ответов на вопросы о существовании объектов данного языкового каркаса. Например, мы можем говорить и о молекулах древесины, и о партах или досках. Вопрос: «Что же *на самом деле* (независимо от языка) существует?» есть бессмысленный вопрос, есть недопустимая метафизика. Выбор языкового каркаса есть дело конвенции — мы можем говорить как на языке химии, так и на языке предметов мебели. Подобные конвенции задаются в области семантики, а не онтологии. Семантика для Карнапа есть область «внешних вопросов».

Ученик Карнапа У. Куайн не согласен с разграничением семантики и онтологии, он пытался показать, что *всякое* высказывание несет некоторые онтологические обязательства, а не только те высказывания, которые на внутренние вопросы отвечают. По Куайну, всякое высказывание имеет обусловленность и в качестве элемента языка (связанного с прочими высказываниями), и в качестве того, что детерминировано со стороны положения дел

в мире. Одновременно с этим Куайн пытается представить разграничение аналитических и синтетических высказываний как одну из догм эмпиризма (вторая — это редукционизм, редукция теоретического языка к языку «протокольных высказываний»).

«Онтологическая относительность» заключается, по Куайну, в том, что не существует априорной классификации объектов. Мы можем принимать как классы гомеровских богов, так и классы элементарных частиц современной физики, все решают прагматические соображения. Объекты, которые мы *обязаны* принимать в качестве существующих, детерминируются лишь *квантифицируемыми переменными* наших языков (вспомним Б. Рассела), входящими в истинные высказывания: «Быть — значит быть значением квантифицированной переменной».

Концепция «неопределенности перевода» Куайна (которая видится обобщением «онтологической относительности») утверждает, что в случае не опосредованного словарями и специалистами полевого перевода («радикального перевода») мы получаем ряд эквивалентных по своей эмпирической обоснованности версий. Неопределенность перевода напоминает недоопределенность научных теорий эмпирическими данными — на одном и том же эмпирическом базисе могут быть построены теории, которые в чем-то отрицают одна другую.

Важным разграничением в рамках метафизических оснований современной философии языка следует признать разграничение атомизма и холизма. Язык может трактоваться как конструкция из атомарных высказываний или же как не сводимая к отдельным высказываниям целостность. В качестве примера первого пути можно назвать концепцию «логического атомизма» Б. Рассела и раннего Л. Витгенштейна, а из числа современных аналитиков — М. Даммита, второй путь представлен холистическими построениями У. Куайна и Д. Дэвидсона.

Сторонники атомизма придерживаются представлений о языке как репрезентации мира на уровне отдельных высказываний. Современная цифровая техника работает по принципам атомизма, в теории искусственного интеллекта (эвристического

программирования) данная трактовка языка является доминирующей. Без Рассела не было бы и Алана Тьюринга, не было бы современных компьютеров.

Сторонники холизма в большей степени придерживаются коннективистских концепций значения (пытаются строить семантику на основе внутренней связи знаков), не сводят значение к семантической репрезентации. В теории искусственного интеллекта (ИИ) их подходам отвечают методы программирования нейронных сетей.

Следует также отметить возрастание интереса к *языковой прагматике*. Для современных дискуссий весьма характерна связь с идеями позднего Л. Витгенштейна, который отказался от своих идей атомизма и репрезентации в пользу концепции «значения как употребления», противостоящей условие-истинностной концепции. Поздний Витгенштейн полагал, что единой логической формы языка не существует, но существуют многие языковые игры со своими собственными правилами, вытекающими из связанных с ними «форм жизни»²⁸. Из современных авторов, опирающихся на позднего Витгенштейна, можно отметить Дж. Лакоффа, который делает попытку пересмотреть классическую концепцию языковой категоризации.

Из современных теоретиков условие-истинностной концепции особо можно отметить Д. Дэвидсона, который использует семантику А. Тарского. Значение сводится Дэвидсоном к условиям истинности высказываний, а поэтому ложность большинства высказываний свидетельствовала бы о том, что индивид просто не понимает язык, на котором говорит (= не имеет разума).

Наконец, следует отметить, что в области современной семантики некоторые философы (С. Крипке, Х. Патнэм, К. Доннелан и др.) разработали *новую теорию референции*. Особенностью данной теории является переход от классической трехуровневой семантики к семантике двухуровневой. В двухуровневой семантике

²⁸ Это нисколько не означает, что в мире может быть что-то нелогичное или лишенное правил! Это означает лишь то, что систем подобных правил много, а не одна.

утверждается, что имя закреплено за одним и тем же индивидом во всех возможных мирах без всякого функционального опосредования (по принципу «значение есть функция смысла»)²⁹.

Допустим, что имя «Аристотель» классифицирует некоторое множество текстов³⁰. Тогда в случае исторического открытия, что данные тексты написал какой-то другой индивид, мы получаем, что сочинения Аристотеля написал не Аристотель. Откуда следует — в силу того, что имя автора («Аристотель») есть всего лишь функция от указанного класса текстов, что «написавший сочинения Аристотеля не есть написавший сочинения Аристотеля» (т. е. что А не есть А).

Классическими для новой теории референции и современной онтологии в целом являются работы Сола Крипке о необходимости утверждений тождества относительно имен, которые являются жесткими десигнаторами³¹. Десигнатор называется жестким, если он обозначает один и тот же объект во всех возможных мирах³². Об именах естественных видов убедительно пишет Х. Патнэм, доказывающий, что термины, вроде термина «вода», «золото» и т. д. не изменяют своего значения (например, Гераклит именовал термином «золото» ровно тот же металл, который

²⁹ Даже за рамками собственно аналитической философии. См., например, работу М. Фуко «Что такое автор?», в которой Фуко использует семантику классического типа, цитируемую им по трудам Дж. Серля.

³⁰ Мы отвлекаемся от историко-философской проблемы участия учеников Аристотеля в написании корпуса текстов, приписываемых Аристотелю.

³¹ «Десигнатор» — это обозначающее выражение. Правда, начиная с Б. Рассела, говорили об обозначающих выражениях и об обозначении как о денотатах и денотации. Классическое для семиотики разграничение данных терминов предложил Ч. У. Моррис — денотация есть обозначение некоторого реально существующего объекта, а десигнация есть означивание некоторого класса объектов. В таком случае десигнаты есть универсалии. Данное разграничение семиотических терминов не закрепилось, «десигнация» часто трактуется в качестве обозначения, без использования термина «денотация».

³² «Возможный мир» — термин Г. Лейбница, означающий возможное положение вещей или развитие событий, где понятие «возможный» означает логически возможный. Например, логически возможно, чтобы у вас, уважаемый читатель, в настоящий момент имелся бы миллион долларов в кошельке (другой вопрос — насколько был бы хорош тот мир, в котором он бы имелся).

именуется золотом у наших современных физиков и химиков). Патнэм исходит из идеи причинной детерминации жестких десигнаторов и обусловленности значения «разделением лингвистического труда».

Рекомендуемая литература

Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / Д. Дэвидсон // Аналитическая философия : избр. тексты. М. : Изд-во МГУ, 1993.

Карнап Р. Значение и необходимость / Р. Карнап. М. : Изд-во иностр. лит., 1959.

Патнэм Х. Как нельзя говорить о значении / Х. Патнэм // Патнэм Х. Философия сознания. М. : Дом интеллектуальной книги, 1999.

Пинкер С. Язык как инстинкт / С. Пинкер. М. : Едиториал УРСС, 2004.

Рассел Б. Об обозначении / Б. Рассел // Язык, истина, существование. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2002.

Философия языка / ред.-сост. Дж. Р. Серль. М. : Едиториал УРСС, 2004.

Фреге Г. Смысл и значение / Г. Фреге // Фреге Г. Избр. работы. М. : Дом интеллектуальной книги, 1997.

Глава 8

ФИЛОСОФИЯ КАК АКСИОЛОГИЯ

Философия как аксиология: истоки разделения бытия и долженствования. — Благо как высшая идея, условие возможности сущего как такового. — Проблема ценности в философии. — Формы существования ценностей и специфика ценностного сознания

8.1. Философия как аксиология: истоки разделения бытия и долженствования

Слово «аксиология» происходит от слияния двух понятий: «логос» (знание, учение) и «аксия» — ценность. Таким образом, аксиология — это учение о ценностях. Речь здесь идет не о тех ценностях, которые мы можем назвать сугубо материальными, но о наших ценностных восприятиях, представлениях о том, каким должно быть будущее, что является для нас благом, какие моменты и события прошлого необходимо взять за образец или, наоборот, подвергнуть осуждению. В общем, те «киты», что поддерживают на своих могучих спинах «вечные» социальные конфликты, оказываются в поле зрения философии как аксиологии.

Основное понятие аксиологии, ценность, представляет собой «сложившуюся в условиях цивилизации и непосредственно переживаемую людьми форму их отношения к общезначимым образцам культуры и к тем предельным возможностям, от осознания которых зависит способность каждого индивида проектировать будущее, оценивать “иное” и сохранять в памяти прошлое»¹.

¹ Плотников В. И. Ценность // Современный философский словарь. М. : Академич. проект, 2004. С. 788.

Предельные возможности означают, что мы в своем представлении о ценностях, строя планы на будущее, совершая поступки, устанавливаем «границы дозволенного», того, что мы можем и *должны* делать и проявлений чего не потерпим ни при каких обстоятельствах. В этом и заключается главная загадка феномена ценностей: не будучи представленными как нечто безусловно существующее, они имеют на нас практически неограниченное воздействие.

Попробуем представить себе человека, живущего вполне благополучной жизнью: дом — работа — дом, отпуск с семьей на море, жизнь идет размеренно и правильно, как вдруг... Как вдруг ему задают вопрос: «А какие у тебя ценности?» Такой вопрос, будучи неожиданным, любого человека (и философа в том числе) если и не поставит в тупик, то озадачит. Ведь для многих из нас ценностное отношение к миру интуитивно. Это значит, что, выстраивая свою жизнь сообразно неким идеальным образцам, совершая те или иные поступки, мы не отдаем себе в этом отчета и не можем привести рационального обоснования своим действиям. «Так принято» или «так надо», говорим мы, и этого объяснения оказывается вполне достаточно.

Теперь усложним ситуацию: тот же самый «благополучный человек», о котором мы рассуждали выше, задумавшись об истинных ценностях, вдруг понимает: все суэта, во всей его жизни отсутствует идеал как высшая цель, точка устремления. Так наш герой оказывается в ситуации ценностного кризиса, когда прежние ценности утрачивают свое значение, а новые идеальные представления еще не появились. Ужас происходящего состоит в том, что человек более не знает, что он *должен* делать, а значит, лишается возможности действовать. Почему же должному отводится столь важное место? Разве человек не свободен? Попытаемся ответить на этот вопрос.

Каждый из нас может разрешить ситуацию ценностного кризиса либо через самоустранение (отказ от себя как от личности, полное и безоговорочное подчинение чужой воле, физическое самоуничтожение), либо через активный поиск и утверждение новых ценностей. Нас будет интересовать второй вариант развития событий, его же мы находим более предпочтительным.

Допустим, обрести смысл жизни человеку помогла религия. У него появилась новая система ценностей, сформировалось четкое представление о том, каким образом следует воплощать их в жизнь. Одним словом, наш герой вновь осознает, что должен делать. В этом случае представления о должностовании будут формироваться как на основании общепринятых представлений, например: «От Бога ты получил дар жизни, и поэтому *должен* действовать определенным образом», так и исходя из жизненной рефлексии самого человека.

Как видно из приведенного примера, именно осознание ценностей привело к тому, что человек получил способность действовать. Тем самым мы проиллюстрировали основной принцип этического дискурса: «никакое описание не может обладать легитимной предписательной силой, никакой факт не обосновывает ценность, никакой этический выбор не может быть сделан, исходя из свободного от ценности представления»². Это означает, что именно появление идеи ценности в нашем сознании делает возможным этическое измерение жизни и, вместе с тем, служит истоком биполярного видения мира (это хорошо — это плохо) — базового ориентира человеческой деятельности.

Однако кроме основного этического принципа, в нашем примере о ценностном кризисе мы затронули и «закон Юма», который гласит: должностование из бытия не выводится³. Фраза одного из героев небезызвестного фильма «не мы такие, жизнь такая» скорее не опровергает, а лишь подтверждает этот закон: ею объясняются общие принципы деятельности (в соответствии с обстоятельствами), но отнюдь не обосновывается необходимость совершаемых поступков.

Вот тут и возникает основная проблема: какова степень взаимодействия бытия и должностования, если без последнего человеческая жизнь представляет собой лишь чисто биологическое, а значит, не вполне человеческое существование, то есть становится попросту невозможной?

² Керимов Т. Х. Неразрешимости. М. : Академич. проект ; Трикста, 2007. С. 90.

³ См.: Там же. С. 89.

К данной проблеме обращались многие мыслители. И. Кант выводил долженствование из категорического императива, «который признает поступок сам по себе, безотносительно к какому-нибудь намерению, т. е. и без какой-либо другой цели»⁴, не принадлежащего к области сущего и, тем самым, задающего определения нашим поступкам вне бытийственной обусловленности. Э. Левинас видел исток долженствования в приходе Другого, вне или до-бытийной ответственности.

М. Хайдеггер осуществил реконструкцию разделения бытия и долженствования в философии. Он придерживался той точки зрения, что бытие — идея бытия — не способно само по себе задавать меру человеческому существованию⁵. Именно долженствование, по мнению мыслителя, является определяющей идеей по отношению ко всему сущему тем, что позволяет бытию выступать в качестве прообраза⁶. Поскольку же речь идет о высшей идее, не обладающей собственным модусом бытийствования, то она оказывается «по ту сторону бытия»⁷, внеположенной и противостоящей бытию, но определяющей, какую форму идеи ему необходимо принять. В качестве такового высшего долженствования выступает *Agathon* — *идея идей, Благо* — впервые появившаяся в философии Платона.

8.2. Благо как высшая идея, условие возможности сущего как такового

Понятие Блага весьма непростое для философского осмысления⁸. С одной стороны, его содержание за века употребления и переосмысления стало чрезвычайно сложным, несмотря на

⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности // Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999. С. 189.

⁵ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб. : Высш. религ.-филос. школа, 1998. С. 205.

⁶ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 205.

⁷ Там же.

⁸ Вопросам изучения блага в философии занимается агатология (от *лат.* *agathon* — благо, *logos* — учение).

обманчивую прозрачность. С другой стороны, в обыденной жизни мы ежедневно сталкиваемся с материальными и духовными благами, т. е. множеством конкретных сущностей, являющихся хорошими и полезными как для нас самих, так и для окружающих, например, блага цивилизации.

В философии скопилось великое множество определений понятия блага. В целом о нем можно говорить как о позитивной идее, конечной цели устремлений и чаяний человека, воплощающейся в конкретных феноменах и сущностях, скажем, в образовании, семье, дружбе, добре⁹. Несмотря на то, что часто подразумевается множество единичных благ, эти разрозненные блага всегда отсылают нас к основной идее, благу как средоточию всего благого. Мы подтверждаем это увещаниями — «ради твоего же блага». Но заметим: никто никогда не убеждал сделать что-то «ради твоих же ценностей». В этом коротком увещании благо предстает как объективное и всеобщее, то есть как древнее Agathon.

Мы уже говорили о том, что именно в философии Платона впервые появляется концепция Agathon, или Блага, как высшая, надбытийная идея. Нам в современном восприятии привычно мыслить Благо в этических и аксиологических категориях. Но в философии Платона оно предстает несколько иначе, олицетворяет собой невоплощаемую *первооснову* как *возможность* бытия всего сущего и познания, причину «знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то и другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав»¹⁰. Не являясь по своей природе сущим, Благо в то же время располагается «за пределами существования, превышая его достоинством и силой»¹¹.

Смысл своего учения Платон объясняет на примере солнца: подобно солнцу, освещающему предметы, делающему их зримыми,

⁹ Кстати, в словарях чаще всего именно добро приводится в качестве основного синонима блага, а во многих языках подобного разделения попросту не существует.

¹⁰ Платон. Государство // Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М. : Мысль, 1999. С. 291.

¹¹ Там же.

идея Блага проливает свет на неизменное начало и *смысл* бытия всякого сущего¹². В ней же коренится источник разделения бытия и становления как мнимого и истинного. Благо является конечной целью этого «стремления к истинному», тогда как достижение определенного состояния (удовольствия, здоровья) есть только средство такого стремления¹³. Таким образом, учение о Благе приобретает черты учения телеологического, где «то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага»¹⁴. Благо — первоосновная идея, но Благо — и цель бытия. Восхождение к нему как к цели и первопринципу лежит в основании познания и задает принципы мышления¹⁵.

Значение платоновского учения о Благе трудно переоценить, ведь в конечном счете оно легло в основания метафизики. Но уже в философии Аристотеля благо получает иное толкование.

Аристотель настаивает на том, что высшее Благо не имеет отношения ни к добродетели, ни к истине, ни к бытию как таковому¹⁶. Саму идею блага Аристотель не отрицает, но подразделяет смыслы его понимания: «Благом называется либо то, что является лучшим для каждого сущего, т. е. нечто по самой своей природе достойное избрания, либо то, что делает благами другие причастные ему вещи, т. е. идея блага»¹⁷. При этом идею блага следует отделять от «благости» как признака блага: «Идея блага — нечто отделенное (*khoriston*) и существующее само по себе, общее же присутствует во всех вещах и, конечно, не тождественно отделенному, потому что отделенное и существующее само по себе не может находиться во всех [единичных предметах]»¹⁸. Более того, благо как признак может рассматриваться в качестве одной из категорий, общей «для

¹² Платон. Государство. С. 291.

¹³ Там же. С. 62.

¹⁴ «То, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага». См.: Платон. Указ. соч. С. 62.

¹⁵ Более подробно см.: Асмус В. Платон. М.: Мысль, 1969.

¹⁶ Аристотель. Большая этика // Этика. М.: АСТ, 2002. С. 283.

¹⁷ Там же. С. 283.

¹⁸ Там же. С. 284.

всех наук»¹⁹, постижение которой возможно посредством определения либо «результата индукции»²⁰.

Поскольку среди наук существует иерархия, то высшее благо дано познать лишь высшей науке, то есть политике (но опять же речь в этом случае идет не о некоем общем благе)²¹.

Аристотель выделяет несколько смыслов, позволяющих говорить о благе. Во-первых, в онтологическом смысле благо присуще всем человеческим поступкам и устремлениям, и таким образом, оно наличествует во множестве различных воплощений. Во-вторых, благо как некая цель — метафизическое благо. Но если речь пойдет о цели, которая желанна «нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее... то ясно, что цель эта есть собственно благо (*tagathon*), т. е. наивысшее благо (*toariston*)»²².

Будучи осуществляемым в поступках, высшее благо реализуется в счастье, благоденствии и благополучии (счастливой жизни)²³. Таким образом, Аристотель развивает учение об эвдемонизме (от *лат.* «эв» — благо и «демоний» — дух), т. е. о блаженной жизни.

Следует заметить, что понятие «блаженная жизнь» отнюдь не означает жизнь, полную удовольствий. Имея различную природу, удовольствия могут относиться к той сфере, которая с позиции современной этической философии называется морально неприемлемой, и, следовательно, стремление к ним никак не может способствовать достижению блага. Точно так же обстоит дело и со страданиями: в некоторых ситуациях они оказываются более предпочтительными, например, когда речь идет о самопожертвовании.

Способность человека делать правильный выбор между удовольствием и страданием Аристотель относит к области,

¹⁹ Аристотель. Большая этика. С. 285.

²⁰ Там же. С. 284.

²¹ Там же.

²² Аристотель. Никомахова этика // Этика. М. : АСТ, 2002. С. 40–41.

²³ Там же. С. 43.

определяющей нравственную добродетель, основополагающему принципу достижения блаженной жизни²⁴.

Блаженная жизнь, как и благо вообще, становится предметом сознательного выбора человека, а это означает, что последнее более не довлеющий над бытием *Agathon* и не абсолютное и неизменное долженствование. Учение Аристотеля задало новое, этическое измерение блага.

В философии стоиков этическое измерение продолжается: благо выступает в качестве одного из способов (наряду со злом) отношения человека к миру. Сильно упрощая, мы можем представить шкалу, на одном (позитивном) конце которой располагается благо, на другом, негативном, зло, а между ними — многообразие оценочно-ценностных суждений²⁵.

Нетрудно заметить, что, все чаще оказываясь в философских учениях в бинарной оппозиции злу и постепенно утрачивая свой метафизический статус, благо постепенно начинает отождествляться с добром. Возвращение «утраченного онтологического положения» началось с неоплатонизма, где благо трактовалось как единое и абсолютное добро, а впоследствии приобрело значение *Summum Bonum*. Но что означает эта, с позволения сказать, новая концепция? В чем ее отличие от *Agathon* и блага?

В средневековой философии благо получает новую форму осмысления, превращаясь в Божественный атрибут (Бог благ и источник всех благ), воплощаясь в Боге как *Summum Bonum* — средоточении всех благ. Бог как абсолютное неизменное Благо теперь выступает не только в качестве главной цели стремления

²⁴ *Аристотель*. Никомахова этика. С.68.

²⁵ «Самое существенное положение этики стоицизма Диоген Лаэртский формулирует следующим образом: “Все сущее они считают или благом, или злом, или ни тем, ни другим. Блага — это добродетели: разумение, справедливость, мужество, здравомыслие и прочее. Зло — это противоположное: неразумие, несправедливость и прочее. Ни то, ни другое — это все, что не приносит ни пользы, ни вреда, например жизнь, здоровье... красота, сила, богатство, слава... равно как и их противоположности: смерть, болезни... уродство, бессилие... и тому подобное”». Цит. по: *Гусейнов А., Ирлиц Г.* Краткая история этики. М. : Мысль, 1987. С. 167–168.

и познания человека, но также как воплощенное Благо, единое теологическое основание бытия всего сущего, которое, таким образом, уже содержит в себе частицы блага (поскольку все сотворенное Богом есть Благо).

На первый взгляд, в *Summum Bonum* можно увидеть множество схожих с *Agathon* черт. И действительно, философия Платона оказала решающее воздействие на формирование данного учения. Однако если мы решим сравнить *Summum Bonum* с описанными выше концепциями Платона и Аристотеля, то придем к выводу, что данные учения близки между собой лишь отчасти. Как мы помним, в отличие от *Summum Bonum*, аристотелевское благо и *Agathon* как высшая идея не являются сущим, последнее вообще находится «по ту сторону бытия». Утверждаемый же *Summum Bonum* принцип абсолютного долженствования не входит в противоречие с учением о совершаемых на основании актов свободной воли человеческих поступков, что одновременно и сближает, и разъединяет его с аристотелевским эвдемонизмом, позволяя вместе с тем приписывать благу этическое измерение.

Какой бы философский модус рассмотрения Блага мы ни выбрали (Идея, высшая цель, *Summum Bonum*), общим и наиболее важным для нас во всех трех концепциях будет следующее: *благо всегда предстает как нечто объективное, выступающее внешним по отношению к жизни человека и его поступкам*. Иначе говоря, это то, что задает основные (позитивные) ориентиры и обуславливает саму возможность нашего бытия, если исходить из того, что само бытие (дар бытия) есть благо.

Дар бытия означает не просто утверждение некоторого «есть» (я есть), но и ориентацию на определенную точку в будущем, ведь благо — это то, чего мы стремимся достичь, что определяет *возможность* бытия в модусе достижения. Но что, если мы несколько сместим ракурс нашего рассмотрения и обратимся к бытию *как* возможности? На самом деле такая инверсия далеко не случайна: все современные направления «сэлф-билдинга» (коучинг, различные способы мотивации человеком самого себя) исходят из того, что наша жизнь как для нас самих, так и для окружающих есть

чистая возможность, право реализации которой принадлежит лишь нам.

Еще Аристотель, скрупулезно классифицируя блага, выделял «блага-возможности»: «это власть, богатство, сила, красота. Добродетельный человек сумеет воспользоваться ими для добра, дурной — для зла, почему такие блага и называют возможностями. Они действительно блага, поскольку каждое из них удостоверяется тем, как его употребляет не дурной, а достойный человек»²⁶.

Если пристальнее посмотреть на приведенную выше цитату, в ней мы встретим понятие, которое добавляет в учение о благе новый оттенок, а именно *относительность*. Т. е. критерием благодости оказывается некая внешняя оценка, чье-то свидетельство о том, что возможность реализована правильно по отношению к внешнему абсолюту. Для сравнения мы попробуем привести такой пример: «Этими деньгами он распорядился благородно, открыв фонд спасения амазонских лесов // этими деньгами он распорядился бесславно: все проиграл в тот же вечер». В данном случае в качестве внешнего благого абсолюта можно привести экологическую идею.

Таким образом, идея блага, оказываясь, с одной стороны, тем, что позволяет человеку *правильно* реализовать возможность или распорядиться своей жизнью, с другой стороны, превращается в представления, служащие критериями для индивидуального выбора такой реализации. Иными словами, Благо становится соизмеримым человеку, его способностям и представлениям о правильном и должном. Именно в этом состоянии разделенности блага как объективной идеи и блага как жизненного ориентира коренятся истоки феномена ценностей. Появившийся в философии стоиков термин «Аксион» уже не отождествлялся с абсолютным благом, но относился к сфере предпочтительного и, таким образом, субъективного.

²⁶ Аристотель. Большая этика. С. 286–287.

8.3. Проблема ценности в философии

Если мы будем продолжать разговор о соотношении понятий бытия и ценностей, то начнем его с весьма неоднозначного утверждения: ценности как таковые «не бытийствуют» — «ценности сами по себе... не имеют места в мире сущего, они “живут” в мире должного, в виде идеальных целей»²⁷. Как возможно это объяснить?

Допустим, перед нами находится объект культурного наследия — несколько полуразвалившихся стен, о которых мы с гордостью говорим: «колоссальная историческая ценность». Речь в этом случае будет идти не о камнях как таковых и даже не об их совокупности, а о значимости для нас некоего факта прошлого, с которым находящиеся перед нами стены когда-то были связаны, который они воскрешают в нашей памяти каждый раз, как мы с ними соприкасаемся. Но самой ценности как сущего мы здесь не увидим. Ценность будет определять наше отношение к тому, что ее воплощает, ее признание знаменует принятие на себя некоторых обязательств: чтить памятник истории, реставрировать... Без своего признания и нашего совершения тех действий, которые предписываются ею, ценность перестанет существовать.

На этом основании некоторые исследователи вообще отказывают понятию ценностей в праве на жизнь — слишком легко отыскать множество иных, менее идеальных синонимов. Кроме того, обращение к понятию «ценность» неизменно затрагивает многовековую философскую и религиозную традицию их осмысления, некоторые положения которой с неизбежностью будут не просто оспорены, но обесценены (ведь дело касается ценностей).

Речь, конечно же, идет не о девальвации всех без исключения ценностей как таковых, но о тех положениях, которые позволяют отказывать им в статусах всеобщности, трансцендентности и выводят их из бытия, в том числе физиологического, самого человека. К примеру, А. Маслоу, предпринимая психологическое исследование ценностей, уходит от ответственности за свою

²⁷ Чавчавадзе Н. З. Культура и ценности. Тбилиси : Мецниереба, 1984. С. 129.

строго научную позицию следующим образом: «давайте предположим, что я изучаю свободный выбор или вкусы различных типов человеческих существ, здоровых или больных, старых или молодых, находящихся в разных обстоятельствах. Мы... имеем право это делать, точно так же, как исследователь имеет право изучать свободный выбор белых крыс, обезьян или невротиков. Многих пустых и уводящих в сторону споров можно избежать при таком подходе... который... подчеркивает научный характер предприятия, полностью выводя его из царства априорности»²⁸.

Итак, фактически перед нами оказываются две противоположных друг другу, но равнозначных позиции, назовем их условно трансценденталистская и научная, общим положением для которых будет то, что ценности как таковые не наличествуют ни в какой иной форме, как только *в отношении к бытию* самого человека.

Вообще бытие человека, т. е. не слепое повиновение инстинктам, а осмысленная ориентация своих поступков с точки зрения необходимого и должного представляет собой не что иное, как ценностное бытие, которое и оказывается основанием деятельности, открытием данного в поступке мира. И этот мир, реальность наших поступков трансформируются в соответствии с ценностным *долженствованием*.

Но что в данном случае означает долженствование? Н. З. Чавчавадзе предлагает следующее определение: «должное — это то, чего еще нет, что еще не имеет ни объективного, ни субъективного бытия»²⁹. Именно в этой точке кроется «парадокс ценностного долженствования»: находясь в сфере идеального, не обладая наличным бытием, но лишь возможностью быть воплощенными, ценности задают направленность наших поступков. И. Кант, впервые в философии разделивший сферы сущего и должного, так описал этот парадокс: «каким образом должное, которое еще никогда не случилось, может определять его (человека. — *Прим. авт.*) деятельность и быть причиной поступков, действие которых есть

²⁸ Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М. : Эксмо-Пресс, 2002. С. 138.

²⁹ Чавчавадзе Н. З. Указ. соч. С.129.

явление в чувственно воспринимаемом мире. Между тем причинность разума в отношении действий в чувственно воспринимаемом мире была бы свободой, поскольку объективные основания, которые сами суть идеи, признаются определяющими в отношении разума»³⁰. То есть ценности как таковой, воплощенной в носителе, реализованной в действии, еще нет, когда мы совершаем свободный выбор, определяя план действий, и вследствие этого выбора оказываемся должны поступать именно так, а не иначе.

Но почему нечто выступает по отношению к нам как долженствование? На первый взгляд, очевидным ответом на этот вопрос будет следующий: из нашего знания о том, что необходимо для достижения ценности. Если, например, здоровье как ценность предполагает отказ от курения, то тот, у кого есть такая вредная привычка, непременно должен от нее избавиться. Но сам факт знания о том, что курение убивает, вовсе не означает, что желающий спасти свою жизнь курильщик сейчас же покончит со своим пагубным пристрастием. Признавая здоровье ценностью, он может найти тысячи иных способов его укрепления, и никакие увещевания, лекции и даже угрозы не изменят его позиции.

Все дело в том, что долженствование не возникает извне, например, из общепризнанного факта (истины). Признание какого-то положения истинным вовсе не означает, что человек соотносит его со своей собственной жизнью. «Со мной такого не произойдет», — говорим мы и продолжаем жить так, как жили раньше. Долженствование возникает в момент поступка, «из соотнесения истинности (в себе значимой) с нашим действительным актом познания»³¹. То есть в случае рассматриваемого примера курящий человек решает, что должен бросить курить, лишь тогда, когда осознает, что ухудшение его самочувствия связано именно с никотиновой зависимостью. Иначе говоря, он бросает именно

³⁰ Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999. С. 103.

³¹ Бахтин М. М. К философии поступка // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. М. : Рус. словари ; Языки славянской культуры, 2003. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. С. 9.

потому, что должен бросить, и только потом объясняет себе, что *должен* поступить так ради ценности (например, здоровья).

С этой точки зрения каждый совершаемый поступок становится декларацией неких ценностей, которые мы публично признаем и тем самым обнаруживаем свое собственное ценностное основание. То есть фактически обусловленный долженствованием поступок превращается в ту точку, в которой оказываются объединены в конкретном времени и пространстве наш свободный волевой акт (признания ценности), общепринятые суждения и этическая оценка происходящего.

Но если ценность утверждается в индивидуальном акте поступка, то, все они субъективны, а как же тогда обстоят дела с общепринятыми, абсолютными ценностями? Что позволяет нам свободно отделять некую вечную для всего человечества значимость от преходящей, относительной, субъективной?

8.4. Формы существования ценностей и специфика ценностного сознания

На первый взгляд, вопрос об абсолютных ценностях должен вернуть нас к теме Блага и, тем самым, в стихию утверждения абсолютного долженствования, но здесь присутствует некоторый подвох. Конечно же, большинство из нас с уверенностью скажет, что «свобода, равенство, мир и любовь» — это ценности абсолютные, а их сочетания, например, «свободная любовь», «социалистическая уравниловка» — ценности весьма сомнительные, разделять которые готовы далеко не все. Не слишком радужная картина складывается и в том случае, если мы пойдем по пути безоговорочного утверждения абсолютной ценности. Сотни утопий и антиутопий, а еще больше страшных исторических примеров учат нас, что такое безотносительное утверждение едва ли возможно.

В реальности достаточно трудно представить столь безусловное долженствование, которое не учитывало бы специфики конкретного событийного контекста. Следовательно, абсолютные ценности, аналогично благу, оказываются внеположенными по

отношению к реальному бытию человека (человечества) и по этой причине недостижимыми. Д. А. Леонтьев характеризует их как «жизненные цели, смыслы и идеалы, не сводимые к однозначным предписаниям и задающие только общую направленность деятельности, но не ее конкретные примеры»³².

Именно абсолютные ценности можно отнести к общепринятым, то есть таким, которые разделяет большая часть людей. В то же время относительные ценности связаны с конкретными и потенциально достижимыми устремлениями и потребностями человека или определенной социальной группы, не редко вступающими в конфликт с ценностными представлениями других людей. Так сторонники спасения исторического наследия города сражаются с застройщиками-модернизаторами, религиозные фанатики — с непримиримыми атеистами и т. д. Противоречия возникают даже в сознании отдельного человека, обрекая его совершать нелегкий выбор. Действительно, что может быть важнее: верность идеалам или жизнь?

Как правило, человек принимает решение, основываясь на сложившейся иерархии ценностей, в которой абсолютные ценности как бы подчиняют себе все многообразие возможных ценностей относительных, позволяя жертвовать одними ради других. Например, десятки тысяч войн, актов насилия и примеров самопожертвования сопровождают движение к горизонту «абсолютного мира», где ценность конкретной человеческой жизни оказывается менее значимой, нежели «счастливое будущее потомков».

В структуре ценностной иерархии ценности абсолютные и относительные присутствуют в нескольких *формах существования* — предметно-воплощенных, личностных, формах общественного идеала, определяя грани нашего отношения к миру³³. Так общественные идеалы, наиболее близкие к абсолютным ценностям, являются укорененными в культурную ткань повседневности

³² Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие // Вопр. философии. 1996. № 4. С. 21.

³³ Подробнее см. об этом: Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие. С. 22–24.

представлениями о совершенном и должном. Это та категория ценностей, которую мы воспринимаем как саму собой разумеющуюся и потому объективную. В качестве примера ценностей такого рода можно привести дружбу, взаимопонимание, любовь к Родине и т. д. Но некоторые общественные идеалы нами отвергаются.

Те высшие цели и представления о должном, которые мы определяем в качестве таковых сами для себя, независимо от того, в каком положении по отношению к общественным идеалам они находятся, являются нашими личностными ценностями. Например, речь может идти о тех или иных проявлениях индивидуальной свободы.

Воплощенная в конкретных поступках, любая ценность как довлеющее над нами долженствование нуждается в том, чтобы обрести конкретные вещественные действенные формы, быть явленной миру. В этом и состоит специфика предметно воплощенных ценностей.

Несмотря на то, что формы существования ценностей нельзя рассматривать изолированно, поскольку все они находятся во взаимообусловленном положении по отношению друг к другу, в структуре иерархии ценностей одна из них всегда будет более предпочтительной, нежели остальные. Это происходит по причине того, что в момент нашего выбора затрагивается пласт проблем, сводящихся к вопросу формирования взаимосвязи между индивидуальными и коллективными представлениями и их обуславливающим влиянии на поступки людей. Признавая нечто как *свою собственную* ценность, например свободу, совершая действия в соответствии с данной ценностью, выбирая эту ценность как цель своего бытия и принимая на себя ответственность, мы постулируем не только нечто сугубо индивидуальное, но претендуем на утверждения ее всеобщей значимости.

Наша способность выбирать, разделять и утверждать ценности, выстраивать *ценностные отношения* с миром относится к области *ценностного сознания*.

Ценностное сознание включает в себя не только осведомленность о том, что нечто является ценностью (произведение

искусства, милосердие, историческое наследие), но и формирует наше пристрастное, целеположенное отношение к миру, задает высшие целевые (идеальные) ориентиры нашим поступкам³⁴. В философии и психологии выделяется несколько уровней ценностного сознания, в зависимости от ракурса осмысления, каждому из которых присущи своя специфика и элементы. Обычно речь идет об индивидуальном, групповом, межгрупповом и идеальном (общекультурном) уровне³⁵, ценностном отношении, ценностных ориентирах и собственно тех типах ценностей, которые характерны для того или иного уровня сознания.

Важнейшим элементом в структуре ценностного сознания является ценностное отношение как специфическая форма взаимодействия с ценностями. Через ценностные отношения выстраиваются переходы между различными уровнями сознания. Так наши непосредственные желания и потребности (например, комфорта, безопасности, сытости), ожидания (заботы, участия, поддержки) и предпочтения образуют первичные основания ценностных отношений, базовые жизненные ориентиры. Здесь в качестве основного носителя и учредителя ценности выступаем мы сами, а источником формирования ценностных представлений служит наш личный опыт и адаптированные взгляды и убеждения ближайшего окружения, например семьи.

Вторичные ориентиры — мы будем называть их надличностными или групповыми образцами — относятся к сфере наших взаимодействий с другими людьми и сопряжены с необходимостью действовать в рамках существующего *этического модуса*. Мы полагаемся на них в ситуации непосредственного выбора, когда базовых ориентиров оказывается недостаточно. Скажем,

³⁴ Более подробно об этом: *Иванько Л. И.* Ценностно-нормативные механизмы регуляции // *Культурная деятельность: опыт социологического исследования*. М. : Наука. 1981 ; *Мирошников Ю. И.* Ценностное сознание и его структура // *Науч. ежег. Ин-та философии и права УрО РАН*. Екатеринбург : УрО РАН. Вып. 4. 2004. С. 66–83.

³⁵ См. *Плотников В. И.* Ценностный мир человека и его судьба // *Двадцать лекций по философии* : учеб. пособие. Екатеринбург : Банк культурной информации, 2002. С. 372–373.

перед нами стоит дилемма, что предпочесть: удовлетворение сиюминутных потребностей или преследование стратегических целей. В таких затруднительных случаях человек полагается уже не только на собственные переживания, но и на культурные образцы, принятые в той социальной группе, принадлежность к которой он ощущает или стремится ощущать и действует сообразно с ними. Таким образом, совершая выбор, мы как бы получаем негласное подтверждение его допустимости.

Постепенно на смену необходимости принимать решение каждый раз в соответствии с уникальностью ситуации вырабатывается целостная система — иерархия ценностей, задающая уже общие жизненные ориентиры. Теперь ценностное отношение строится на принципе рефлексии над общепринятыми устойчивыми идеальными представлениями как *моделями должного*³⁶. На основании последних формируется наша индивидуальная способность судить о тех или иных явлениях социальной жизни, чужих устремлениях, поступках и т. д. Иначе говоря, мы приобретаем способность оценивать происходящее.

Процесс оценки представляет собой не простое деление всего многообразия сущего по принципу «ценность — не ценность», но является способом привнесения в переживаемое/созерцаемое дополнительного *ценностного* смысла или же постулирования невозможности оногo. В этом состоит отличие оценивания от родственных ему действий: мы говорим «ценить» в том случае, когда подтверждаем, что нечто обладает ценностью, и поясняем, какой именно ценностью (этот фрукт ценится за свой необыкновенный вкус); тогда как просторечное «заценить» предполагает наделение объекта ценой³⁷. Безусловно, что при оценивании ценностный смысл не берется «из неоткуда». Для того чтобы мы признали нечто ценностью или, наоборот, отказали в этом статусе, требуется обладать *критериями* признания. Как они формируются?

³⁶ Леонтьев Д. А. Ценность как междисциплинарное понятие. С. 24.

³⁷ В этом случае цена будет пониматься и как степень окупаемости, имеющий конкретный, чаще всего предметный эквивалент, и как определение значимости.

Когда мы говорили об иерархии ценностей, то отмечали: на вершине такой иерархии находятся абсолюты — наиболее абстрактные ценности, идеалы. Совокупность абсолютных ценностей складывается в нашем сознании в идеальную модель мира. На ее основании и формируются критерии признания ценностных свойств, где нечто оцениваемое не только оказывается соотношенным с идеальными представлениями и тем, что уже было оценено, но и вписывается в структуру ценностной иерархии, в свою очередь, влияя на наши представления о мире. Так, например, после ссоры глубже понимается значение дружбы.

Большую часть поступков мы рассматриваем с точки зрения этических категорий в их отношении к долженствованию: хорошо и правильно делать то, что должно (благо), и категорически неприемлемо то, что не должно: «в этой ситуации он поступил так, как следовало каждому, — оказал пострадавшему первую помощь».

Можно было бы сказать, что в случае оценки, например, в модусах пользы и долженствования, человек полагается на существующие в обществе нормы, но это не совсем так. Нормы касаются области конкретного воплощения ценностных критериев, например долженствования, они не относятся к области сугубо *личного* выбора человека³⁸ и предстают как способ социальной регуляции³⁹. Оценка чего бы то ни было с точки зрения нормы нередко вступает в противоречие с личной иерархией ценностей.

Так самовольное стремление к единению с любимым человеком в обществе, где добрачные связи и свободный выбор супругов не являются нормой, может рассматриваться и с точки зрения западного ценностного видения (и тогда оценка будет позитивной), и с позиции устоявшихся в данном обществе норм (в этом случае оценка будет негативной).

³⁸ *Лефевр В. А.* Высшие ценности и формальная теория выбора. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=510&Itemid=52 (дата обращения: 28.05.2013).

³⁹ *Иванько Л. И.* Ценностно-нормативные механизмы регуляции. Культурная деятельность: опыт социологического исследования. М. : Наука, 1981. С. 123.

Безусловно, что у нормативно-ценностного конфликта существуют как отрицательные, так и положительные последствия. Об отрицательных последствиях мы уже упоминали выше: это всевозможные столкновения (в том числе вооруженные) на почве неприятия сторонами ценностей друг друга. Положительные же последствия состоят в том, что появляющиеся оценочные суждения оказываются направленными на сопоставление значимости и уместности существующих норм и ценностей. Если нечто становится социальной нормой, и эта норма входит в противоречие с существующим ценностным долженствованием, то такая ценность постепенно утрачивает свой общепринятый статус. Примером этому могут послужить произошедшие в XX в. в западном (и в частности, в российском) обществе изменения в отношении к добрым связям.

Существует и обратная тенденция, в которой ценностное долженствование в конечном итоге трансформируется в социальную норму, постепенно утрачивая прежние ценностные коннотации. Таким образом, именно в ситуациях ценностных разногласий обеспечивается непрерывность жизненного процесса, происходят утверждение и переоценка ценностей, причем как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Ориентиры, задаваемые ценностями, и нормы, регулирующие наше социальное поведение, переплавляются в едином практическом рассуждении, благодаря чему осуществляется действенная связь с миром, открывая возможность будущего. Благодаря нашим ценностным устремлениям, идеалам и целям перед лицом этой возможности мы предстаем не как безвольные жертвы фатума или рока, но как свободные, деятельные творцы своей судьбы.

Рекомендуемая литература

Аристотель. О душе / Аристотель. СПб. : Питер, 2002.

Аристотель. Большая этика / Аристотель. Этика. М. : АСТ, 2002.

Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Аристотель. Этика. М. : АСТ, 2002.

- Бахтин М. М.* К философии поступка / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. М. : Русские словари ; Языки славянской культуры, 2003. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов.
- Гусейнов А.* Краткая история этики / А. Гусейнов, Г. Ирлитц. М. : Мысль, 1987.
- Иванько Л. И.* Ценностно-нормативные механизмы регуляции / Л. И. Иванько // Культурная деятельность: опыт социологического исследования. М. : Наука, 1981.
- Кант И.* Основы метафизики нравственности / И. Кант // Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999.
- Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Основы метафизики нравственности. М. : Мысль, 1999.
- Леонтьев Д. А.* Ценность как междисциплинарное понятие / Д. А. Леонтьев // Вопр. философии. 1996. № 4.
- Левфевр В. А.* Высшие ценности и формальная теория выбора / В. А. Левфевр. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=510&Itemid=52 (дата обращения: 02.06.2012).
- Маслоу А.* По направлению к психологии бытия / А. Маслоу. М. : Эксмо-Пресс, 2002.
- Мирошников Ю. И.* Ценностное сознание и его структура / Ю. И. Мирошников // Науч. ежег. Ин-та философии и права УрО РАН. Екатеринбург : УрОРАН. Вып. 4. 2004.
- Платон.* Государство / Платон // Платон. Филеб. Государство. Тимей. Критий. М. : Мысль, 1999.
- Плотников В. И.* Ценностный мир человека и его судьба / В. И. Плотников // Двадцать лекций по философии : учеб. пособие. Екатеринбург : Банк культурной информации, 2002.
- Плотников В. И.* Ценность / В. И. Плотников // Современный философский словарь. М. : Академич. проект, 2004.
- Хайдеггер М.* Введение в метафизику / М. Хайдеггер. СПб. : Высш. религ.-филос. школа, 1998.
- Чавчавадзе Н. З.* Культура и ценности / Н. З. Чавчавадзе. Тбилиси : Мецниереба, 1984.

Глава 9

ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ

*Сознание как базовая онтогносеологическая категория. —
Сознание и познание. — Познание и наука. — Проблема истины
и ее критериев*

9.1. Сознание как базовая онтогносеологическая категория

Сознание — одно из важнейших понятий как классической, так и современной философии. Чаще всего сознание определяется как способность человека осуществлять планирование и целеполагание своих действий в соответствии с особенностями окружающей реальности. Понятие сознания в философии имеет исторический характер. Внимательный взгляд на данное понятие позволяет зафиксировать его включенность в разные философские и культурные контексты и, соответственно, различный способ понимания сознания. Само понятие сознания эволюционировало в европейской философии, и в разные эпохи оно понималось по-разному. Собственно говоря, в античной и средневековой философии данное понятие не актуализировалось. Как проблема и как предмет философского анализа оно в полной мере появляется лишь в философии Нового времени, когда закладывается современный способ понимания сознания. В философии Нового времени роль сознания абсолютизируется. Вполне очевидно это фиксируется уже в философии Рене Декарта. По мнению Декарта, существуют *res cogitans* (вещи мыслящие) и *res extensa* (вещи распространенные). Таким образом, Декарт соотносит два типа реальности — реальность существования идей, существующих только в сознании, и реальность существования материальных вещей, обладающих протяженностью. Из этих двух типов реальности, по Декарту, большей

очевидностью обладают идеи, сознание. Сознание — это то, что может быть очевидным для самого себя, поскольку идеи человек воспринимает непосредственным образом. В отношении же материальных вещей сознание может заблуждаться, так как вещи могут восприниматься лишь опосредованно, при помощи чувств, а они могут обманывать человека. Подобная мыслительная конструкция определяет способ понимания сознания и способ понимания отношения сознания и материи в последующей европейской философии. Как следствие, эта мыслительная схема закладывает основания для абсолютизации категорий «сознание» и «материя», для противопоставления сознания и материи и спора материализма и идеализма в европейской философии.

Важным моментом, определяющим способ понимания сознания в философии Нового времени, является субъект-объектная модель познания. Основные принципы субъект-объектной модели познания также возникают в философии Декарта, но все следствия данного способа понимания сознания стали очевидны лишь впоследствии, в результате развертывания субъект-объектной модели. Именно на основании данной модели стало возможным возникновение новоевропейской науки и техники и, как следствие, современной цивилизации. Без представления об объективности невозможно было бы возникновение экспериментального знания. Ученый Нового времени создает новый тип науки, предполагая, что именно воспроизводимость, повторяемость эксперимента свидетельствует о получении объективного знания о предмете. Одной из наиболее интересных и глубоких трактовок принципа субъективности, по-видимому, можно считать хайдеггеровскую. М. Хайдеггер в ряде своих работ показывает, что для субъект-объектной установки само деление на субъект и объект, якобы независимые друг от друга, является внешним различием, необходимым для обоснования объективного статуса предметов и, в конечном итоге, самого знания. По Хайдеггеру, субъект скорее можно понимать не как противоположность объекта, а как знание, которое представляет себе что-то, что в конечном итоге является знанием же. Таким образом, оказывается, что субъект — это знание, представляющее

себе самое себя, иначе говоря, структура рефлексивного знания, которое оказывается и субъектом (поскольку именно сознание познает) и объектом (поскольку сознание может становиться объектом знания), формой саморепрезентации.

Если проанализировать развитие новоевропейской философии, то именно такое понимание сознания можно обнаружить у европейских философов. Так, например, Г. В. Ф. Гегель, размышляя об абсолютном духе, говорит о том, что абсолютный дух находится в постоянном процессе самопознания. Тем самым, любой субъективный дух, воспроизводящий сущностно способ существования абсолютного духа, также оказывается самопознанием, проявляющим характеристику чистого самопознания. Таким образом, «тайна» интенциональности (направленности) сознания состоит в том, что знание направлено на само знание, а интенциональность раскрывает свою сущность в рефлексивности. Поскольку знание не может опереться ни на что, кроме самого знания, то единственным основанием в Новое время является сам субъект. Такой субъект, представляющий сам себя, является бесосновным, потому и процесс познания может рассматриваться только как бесконечный и принципиально незавершимый.

Разумеется, для представителей научного (особенно естественно-научного) знания подобный взгляд представляется странным. Ученый обычно исходит из того, что научное знание выявляет объективные закономерности реально существующих предметов. На это можно возразить, что все представляющиеся объективными предметы познания предварительно некоторым образом установлены субъектом. Субъект научного знания всегда какие-то способы рассмотрения предмета отбрасывает как ненаучные, а какие-то берет на вооружение. Тем самым, субъект научного познания устанавливает рамки, в которые и помещается вся наблюдаемая реальность. Все, что не помещается в схемы научного описания, признается ненаучным. Таким образом, то, что представляется объективным, на самом деле имеет субъективные основания или предпосылки. В философии науки наличие неустраняемых

предпосылок любого научного познания фиксируется понятием «пресуппозиция»¹.

Очевидно, что субъект в широком смысле не является субъектом в том же смысле, в котором о нем говорим мы, когда противопоставляем субъективное и объективное. Субъективное в широком смысле не есть противоположность объективности. Субъективность как саморепрезентация есть то, что предшествует разграничению субъективного и объективного в привычном смысле. Тогда объективность может быть понята как вынесенная вовне мера объективности самого субъекта. Данный момент посвоему фиксировался в классической философии, которая указывала на диалектический характер отношения субъективного и объективного. Само субъективное/объективное приобретает свою основу в повторяемости. В повторяемости субъективного находили и находят основания для надежности процесса познания те философы и ученые, которые говорят о существовании в сознании исходных форм знаний, общих для всех людей. Так, например, рационалисты говорили о некоторой самоочевидности и повторяемости всех «врожденных идей», Кант говорил об идентичности априорных форм познания. Для этих философов идентичность и повторяемость идей или форм сознания — это то, что приводит к общим результатам в процессе познания, делает их универсальными для всех людей. Аналогично для эмпиристов — повторяемость результатов эксперимента для них основание для признания в качестве универсальных тех обобщений, которые проведены на основе эксперимента.

Весьма интересный вариант понимания сознания предлагает Карл Маркс. По его мнению, можно говорить как об индивидуальном, так и об общественном сознании. Каждый человек, с одной стороны, уникален в проявлениях сознания, и, по сути, никакой другой формы существования сознания, кроме как сознание конкретного человека, не существует. С другой стороны, каждый

¹ Пресуппозиция — суждение, предположение, принятое, допущенное заранее; постулат, мысль, предпосылка, внутренне заключенная в логической посылке, но явно не высказанная.

человек приобретает свое сознание, лишь взаимодействуя с другими людьми. Потому в каком-то смысле первичным оказывается общественное сознание. Само общественное сознание в современной философии понимается не как единое, а как имеющие различные формы. Так, например, выделяются следующие формы общественного сознания: наука, право, религия, искусство и т. д. Каждая из них существует по своим особым законам и в какой-то степени автономна. Так научное сознание ориентировано на объективность, имеет определенные критерии истинности. А эстетическое сознание ориентировано во многом на другие ценности. Социальная философия стремится изучить особенности бытия различных форм сознания.

Можно выделить следующие *основные черты сознания*:

- *Способность к идеализации, абстрагированию.* Любое сознание всегда отрывается от конкретного материала наблюдения и создает абстрактные понятия, образы, модели. С их помощью сознание систематизирует окружающий мир. Сама степень абстрактности сознания может быть различной, что фиксируется и в процессе познания, когда создаются понятия различной степени общности, и в психологии, которая указывает, что люди обладают различными типами мышления. Так, например, в психологии выделяются конкретно-чувственный, образный, умозрительный и абстрактный типы мышления.
- *Интенциональность (направленность) сознания.* Понятие интенциональности возникает в философии Гуссерля. По его мнению, сознание всегда направлено на какой-либо предмет. Не существует сознания, которое бы не имело предмета. Предметом сознания может быть реальный объект, какое-либо явление или мысль самого сознания. В любом случае сознание — это всегда сознание о чем-то или, как говорит Гуссерль, сознание — это всегда «сознание о...».
- *Рефлексивность.* Сознание в любой момент может сделать предметом своего рассмотрения самое себя. По сути, так время от времени поступает каждый человек, который

задумывается над тем, правильно ли он мыслит, верно ли он оценивает что-то или, наконец, размышляет о своих переживаниях. Рефлексия как характеристика сознания является основой для познания человеком самого себя.

Важным для философии вопросом является проблема происхождения сознания. До сих пор не существует достоверных с исторической, культурологической точки зрения данных о том, когда возникает сознание. Вместе с тем можно достаточно определенно сказать, что исторически возникновение сознания связано с орудийной деятельностью человека. В тот момент, когда человек начинает использовать орудия труда, их изготавливать, по сути, и возникает сознание как способность к планированию сложных действий. Усложнение орудий труда, разделение труда естественно приводит и к усложнению сознания, дифференциации различных его форм. Кроме того, развитие сознания, конечно, тесно связано и с развитием языка. В сущности, сознание неотделимо от языка, и их развитие происходит параллельно. Усложнение форм коммуникации, возникновение новых слов, понятий в языке также приводит к усложнению сознания. И наоборот, более сложные задачи формируют для сознания задачу выработки новых понятий, с помощью которых можно описывать мир и общаться с другими людьми.

В философии, как и в других сферах гуманитарного знания, выделяются различные формы сознания, каждая из которых имеет свою специфику. Обычно выделяются следующие формы: мышление как способность оперирования понятиями и образами; память как способность сохранения образов и идей; воля как способность реализовывать намеченные цели. В реальном сознании все эти формы тесно взаимодействуют между собой. Также необходимо отметить, что в реальном сознании далеко не всегда и не все подчиняется четкой логике. Значительна роль тех факторов работы сознания, которые невозможно четко определить. Так, например, в познании значительную роль играет интуиция, но дать четкое определение интуиции невозможно. Кроме того, само сознание всегда взаимодействует с тем, что определяется в психоанализе

как подсознательное или бессознательное. Бессознательное оказывает влияние на наше сознание и находится в постоянном взаимодействии с ним. Таким образом, для того, чтобы понять сознание, необходимо исследовать его не только само по себе, а в системе его отношений с бессознательным и подсознательным. Данный подход наиболее полно реализуется в рамках психоанализа, основания которого были заложены З. Фрейдом.

В настоящее время перед философией возникают и новые вопросы, которых не существовало прежде. Так, например, в современном мире в результате развития компьютерных технологий возникает вопрос о возможности создания искусственного интеллекта, искусственного разума. Ученые и философы смотрят на данный вопрос по-разному. В сущности, критерии разумности для искусственного интеллекта до сих пор четко не определены, что и порождает активные споры не только в среде ученых, но и в широких общественных кругах.

9.2. Сознание и познание

На основе субъект-объектной модели познания в классической философии возникает несколько основных концепций познания и несколько проблем, которые постоянно воспроизводятся.

Во-первых, возникает объективистская модель познания. Она характерна для материалистов и большинства эмпиристов. По их мнению, сознание всего лишь отображает внешнюю объективную реальность. Сознание воспроизводит в самом себе те реальные процессы, которые существуют в мире. Материалистический подход рассматривает сознание как свойство высокоорганизованной материи. С их точки зрения, материя обладает способностью отражать те или иные воздействия. Самая простая форма такого отражения — это вмятина на каком-либо предмете после удара по нему. Но постепенно способность отражения в природе усложняется. Возникают организмы, которые в состоянии реагировать на состояние среды и менять свое положение, учитывая изменения среды. Со временем развитие данной способности, по мнению

материалистов, приводит к возникновению сознания, в котором данная способность достигает своей высшей формы. Основной проблемой для данной позиции оказывается вопрос о статусе сознания. Находясь в рамках данной модели, невозможно ответить на вопрос, обладает ли сознание какими-то особенными характеристиками по сравнению с материей, или все его характеристики вытекают из характеристик сознания. Недостатком данных концепций также является то, что сознание понимается как пассивное, оно лишь воспроизводит, копирует элементы внешней реальности, не будучи само в состоянии создать те или иные образы или представления, соответствия в реальности которым не существует. В сущности, данная концепция, возникая на основе субъект-объектной модели сознания, абсолютизирует роль объективного как такового, и любое субъективное, сознательное рассматривает как производное от объективного, материального. Во-вторых, возникает конструктивистская модель познания как определенная реакция на недостатки объективистской. Самым ярким ее представителем, пожалуй, можно считать И. Канта. Согласно этой модели, субъект познания изначально в самом себе имеет априорные синтетические формы познания. Нельзя сказать, что, с точки зрения Канта, опыт является чем-то лишним. В каком-то смысле справедливо утверждение, что при взаимодействии с внешним миром субъект лишь разворачивает те структуры знания, которые имплицитно в нем уже заложены. Или иначе можно сказать, что сам мир может восприниматься и познаваться лишь постольку, поскольку упорядочивается и структурируется самим сознанием. Таким образом, в конструктивистской модели мир скорее конструируется сознанием, чем им воспринимается. Достоинством данной модели является то, что сам субъект рассматривается как активный, а не пассивный, потому он может создавать понятия и образы, которые имеют самостоятельную природу и лишь опосредованно связаны с реальным миром. Недостатком данной модели является то, что, во-первых, в рамках кантианской и некантианской традиции неясным оказывается статус реального мира. Кант и его последователи, по сути, не в состоянии ответить на вопрос о том, что собой

представляют «вещи сами по себе», возможно ли какое-то знание о них и целесообразно ли вообще говорить об их существовании, или любой разговор о них оказывается обрекающим на парадоксы. Данная концепция предполагает, что всякий осмысленный разговор возможен только о феноменах, а не о ноуменах. Во-вторых, данная теория игнорирует культурное своеобразие знания, ведь если опираться на исходные принципы данной концепции, то не вполне ясно, почему в разных культурах субъекты, имеющие одни и те же априорные структуры сознания, в ходе познания приходят к разным результатам.

Более продуктивными в этом отношении оказываются те концепции познания, которые возникают в рамках немецкого идеализма. Немецкий классический идеализм признает первичность абсолютного духа, и таким образом, активность субъективного разума заимствует свою производительную и познавательную возможность в абсолютном духе. Однако, поскольку абсолютный дух диалектически совмещает в себе субъективный и объективный моменты, постольку и субъективный разум рассматривается в диалектическом единстве как собственно субъективных, так и объективных характеристик.

В философии XX в. одним из конечных элементов, позволяющих рассматривать сознание в единстве субъективных и объективных моментов познания и, соответственно, позволяющих преодолеть субъект-объектную модель познания, является язык. Происходящий в философии этого времени «языковой поворот» захватывает в свое мыслительное пространство большинство философских направлений. Язык начинает рассматриваться как неперемнное условие человеческого мышления. Одним из первых, кто обратил на это внимание, был Вильгельм Гумбольдт, который ввел понятие «внутренней языковой формы». «Внутренняя языковая форма» — это структура языка, которая определяет способ восприятия как отдельных вещей, так и мира в целом. Впоследствии идея о связи структур языка и мышления была реализована представителями различных направлений современной философии. Практически все они отмечают, что возможности познания мира

во многом производны от возможностей языка, а, следовательно, для определения границ познания нужно сосредоточить свое внимание на анализе познавательных возможностей языка.

9.3. Познание и наука

В Новое время активно ускоряется процесс дифференциации знания. В какой-то момент данный процесс приводит к отделению научного и философского знания. С этого времени наука становится объектом философского знания. В своем развитии данная тенденция привела к возникновению такой области знания как философия науки, или эпистемология. Вместе с тем необходимо отметить, что философия науки никогда не развивалась в полном смысле как философская рефлексия над наукой. На развитие идей философии науки огромное влияние всегда оказывала саморефлексия представителей научного знания, попытка ученых самых различных направлений понять как отдельные характеристики науки, так и ее сущность в целом. Особенно здесь необходимо отметить работы таких ученых как А. Эйнштейн, Н. Бор, С. Хокинг, Н. Винер, И. Пригожин, которые не только внесли значительный вклад в развитие науки, но и пытались осмыслить те изменения, которые происходят в целом в современном научном знании. Многие из естествоиспытателей XIX–XX вв. были не только учеными, но и представителями философии науки, оказавшими существенное влияние на формирование новых идей (Э. Мах, Ф. В. Оствальд, Г. Башляр).

В рамках современного взгляда на науку большинством исследователей признается, что наука может быть рассмотрена с трех различных точек зрения, дополняющих друг друга. Во-первых, она может быть рассмотрена как культурный феномен. Основания для подобного подхода во многом были заложены О. Шпенглером. На его взгляд, наука в рамках каждой культуры абсолютно своеобразна и раскрывает тот гештальт, который заложен именно в этой конкретной культуре. В главе «О смысле чисел» своей работы «Закат Европы» Шпенглер обосновывает идею о том, что даже

математическое знание в рамках каждой культуры имеет абсолютно своеобразную форму, свой культурно-исторический тип. Следует заметить, что отношение к выводам Шпенглера как его современников, так и современных философов неоднозначное. С одной стороны, необходимо признать, что наука действительно историко-культурно обусловлена, не существует науки вообще, есть только наука конкретной эпохи. С другой стороны, сложно согласиться с выводом о том, что, например, математическое знание в каждой культуре имеет особенный характер, и японский математик занимается какой-то особенной математикой по сравнению с математиком, например, немецким. В современной философии науки большинство философов, по сути, лишь частично признают выводы Шпенглера. Большинство ученых и представителей философии науки признают существование в науке отдельных исторических этапов, в частности, выделяется преднаука древних цивилизаций, античная, средневековая, возрожденческая, классическая новoeвропейская и неклассическая наука. Иногда к этому списку добавляется постнеклассическая наука как возникающая в последние десятилетия XX в. Значительное внимание в рамках современной философии науки уделяется определению характеристик науки на каждом из ее исторических этапов. Особенно интересны работы А. Койре, П. П. Гайдено, других философов науки. В целом для второй половины XX в. характерно выстраивание все более тесных отношений между историей науки и философией науки, что приводит к их взаимному обогащению, углублению их содержания, методологическому прогрессу. Если же говорить о тезисе Шпенглера применительно к различию наук в разных культурах, существующих одновременно, то он находит, в общем, незначительную поддержку среди философов. Хотя время от времени появляются работы по философии науки, обосновывающие культурное своеобразие научного знания в рамках конкретной культуры².

В рамках рассмотрения науки как феномена культуры возникает целый ряд вопросов. Одним из наиболее существенных

² Например, см.: *Брянник Н. В. Самобытность русской науки: предпосылки и реальность.* Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1994.

для современной цивилизации оказывается вопрос о позитивной или негативной роли науки в культуре. Практически еще с конца XIX в. в европейской культуре формируется как сциентистская, так и антисциентистская установка. Сциентизм рассматривает науку в качестве идеальной формы знания, на нормы которой следует ориентироваться всем другим его формам. Антисциентизм же видит в науке серьезную опасность все культуре в целом. Как установки сциентизм и антисциентизм присутствуют и в современной культуре. Однако философия науки отказывается решать вопрос об истинности той или другой позиции путем приписывания знаков «плюс» или «минус» рядом с той или иной позицией. Современная философия науки указывает, что сама наука не имеет четких однозначных границ. То, что считалось наукой в конце XIX в., уже не считается таковой в начале XXI в., и наоборот. Кроме того, наука в каждую эпоху выполняет те социальные функции, которые определяет ей общество, и потому обвинять науку в каких-то недостатках или поспешно приписывать некоторые достоинства неразумно. Как правило, и достоинства, и недостатки науки конкретной эпохи проявляют особенности функционирования самой культуры на определенном этапе ее развития. Потому в сциентизме и антисциентизме скорее нужно видеть симптомы развития самого общества или знания в целом.

Другой вопрос — это вопрос о соотношении науки и других форм культуры. Здесь возникает целый ряд подвопросов — наука и философия, наука и религия, наука и этика, наука и искусство. Каждый из них может быть темой отдельного размышления и целого исследования. В рамках данного краткого рассмотрения можно чуть более детально остановиться на вопросе отношения философии и науки. Существовали и в науке, и в философии как позиции, четко разграничивавшие философское и научное знание, так и позиции, их сближавшие. Особенно широко известна точка зрения неопозитивистов, проводивших четкое разграничение науки и философии. Научное знание, по их мнению, имеет верифицируемый (проверяемый опытным путем) характер, философское же знание неверифицируемо, потому ненаучно. Обратим

внимание на то, что саморазвитие неопозитивизма привело к пересмотру данных представлений. Уже в рамках постпозитивизма, современной философии науки, становится ясно, что четкое различение научных и философских высказываний невозможно, так как в большинстве научных высказываний порой скрыто, а порой и явно содержится философское знание. Вопросы же о соотношении научного знания и религиозного, науки и этики до сих пор остаются открытыми и активно обсуждаются представителями разных направлений философии и науки.

Во-вторых, наука может быть рассмотрена как форма знания. Наука — это особый вид познавательной деятельности, ориентированный на поиск научной истины. Особая роль в формировании знаний о науке как познавательной деятельности принадлежит позитивизму. Позитивизм на различных этапах своего развития (классический позитивизм, неопозитивизм) стремился определить специфику научного познания. И хотя другие направления философии, такие как неокантианство, неорационализм, также уделяли внимание проблемам философии науки, следует признать, что в анализе науки как формы знания позитивизм сыграл определяющую роль. Когда речь идет о современной науке, то в ней выделяются, по крайней мере, два относительно самостоятельных уровня знания — теоретический и эмпирический. Теоретический уровень включает в себя всю совокупность теоретических элементов (проблема, гипотеза, собственно теория) и действий с этими элементами в рамках научного знания. Эмпирический уровень отсылает к опыту (эксперименту или наблюдению) и тем мыслительным процедурам, которые позволяют упорядочить и обобщить этот опыт. И теоретический, и эмпирический уровень научного знания могут быть в определенной степени логически формализованы, хотя степень возможности формализации этих уровней научного знания не следует преувеличивать. Логическая формализация может породить ложную иллюзию тотальной логичности и последовательности научного знания, как это было у логических позитивистов. На самом же деле, научное знание в значительной степени парадоксально, оно возникает на основе интуитивных догадок

исследователя, которые не всегда возможно четко озвучить. Один из основных вопросов классической философии науки — это вопрос о соотношении этих двух уровней знания. В прояснение данного вопроса, как и в целом в разработку проблематики философии науки значительный вклад внес позитивизм. Собственно в рамках позитивизма сформировалось несколько взглядов на данную проблему: (1) *индуктивизм*. В результате индуктивных обобщений возможен переход от эмпирического к теоретическому уровню знания; (2) *дедуктивизм*. В познании следует опираться на общие положения и из них выводить частные. Установка особенно характерна для геометрического и математического знания; (3) *конвенционализм (методологический фальсификационизм как его вариант)*. Теоретический уровень знания существует во многом автономно. Новое теоретическое знание возникает на теоретическом уровне в результате обнаружения: а) противоречий внутри теории, б) противоречия между отдельными теориями, с) противоречия теории и фактов. Затем новое теоретическое знание проверяется путем эмпирической проверки; (4) методология исследовательских программ.

В целом в современной философии науки признается, что отношения между теоретическим и эмпирическим уровнем имеют сложный характер. С одной стороны, указывается, что любой факт включен в теоретический контекст и интерпретируется исходя из него. В результате граница теоретического и эмпирического уровня знания расплывчата и имеет неопределенный характер. С другой стороны, нельзя сказать, что между теоретическим и эмпирическим уровнем знания не существует границы, так как реальное естественнонаучное знание достаточно четко выделяет эмпирический уровень знания со своими специфическими процедурами удостоверения. Таким образом, вопрос отношения теоретического и эмпирического уровня знания до сих пор активно обсуждается в рамках философии науки и далек от однозначного решения.

Интересной для философии науки является проблема разграничения различных форм научного знания. Обычно выделяются

гуманитарные, естественные, технические, логико-математические науки. Каждая из этих групп наук имеет свою специфику.

В-третьих, наука может быть рассмотрена как социальный институт. С Нового времени наука постепенно все больше институализируется. Институализация подразумевает все более сложное структурирование и более сложную организацию научной деятельности. Государство, которое прежде рассматривало науку как дело самих ученых, видя очевидную полезность науки для государства, полагает необходимым определить и ввести определенные нормы научной деятельности; сами эти нормы в значительной степени должны быть связаны с определенными нормами образования. В результате в какой-то момент развития общества научная деятельность выделяется как специфическая по отношению к другим видам профессиональной деятельности. Уже Макс Вебер говорил о науке как профессии, обладающей особыми характеристиками³. Анализ науки как социальной деятельности особенно активно был продолжен в рамках социологии науки. Наиболее существенный вклад здесь был сделан функционалистом Р. Мертоном, который выделил несколько исходных нормативных ценностей поведения ученого. В частности, это нормы: 1) универсализма (указывает на внеличный характер научного знания); 2) коллективизма (утверждает всеобщую принадлежность результатов научного знания); 3) бескорыстности (утверждает норму бескорыстности и ориентации на поиск объективной истины); 4) организованного скептицизма (предполагает критическое отношение к любому не имеющему обоснования знанию⁴).

Важно указать на то, что идеи социологии знания являлись не просто абстрактными нормами, но впоследствии оказали влияние на реальный процесс реформирования научного знания в США и Западной Европе. Очевидно, что идеи социологии знания могут

³ См.: Вебер М. Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избр. произв. М. : Прогресс, 1990.

⁴ См.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М. : АСТ ; Хранитель, 2006. С. 767–781.

помочь и в процессе реформирования российской науки, которая остро нуждается в этом.

9.4. Проблема истины и ее критериев

Истина — это центральная гносеологическая категория. Любое познание так или иначе имеет дело с полученным знанием, и в какой-то момент возникает вопрос, истинно оно или нет. В этот момент понятие истины и приобретает свою актуальность. Существуют как обыденные, так и научные, философские представления об истине. В самой философии также наблюдается многообразие концепций истины. Следует указать на то, что эти концепции в рамках философии весьма значительно эволюционировали.

Самая древняя для философии — это *классическая концепция истины*. Ее создателем считается Аристотель. По мнению Аристотеля, истина — это соответствие высказывания и реальности. Такое определение затем воспроизводилось на протяжении многих столетий. В рамках классической концепции истины сложилось различие абсолютной и относительной истины. Абсолютная истина чаще всего понимается как никогда не достижимый идеал совершенного знания. Относительная же истина — это то реальное неполное знание, которым обладает человек. Данное различие абсолютного и относительного знания существовало еще в эпоху Возрождения, такой позиции придерживался, например, Николай Кузанский. Но в полной мере использовать понятия «абсолютная» и «относительная истина» стали лишь в Новое время. Воспроизводилось такое представление об отношении абсолютной и относительной истины и в марксизме. В XIX–XX вв. с развитием научного знания формулировка классической концепции истины несколько изменилась. Она стала звучать следующим образом: истина — это соответствие теории и фактов. В сущности, в этом определении говорится то же, что и в аристотелевском определении истины, но современным языком. Следует признать, что имеются разные современные варианты классической концепции истины. Пожалуй, наибольший вклад в развитие представлений

об истине в рамках классической концепции был сделан неопозитивизмом. В частности, Б. Рассел сформулировал понятие верификации. Верификация — это, по Расселу, процедура проверки истинности знания (теории) путем выведения из нее эмпирически проверяемых следствий. Иными словами, любое знание проверяется путем постановки эксперимента, который подтверждает или опровергает это знание. Далеко не все неопозитивисты согласились с таким представлением об оптимальной проверке знания. К. Поппер, например, в противоположность понятию верификации сформулировал понятие фальсификации. Фальсификация, по Попперу, это процедура проверки истинности знания путем попытки его опровержения. Любая теория, по Попперу, содержит некоторые запреты (например, сам по себе чайник без притока внешней энергии не может закипеть). Т. е. какие-то события, если теория верна, ни в коем случае не должны иметь место. Поппер предлагает проверить, действительно ли эти запреты имеют место в реальности. Если это так, то теорию можно считать истинной. Кроме того, процедура фальсификации, по Попперу, позволяет отличить научное (опровержимое) знание от ненаучного, принципиально непроверяемого. Классическая концепция истины имеет как свои достоинства, так и недостатки. К достоинствам следует отнести, во-первых, простоту и очевидность данной концепции, во-вторых, возможность ее эффективного использования в реальном научном знании. Однако данная концепция имеет и определенные недостатки. Основной из них — неопределенность факта, зависимость его от способа его интерпретации. В результате один и тот же факт может пониматься различными людьми или научными школами по-разному, а, следовательно, вряд ли может выступать надежным критерием истинности теории.

Когерентная концепция истины возникает как попытка выйти за пределы парадоксов и недостатков классической концепции. В рамках данной концепции истина понимается как внутренняя согласованность знания. В таком понимании истина — это соответствие положений различных теорий в одной области знания. Истинным считается новое знание, которое не противоречит

другому знанию, признанному истинным. Эта концепция успешно применяется там, где сложно или практически невозможно найти факты, подтверждающие или опровергающие теорию, например, в некоторых передовых отраслях физики, астрономии и т. д. Кроме того, полностью на принципе когеренции построено математическое знание. Данная концепция имеет как свои недостатки, так и достоинства. Ее достоинство прежде всего в том, что она избегает тех противоречий и парадоксов, которые характерны для классической концепции истины. Основным недостатком же заключается в игнорировании роли факта и опыта как источников знания.

По сути, недостатки классической и когерентной концепции возникают как следствие противоречий в субъект-объектной модели познания. Классическая концепция исходно ориентирована на признание реальности в качестве абсолютно объективной, но на деле, как показала немецкая классическая философия, в любом объективном присутствует субъективное, в противном случае это было бы знание, внеположенное человеку. Когерентная концепция, стремясь избежать проблем субъективной интерпретации сферы объективного, говорит о том, что знание нужно рассматривать только с точки зрения согласованности его субъективных элементов, но тем самым данная концепция выносит за скобки опыт и всю сферу объективного как таковую.

Прагматическая концепция истины возникает в рамках такого направления философии как американский прагматизм. Ее создатели — американские философы У. Джеймс и Дж. Дьюи. В рамках данной концепции истина рассматривается как практическая ценность. Любое знание, которое помогает решить практические проблемы, признается истинным. Таким образом, мерилom истины является практическая эффективность поведения.

По мнению Дьюи, даже можно выделить несколько этапов существования истины:

- Проблемная ситуация.
- Решение проблемной ситуации.
- Действие по привычке.

На последнем этапе истина становится привычно воспроизводимым действием. В прагматической концепции истина понимается как множественная, что является ее достоинством. Это происходит потому, что, как правило, существует множество вариантов решения проблемной ситуации. Достоинствами данной концепции являются ее простота и ориентация на практику. Недостатком — излишняя упрощенность и отказ от рассмотрения ряда важных вопросов функционирования знания.

Марксистская концепция истины. В ней критерием истины становится практика. Данная концепция в целом близка классической, но практика понимается как сложная система, возникающая на основе и в контексте сложных социальных отношений. Потому вполне логично для марксизма утверждение о том, что истина имеет конкретно-исторический характер.

Договорная концепция истины. Согласно данной теории, истина — это результат договора между людьми. Следует признать, что действительно на отдельных этапах познания роль договора может быть весьма значительной. Хотя, конечно, полностью согласиться с такой точкой зрения нельзя, так как она игнорирует реальность существования предметов и явлений.

Онтологическая концепция истины. Ее представителями являются П. Флоренский, М. Хайдеггер, его последователи. В рамках данного подхода истина понимается как непотаенность бытия. Особенностью данной концепции является то, что истина рассматривается не как акт мышления человека о вещи или явлении, а как непосредственный акт бытия. Современными представителями онтологической концепции истины являются Ж. Деррида, Ж. Делёз, другие современные философы, которые обращают внимание на неоднородность, гетерологичность бытия, а, следовательно, и на гетерологический характер истины⁵.

В целом для современной философии характерно признание множественности, плюралистичности истины. Очевидно, что

⁵ О гетерологическом принципе и о методологических основаниях гетерологии см.: Керимов Т. Х. Социальная гетерология : [учеб. пособие]. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2012.

существуют различные представления об истине, и в своем множестве эти представления, как и различные концепции истины, скорее не исключают, а дополняют друг друга, каждая занимая свое место в мыслительном философском и культурном пространстве.

Помимо истины, философия использует и другие понятия, близкие, но не совпадающие по смыслу. Одним из таких понятий является правда. Она понимается как субъективная истина. Целый ряд вопросов связан с определением сущности лжи, а вслед за этим возникает вопрос о ее оправданности. Таким образом, помимо гносеологических проблем, здесь возникают моральные и социально-коммуникативные аспекты истины и лжи. Вопрос о том, в какой степени оправдана и допустима ложь, каждым человеком решается в значительной степени субъективно. От лжи следует отличать заблуждение — ненамеренную ложь. Информация и дезинформация представляют собой социально-коммуникативный аспект истины и лжи. Здесь возникают социальные и политологические вопросы правильного или неправильного функционирования социальных институтов, которые могут быть заинтересованы или не заинтересованы в представлении правдивой информации общественности.

Рекомендуемая литература

- Вебер М.* Наука как призвание и как профессия / М. Вебер // Вебер М. Избр. произв. М. : Прогресс, 1990.
- Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко. М. : Университет. книга, 2000.
- Гваттари Ф.* Язык, сознание и общество / Ф. Гваттари // Логос. 1991. Кн. 1.
- Гришунин С. И.* Философия науки / С. И. Гришунин. М. : Либроком, 2008.
- Деннет Д.* Постмодернизм и истина: Почему нам важно понимать это правильно / Д. Деннет // Вопр. философии. 1999. № 10.
- Кун Т.* Структура научных революций / Т. Кун. М. : Прогресс, 1977.
- Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной философии / В. А. Лекторский. М. : Наука, 1980.
- Лекторский В. А.* Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. М. : Эдиториал УРСС, 2001.

- Матурана У. Р.* Древо познания / У. Р. Матурана, Х. В. Варела. М. : Прогресс-Традиция, 2001.
- Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура / Р. Мертон. М. : АСТ ; Хранитель, 2006.
- Нагель Т.* Мыслимость невозможного и проблема духа и тела / Т. Нагель // *Вопр. философии.* 2001. № 8.
- Общие проблемы философии науки : Словарь для аспирантов и соискателей / сост. и общ. ред. Н. В. Бряник. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2007.
- Райл Г.* Понятие сознания / Г. Райл. М. : Идея-Пресс ; Дом интелект. книги, 2000.
- Философия науки : учеб. пособие / под ред. А. И. Липкина. М. : Эксмо, 2007.
- Хрусталеv Ю. М.* История и философия науки / Ю. М. Хрусталеv. Ростов н/Д : Феникс, 2009.

Глава 10

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

*Философия в современном мире. — Современная философия:
основные парадигмы*

10.1. Философия в современном мире

Современная философия отличается от философий предшествующих эпох. Но чем? Первый вопрос — о критериях современности и их сдвигах — остается предметом споров. Однако намечены отдельные подходы, которые можно развить в конкретные определения современной философии, а там, наверное, откроются какие-то методологические и мировоззренческие пути и для определения современного мира.

На что указывают эти подходы? Современная философия отличается от философии классической, у нее складываются особые отношения с миром повседневности, она меняет характер взаимодействий с наукой (и это влияет на современную науку, а не только на философию). Наконец, современная философия с большими трудностями и издержками пытается выработать свою особую методологию, которая позволила бы ухватывать и динамику социальности, и динамику процесса познания. Попробуем рассматривать эти подходы как своего рода введение к выработке определений современной философии. Их можно объединить, их можно сгруппировать.

Тогда определения современности философии проявятся в следующих пунктах:

1. Отношение современной философии к философии классической.
2. Отношение философии к науке (это и проблема присутствия в философии конкретно-научного знания, и проблема

философской работы в изменениях наук и отношений между ними).

3. Отношение философии и повседневной практики.
4. Проблема выработки философией постклассических методологий.

Подчеркнем отличие современной философии от философии классической, связанное с необходимостью *выстраивать*, а не постулировать картину мира. Соответственно, возникает вопрос о материале, из которого возможно такое построение. Главными ресурсами оказываются современная наука и современная повседневность. Но каковы формы работы философии с научным и обыденным опытом? Что касается контактов с наукой, можно более или менее определенно судить: философия ориентируется на передовые методологии современной науки; вместе с тем она не может их использовать некритически, отказываясь от их сопоставления с другими формами человеческого опыта, подменять философию какой-то частной, хотя и очень перспективной методологией... Так *что* она берет из научного опыта, и *в каком режиме* с ним взаимодействует?

Обратимся к истории XX в. В 1960–1970-е гг. развивается «социология социологии»¹. Это связано с кризисом академической социологии и методологии, пытавшейся объяснить существование общества за счет сведения жизни и деятельности людей к функционированию больших социальных структур. В связи с этим требуется дать широкое социально-историческое обоснование социологического знания. Ставятся и решаются, по сути, социально-философские вопросы о смысле и роли социологии, о ее границах, о динамике ее методов, о меняющемся характере ее отношений с другими дисциплинами. Если раньше социология определяла, что такое общество и что в нем делают люди, то теперь возникает вопрос: какое место занимает социология в обществе и что она делает для людей (а также и для других областей познания).

¹ *Fridricks R. A. A Sociology of Sociology. N. Y., 1970.*

Следом, естественно, возникает вопрос о социальной природе познания. Образуется поле работы, в котором проявляется режим существования современной философии, выясняющей особенности современной науки, определяющей косвенным образом черты современной социальности, ускользавшие от прежних философско-методологических форм. Отдельная наука — в данном случае социология — стимулирует работу философии. Она и сама совершает эту работу (т. е. занимается философией), когда сталкивается с новым типом задач, пытается выяснить, чем они порождены, как они меняют отношения науки с другими науками, скажем, социологии с психологией, историей, философией.

Если обратиться к выделению и характеристике таких полей, а их довольно много и в обществознании, и в естествознании, то можно получить богатый материал для описания современности и философии.

В современной литературе много говорится о *поворотах в философии и обществознании*. Говорят о лингвистических, психологических, антропологических, феноменологических и прочих поворотах. Имеется в виду, что основой философской методологии может стать, например, лингвистика или антропология, и остальные науки о человеческом бытии будут выстраиваться под знаком влияния этой методологии. Пока ни один из этих поворотов не осуществился². И разговоры о них скорее напоминают смену мод, нежели определение современного типа исследования.

Однако пока еще существует возможность проследить направленность изменений, которые философия прошла за последние 150 лет. И тут мы, оставаясь в рамках определенного взгляда, действительно обнаруживаем повороты или даже перевороты.

Первый из них связан с отказом (отнюдь не добровольным) от гносеологизма (то есть от ориентации на познание) классики в пользу онтологизма (то есть ориентации на бытие, практику, повседневность) неклассики и постклассики. Сознание и познание все чаще рассматриваются в контексте онтологических структур,

² Гумбрехт Х. У. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? // Новое лит. обозрение. 2012. № 114.

связей и сил бытия, особых моделей представления последних (Дильтей, Бергсон, Гартман, Уайтхед, Хайдеггер). В самом сознании гносеологический аспект ставится вровень или даже уступает другим аспектам усмотрения и связывания сил бытия.

Второй поворот диктуется необходимостью более конкретно представлять системы бытия, их особые способы существования, формы их взаимодействия. Этот поворот является, по сути, социально-онтологическим. Коммуникационные, феноменологические, семиотические, психологические повороты оказываются частными формами выражения этого поворота, ибо именно в социально-онтологическом плане впервые ставится проблема субъектности онтологии, ее полисистемности, разнообразия субъектов и систем, ею описываемых (Т. Адорно, Ю. Хабермас, И. Пригожин, Ж. Делёз, Э. Гидденс, П. Бурдье, И. Валлерстайн).

Эта тенденция четко выявляется в текущих дискуссиях. Она же помогает не просто указать на новые отношения философии и науки, философии и повседневности, но и показать проблемы, которые возникают в этих новых взаимоотношениях.

В последней четверти XX столетия повседневность попадает в фокус философии и всех социально-гуманитарных дисциплин. Она диктует предметы и методы теперь уже не только гуманитарно ориентированным направлениям исследований, но и социальным наукам (вроде социологии и даже экономики), которые еще совсем недавно придерживались классических объектных воззрений относительно устройства социального бытия.

Представления людей о предметах их повседневных забот оказываются важнее предметно-методологического разделения между дисциплинами. Люди в своей обычной жизни не разделяют проблему выживания, самоидентификации или устойчивого развития на психологический, экологический, экономический и социологический аспекты. Они нуждаются в знании, в том числе и в научном знании о своей повседневности, но это знание должно быть вписано в масштабы их опыта, адаптировано к его формам. Систематизация этого знания происходит не по стандартам разделения

и связи научных дисциплин, а под действием проблем, вопросов и проектов, которые вырастают из практики повседневной жизни.

Погружение философии и наук в повседневность ведет к их неизбежной гуманитаризации. Скажем, взгляд социолога со стороны, который он обосновывал соображением «люди не ведают, что творят», оказывается одним из вариантов повседневного представления социального бытия. Социолог, как и другие, «ведал, что он творил», только он придавал своим представлениям особый вес, как бы сдвигая на периферию обыденные представления. Теперь ситуация меняется. Образы философского, социологического, исторического знания становятся в ряд с другими картинами повседневного бытия, и их обоснованность, доброкачественность, продуктивность должны быть доказаны во взаимодействии с другими представлениями повседневности.

Взаимодействие философии и мира повседневности может развиваться по различным сценариям. Представим два наиболее вероятных и уже, по сути, реализующихся.

Первый. Философия (и наука) принимают правила, по которым «играет» повседневность. Они приспособляются к непосредственно прагматическим потребностям и интересам, к действующим структурам, отказываются от своего творческого и критического потенциала, упрощают работу своего теоретико-методологического аппарата до уровня ближайших целей. Сбывается мечта критиков научной рациональности, феноменологов и психологов, настаивающих на непосредственном переживании жизни «здесь и сейчас». Философия из набирающей вес университетской академической дисциплины превращается в «гламурное приложение» к разного рода образовательным и информационным услугам, предлагаемым не очень разборчивым заказчикам и покупателям. То же самое происходит и с другими научными дисциплинами. Социологи, например, формируют особую область публичной социологии, рассчитанную на более плотный контакт с общественностью. Но они вынуждены обсуждать отрицательные результаты этого взаимодействия. Желание «польстить» повседневности и быть более активно вовлеченной в нее грозит социологии

отождествлением с формами обыденного мышления и потерей специфики, а, стало быть, и позиции. Неразличимость позиции профессионального исследователя приводит и к утрате интереса к нему со стороны субъектов повседневных взаимодействий, к потере какого бы то ни было социального значения. Но вовлеченность философии и науки в структуры повседневности может приобретать принципиально иной характер.

Второй. Важной задачей для философии и научного познания становится конкретизация взглядов на мир повседневности. Оказавшись «внутри» этого мира, философия и обществознание, обладающие различными средствами фиксации и описания бытия, по ходу своего погружения в обыденность отображают многообразие этого мира, его неоднородность, его несводимость к некой абстрактной характеристике повседневности. Повседневность «в общем виде», напоминающая, кстати, метафизическое представление бытия или реальности «в общей форме», перестает быть некой метафизической сущностью, философским клише, журналистским штампом.

«Погружение» научного обществознания в мир повседневности приводит к усмотрению того факта, что повседневность устроена сложно. Она структурирована, содержит системы жестких и гибких форм, использует особого рода гипотезы, объяснения и предсказания. В некотором смысле она напоминает научную концепцию: у нее есть «твердое ядро», т. е. воспринимаемая людьми как некая аксиоматика совокупность ценностно-нормативных допущений, у нее есть частные концепции для отдельных аспектов поведения людей, есть свои теории «на случай». Структура эта обустроена особыми формами классификации и типизации, намечающими для индивидов карту ситуации или картину мира. Собственное поведение индивида опирается на воспроизводящуюся совокупность ожиданий, ориентаций, функций, статусов, ролей, установок, связанных некой скрытой логикой.

В данном случае важно отметить, что за открытием сложной структурированности повседневного бытия последовало открытие разных типов повседневности, а вслед за этим обнаружилась

проблема ее множественности. Повседневность перестала быть единым миром и предстала в разнообразии своих миров.

В пределе это означало, что отдельная научная дисциплина может рассматриваться как относительно замкнутый мир повседневности, в котором парадигма, традиции, обычаи, конвенции, общепринятые понятия значат для ее воспроизводства гораздо больше, чем объективно-теоретические характеристики предмета исследований. В этом плане социология — например, американская социология структурно-функционального анализа или российская социология позитивистской ориентации — может быть описана с позиций социальной антропологии как особая субкультура, опирающаяся на специфические социальные, исторические, повседневно-поведенческие формы.

Такая проблематизация повседневности — заслуга прежде всего философии и научного общественнознания, поскольку они на этом этапе были вынуждены преодолеть научные и обыденные стереотипы о сводимости науки к формам повседневности и о некоей метафизике повседневности, редуцирующей различные ее области к универсальным характеристикам. В некотором смысле это произошло благодаря тому, что наука сохранила дистанцию с повседневностью, чувствительность своего традиционного исследовательского аппарата и попыталась нащупать новые средства исследования, уместные в этой ситуации.

Другим важным фактором «расколдовывания» повседневности оказалась возросшая плотность контактов и конфликтов в современном социальном мире. Разные регионы повседневности сдавливаются, пересекаются и «наезжают» друг на друга. Их прежняя жизнь в тени «больших структур» и «больших теорий» заканчивается трансформацией последних. Прежние границы перестают выполнять привычные функции разделения и соединения. Общество более не привязано к территории, субкультура — к месту, личность — к функции. Социальная структура более не вещь, а социальное взаимодействие — не заранее определенная форма.

Задача науки в этой ситуации — прояснить различия между регионами повседневности. Прояснение различий есть условие

возможности организации связи между ними. Однако науки — в силу традиций разделения труда — пока не готовы к такой работе. Их традиция — сводить различия к общему. А здесь стоит задача построить общее, исходя из различий. И это одна из важных задач современной философии.

Проблема философии и заключается в том, *как* поставить эту задачу. Внешняя задача заключается в разработке схем бытия, представляющих отдельные научные дисциплины как различные формы деятельности людей с соответствующими им предметами и инструментами.

Внутренняя задача заключается в переработке традиционных философских концепций взаимосвязи общего и особенного, абстрактного и конкретного, социального и индивидуального, системного и структурного, процессуального и предметного. Нужен логико-методологический аппарат, ориентированный на воспроизведение бытия как процесса, как полисистемного взаимодействия, как полисубъектной связи, спасающий нас от грубых эскизов бытия.

Позиция философии перестает быть местом где-то на вершине пирамиды, создававшейся традиционной философией. Но она перестает быть и местом в системе разделения труда наук, сектором обобщений и абстрактных определений общества. Она не место, она — форма деятельности, преобразующая систему разделения труда и традиционную философскую методологию для целей проблемного и человекообразного отображения динамики социального бытия.

Остается лишь конкретизировать вопросы для дальнейшего обсуждения этой темы. Очевидно, что традиционные формы определения современности оказываются недостаточными. Можно было бы вообще закрыть эту тему и объявить эру постсовременности. Однако та самая проблематика полисистемного бытия и полисубъектного общества, о которой мы только что говорили, не дает нам этого сделать. Новые критерии современности необходимы для решения повседневных практических задач, которыми заняты различные социальные субъекты и в которые втянуты различные

природные и общественные системы. Транспорт, информация, торговля, международное право, обеспечивающие становление и развитие современного человеческого сообщества, нуждаются в *общих* формах для *разных* систем. Здесь уже не действуют хронологические, линейно-исторические или топологические (совместность) критерии. Нужны практически устойчивые и вместе с тем динамические формы. Их общность, видимо, смещается из области логической в область проблемно-практическую. Поскольку они призваны связывать разные времена и разные пространства, они будут иметь хронотопический (социально-пространственный) характер. Поскольку они призваны связывать разных социальных субъектов, они будут конкретизированы в логике социального хронотопа³. Что может предложить философия для выработки таких критериев?.. Этот вопрос требует специального обсуждения.

В ряду этих задач стоит и вопрос разрыва с классической метафизикой. Такой разрыв неизбежен, поскольку картину мира надо выстраивать и постоянно обновлять, опираясь на *различные* формы человеческого опыта. Но тогда вопрос о разрыве трансформируется в вопрос о преобразовании метафизики, поскольку в работу по строительству новых онтологий идут и новейшие концепции (социальный хронотоп, неклассические объекты), и достижения классики (концепция чувственно-сверхчувственных качеств вещей), не привлекавшие до сих пор внимание ученых.

Современность как таковая нам не дана, нужны специальные средства, инструменты, специальная «оптика» для ее обнаружения и освоения. Философия и вырабатывает эту «оптику», причем не по капризу и не по произволу, не в ходе споров об определениях, а там и тогда, где и когда люди сталкиваются с практическими и научными проблемами, не поддающимися привычной логике и методологии. Это происходит, когда, например, выясняется, что проблема общества — это не только проблема замкнутой в пределах государства социальности. В другом аспекте — когда люди сталкиваются с освоением «неклассических» объектов, с построением

³ См.: Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность. М. : Академич. проект, 2012. Разд. 3.

сложных социальных и технических систем, с задачей освоения человеческих ресурсов как главного резерва исторического развития. Поскольку мы видим это, мы и приближаемся к современности и сами становимся ею, то есть меняемся вместе с нашим видением и действием. А это означает, что линейной связи между нами и современностью нет. С помощью философии мы осваиваем современность, но способны на это, только изменяя философские формы определения мира. Мы включаемся в современность, перерабатывая философскую методологию. Современность вынуждает нас перерабатывать формы нашей деятельности, а эта *работа* делает современность видимой и доступной, открывает ее как поле наших взаимодействий.

Существует общепринятое суждение о том, что философия во все времена занимается отношением человека к миру. В первом приближении это верно. Однако проблема возникает тогда, когда мы понимаем, что в разные эпохи, в разных типах общества человек, мир и их отношения философски описываются в разных формах. Одна из главных задач современной философии — прояснить это. Для нашего времени нехарактерно описание человека как абстрактного субъекта, познающего мир. Мир современных людей — это не «внешний» мир классической философии; в значительной и важной своей части он создан самими людьми и зависит от их деятельности. Соответственно, отношение человека к миру — это во многом отношение, определяемое изменениями самого человека (точнее — людей), обеспечивающими его способность жить в таком мире, согласовывать свои действия с динамикой этого мира, сохранять саму эту динамику.

Представления о человеке, о мире, об их соотношении существенно меняются. Это породило в философии XX в. череду заявлений о конце истории, смерти субъекта и социального, исчезновении человека, закате цивилизации и т. д. Все эти заявления о кризисах и концах свидетельствуют о том, что прежние философские представления слабы для того, чтобы описать современное отношение человека к миру. Иными словами, там, где речь идет о концах, по сути, намечаются исходные пункты, начала работы

по осмыслению современности, а, стало быть, и по оформлению современной философии. Прodelать эту работу философии еще только предстоит.

10.2. Современная философия: основные парадигмы

Основными парадигмами современной философии, рассматриваемыми в данном курсе, являются метафизика, философия науки, антропология и гетерология. Философия как метафизика — это теоретическая умозрительная философия. Ориентируется она главным образом на истину о реальности или на те концептуальные схемы, благодаря которым мы получаем доступ к реальности. Философия науки — это философия, которая определяется с точки зрения метода или стиля исследования. Такая философия не имеет собственной внутренней ориентации и находится на службе Истины, или Языка, или Блага, или и того, и другого. Философия как антропология — это практическая философия. Главная ее ориентация — человеческая жизнь. Последняя может рассматриваться в отношении к чему-то трансцендентному, но вне зависимости от принимаемой ею формы, такая антропология предопределена метафизической ситуацией, в которую поставлен человек. Философия как гетерология — это учение о становлении систем и явлений различных типов. Главная ее ориентация — становление как становление различия или множественности.

В четвертой книге «Метафизики» Аристотель определяет бытие как общее всему сущему, которому посвящается отдельная наука, а именно наука о сущем как сущем. Наука эта противопоставляется региональным наукам, исследующим какие-то части сущего. Наука о сущем как таковом не ограничивается какой-то частью сущего, а исследует общую природу сущего как сущего. И так же, как мы ищем начала и причины в любой частной науке, в науке о сущем как таковом нам необходимо постичь первые начала и причины сущего как такового. Именно этой науке впоследствии будет присвоено имя метафизики. «Есть некоторая

наука, исследующая сущее как сущее, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические»⁴. «Как сущее» имеет здесь принципиальное значение, поскольку Аристотель исключает возможность общей науки о сущем в целом, изучающей, например, свойства, присущие всему сущему по природе. В то же время исключается возможность науки о сущем как таковом как особом регионе сущего. Аристотель говорит о другом: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как сущее», т. е. исследующая сущее, всякое сущее в той мере, в какой оно есть: сущее в его бытии. Сущее в его существовании — становящееся сущее. Не сущее вообще и не сущее в целом, а сущее в его существовании, всякое сущее в его становлении. «Как сущее» указывает на бытие или факт бытия, общий всему сущему.

Аристотель, так же как и Платон, обозначает этот факт бытия термином *ousia*: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, — вопрос о том, что такое сущее, — это вопрос о том, что такое сущность. Именно о ней одни утверждают, что она одна, другие — что больше, чем одна, а из них одни утверждают, что она ограничена по количеству, другие — безгранична по количеству. А потому и нам надлежит главным образом, прежде всего и, можно сказать, исключительно исследовать, что такое сущее в этом смысле»⁵. Если *ousia* есть нечто общее абсолютно всему, то потому что оно лежит в основании и фундирует сущее в целом: это общий суб-страт или суб-станция, выражающая сущее в его сущности. Все, что есть, есть на основе *ousia* как причины, основания, начала сущего в целом. Смысл бытия отождествляется со смыслом существования. Наука о сущем как сущем — это, в действительности, наука о том, на

⁴ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1. С. 119.

⁵ Там же.

основе чего сущее существует. Онтология — это прежде всего наука о сущности сущего. Из всех категорий, выражающих множество значений сущего, *ousia* — самая первая и фундаментальная «и по определению, и по познанию, и по времени». На самом деле, из других родов сущего только *ousia* обладает статусом самостоятельного существования, только оно содержится в любом определении, только через него мы познаем что бы то ни было.

В «Физике» Аристотель определяет *ousia* как *upokeimenon*⁶. Такое отождествление имеет двойной смысл: во-первых, это то, что присутствует, наличествует, т. е. пред-нами-здесь-лежащее; во-вторых, это то, что лежит под- (под-лежащее) и фундирует присутствующее. В одном смысле *ousia* и *upokeimenon* как равнозначные и взаимозаменяемые используются Аристотелем для описания присутствующего, наличествующего. И по этой же причине обозначают не только то, что есть, поскольку оно присутствует, но также то или это определенное сущее — именно потому, что оно присутствует, лежит перед нами. В этом первом смысле все сущие — субстанции. В качестве предварительного вывода относительно первого смысла *ousia* можно выдвинуть следующее положение: *ousia* как существенность описывает как земной, так и Божественный мир в том смысле, что характеризует сущее в его присутствии или же, с некоторыми оговорками, в его существовании. Категория *ousia* описывает как сущее в перспективе его с самого начала актуализированной сущности, так и сущее в состоянии становления, или природу. Первый смысл бытия в равной степени относится как к физике, так и к метафизике, хотя и выполняет в каждом случае различные функции.

Второй смысл указывает на суть вещи, устойчивое ядро, благодаря которому она остается самотождественной при всех ее превращениях. Второй смысл *ousia* Аристотель называет *arche*. Наука о сущем в его присутствии — это в то же время наука о первых и высших началах. Этот второй смысл — решающий для Аристотеля: хотя о сущем говорится в различных значениях, «но ясно, что

⁶ Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3. С. 83.

первое из них — это значение сущего как сути вещи, которая выражает ее сущность... а все остальное называется сущим, поскольку в одних случаях — это относящееся к сущему в первом значении количество, или качество, или состояние, или что-то другое тому подобное»⁷. Под сущностью надо понимать нередуцируемое ядро сущего, которому приписываются какие-то качества, но которое остается самотождественным и неизменным. Строго говоря, наука в собственном смысле этого слова имеет дело именно с сущим в отношении его сущности.

Двойственность основополагающего понятия Аристотеля фундирует философию с самого ее рождения. Философия, по крайней мере, в аристотелевской версии, утверждается как наука о сущем в его становлении и как наука о сущем как таковом, о сущем как сущем, т. е. как наука о природе и как наука о причине, основании, первоначалах. Иначе говоря, философия утверждается и как физика, и как метафизика. Техническое значение «метафизики» получает здесь логическое обоснование: метафизика обозначает не просто то, что следует за физикой, а то, что находится по ту сторону физики. В то же время этой двойственности физики-метафизики сопутствует другая двойственность. С одной стороны, философия — это онтология, наука о сущем в его присутствии. В этом качестве философия исследует сущее в его земном и Божественном присутствии. С другой стороны, философия — это онто-теология, наука о сущем в отношении его сущности. Философия исследует сущность сущего, устойчивое, неизменное ядро, благодаря которому сущность остается самотождественной при всех ее изменениях. Поэтому онтология ведет к науке о Божественном, или к теологии. Но поскольку она обозначает сущее в целом в его бытии и поднимает вопрос о сущности сущего как такового, теология есть онтология.

Хотя философия Нового времени разрабатывает новую концепцию *ousia*, она остается в рамках метафизической исследовательской программы, заложенной в Античности. Вопрос о сущем,

⁷ Аристотель. Метафизика. С. 187.

который, как полагал Аристотель, есть вопрос о сущности, трансформируется в вопрос о рефлексии. И если метафизика все еще сохраняет статус «первой философии», то прежде всего благодаря тому, что обеспечивает и гарантирует онтологические основания познания природы. А «место» этой гарантии, субстанция, с которой это основание отождествляется, и есть человеческая субъективность, или человеческая природа. Восстановленная в своих правах «первая философия» обретает все свое значение у Гегеля в качестве вершины и завершения метафизики субъективности: разум — это не столько человеческий разум, сколько само бытие или субстанция материального мира. Разум как Дух и объективен, и субъективен: «...Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»⁸.

Отныне философия — это метафизика как наука об априорных структурах данности сущего. Она всегда обращена к основанию (причине, абсолюту) и занимается его поиском вне зависимости от того, как будет пониматься это основание: бытие, язык, социальность или человек.

Концепция философии как философии науки связана с так называемой неокантианской ее интерпретацией как трансцендентальной эпистемологии, обосновывающей возможности и границы строго научного познания, условия познания всех возможных объектов научного опыта.

Философия Канта — это теория опыта. Но поскольку опыт дан в математике и чистом естествознании, философия становится учением об условиях возможности математики и чистого естествознания. При этом опыт рассматривается исключительно как система априорных знаний. К подобному толкованию опыта неокантианство, бесспорно, подтолкнуло бурно развивающееся математическое естествознание и все более усиливающаяся роль математики в естественно-научных исследованиях. Задача критической философии в научном смысле заключается в том, что определить принципы систематического познания физико-математического

⁸ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб. : Наука, 1992. С. 9.

мира — принципы, а не законы природы. «Критика не есть исследование познавательных возможностей — это, вероятно, могло бы быть воспринято и как психология — но объективно есть исследование науки, чистого разума как чистой науки. Философия не является “доктриной”, но является критикой; она не сама порождает науку о предметах природы, но учит вскрывать заблуждения и делает то, без чего была бы невозможна никакая наука: позитивно определять “горизонт” познания. Через то, что философия, таким образом, отказывается от претензии на доктрину, она заслуживает права называться “цензурой”, одновременно реализуя в качестве проверяющей инстанции понятие “возможность опыта”»⁹. Именно потому что эта задача обращена к методу, благодаря которому осуществляется познание, а не к объектам познания, критическая философия в то же время предстает в качестве трансцендентальной: «Носители априори в кантовской теории — пространство и время, как и категории, их следует понимать в качестве методов, а не в качестве духовных форм. Это восприятие является следствием трансцендентального метода, трансцендентального априори. Априори означает в трансцендентальном смысле только познавательную ценность, но реализуется и подтверждается она научным способом. Поэтому различаются как методы основные виды априори — вид созерцания и вид мышления. А именно метод чистого созерцания означает метод математики, а метод мышления — метод механики»¹⁰.

Исходный пункт трансцендентальной эпистемологии усматривается в «трансцендентальном методе». В чем заключается это требование трансцендентального обоснования философского положения? Требование это состоит из двух существенных частей. Вот каким образом П. Наторп объясняет эти части: «Первая есть правильное сведение к имеющимся налицо, исторически доказуемым фактам науки, этики, искусства, религии. Ибо философия не может дышать в “безвоздушном пространстве” чистой мысли,

⁹ Коген Г. Теория опыта Канта // *Вопр. философии*. 2006. № 10. С. 151.

¹⁰ Там же. С. 160.

в котором чистый разум мог бы парить на крыльях идей»¹¹. Таким образом, от «высоких башен» метафизических строителей философия стремится на «плодоносную равнину» опыта, творческой работы созидания объектов всякого рода. «Но творческой основой всякой такой работы объективирования является закон, и в конце концов тот первоначальный закон, который все еще будет достаточно понятен нам, если мы назовем его законом *логоса*, *разума*, *ratio*. И в этом заключается второе существенное требование трансцендентального метода: рядом с фактами должно быть доказано основание “возможности” и с тем вместе “правовое основание”; это значит: необходимо показать и в чистом виде сформулировать законосообразное основание, единство логоса, *ratio*, во всякой такой творческой работе культуры... Таким образом, метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает. Вследствие этого и с этой точки зрения метод, конечно, возвышается над этой работой, “трансцендирует” ее в этом чисто методическом смысле»¹².

Однако это принципиальное для марбургской школы требование остается привязанным к ситуации в самой науке. В это время в естествознании возникают новые объекты и задачи исследования, где законы классической механики перестают действовать, и его философские и методологические установки оказываются опровергнутыми. Отсюда — антисубстанциализм, т. е. отказ от поиска неизменных и общих субстанций бытия, полученных логическим методом механического абстрагирования общих свойств от единичных вещей и процессов, с чем как его продолжением связана антиметафизическая установка построения универсальных картин мира. Логос расплывается в различных концепциях логики и языка: мыслить в классической онтологии означало высказывать и определять (в особом смысле) вещи или субстанции в соответствии

¹¹ Натопф П. Кант и марбургская школа // Натопф П. Избр. работы. М. : Территория будущего, 2006. С. 124.

¹² Там же. С. 124–125.

с их родовидовыми различиями. Теперь перед лицом математизированной природы мыслить означает исчислять, а исчисление связывается со способностью устанавливать отношения зависимости — функции. На смену категориям приходят математические функции. Против логики родового понятия, подчиненного понятию субстанции, выдвигается логика математического понятия функции.

В результате философия становится философией науки, эпистемологией еще и в другом смысле: философия — это саморефлексия науки, учение о понятиях, принципах и методах, благодаря которым наука организует собственную деятельность. Из «науки наук» философия превращается в эмпирическую, производную от естественных наук, единственная цель которой — логико-семиотический анализ «языка» науки, т. е. анализ употребляемых в конкретных науках терминов, предложений и сочетаний предложений, а также критика традиционных метафизических притязаний. Философия получает санкцию быть философией и методологией науки непосредственно от науки как формы онтологического и логического обоснования возможности познания. Из «науки наук» философия превращается в «служанку наук», а философы, по меткому замечанию С. Критчли, «становятся швейцарами хрустального дворца наук»¹³.

В отношении к этой научной концепции мира предложения классической метафизики считаются бессмысленными, поскольку они не имеют познавательного содержания. «Благодаря развитию современной логики стало возможным дать новый и более острый ответ на вопрос о законности и праве метафизики. Исследования “прикладной логики” или “теории познания”, которые поставили себе задачу логическим анализом содержания научных предложений выяснить значение слов (“понятий”), встречающихся в предложениях, приводят к позитивному и негативному результатам. Позитивный результат вырабатывается в сфере эмпирической

¹³ *Critchley S. Continental philosophy : A very short introduction. N. Y. : Oxford Univers. Press, 2001. P. 95.*

науки; разъясняются отдельные понятия в различных областях науки, раскрывается их формально-логическая и теоретико-познавательная связь. В области метафизики (включая всю аксиологию и учение о нормах) логический анализ приводит к негативному выводу, который состоит в том, что мнимые предложения этой области являются полностью бессмысленными. Тем самым достигается радикальное преодоление метафизики, которое с более ранних антиметафизических позиций было еще невозможным... В строгом смысле бессмысленным является ряд слов, который внутри определенного языка совершенно не образует предложения. Бывает, что такой ряд слов на первый взгляд выглядит так, как будто бы он является предложением; в этом случае мы называем его псевдопредложением. Мы утверждаем, что мнимые предложения метафизики путем логического анализа языка разоблачаются как псевдопредложения»¹⁴.

Более того, сама метафизика объявляется бессмысленной: «На основе наших предыдущих выводов можно прийти к представлению, что метафизика содержит много опасностей впасть в бессмысленность, и метафизик в своей деятельности должен тщательно их избегать. Но в действительности дело обстоит таким образом, что осмысленных метафизических предложений вообще не может быть. Это вытекает из задачи, которую поставила себе метафизика: она хочет найти и представить знание, которое недоступно эмпирической науке»¹⁵. Традиционная философия лучше всего подходит к выражению «чувства жизни», не поддающемуся рациональному анализу. Наиболее адекватным средством выражения чувства жизни считается искусство, а философия не что иное, как суррогат искусства.

Антропологическая концепция философии связана с реакцией на естественно-научную редукцию мышления. Философия теперь обращается к человеку как к онто-теоретическому основанию не

¹⁴ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: становление и развитие. М. : Дом интеллект. книги ; Прогресс Традиция, 1998. С. 70.

¹⁵ Там же. С. 87.

только познания мира, но и его производства и воспроизводства. Отныне вся философия антропоцентрична. В противоположность космологическим или теологическим доктринам, философия, как антропология, конструирует мир в соответствии с образом и подобием человека.

Кантианский момент парадигматичен, даже если трансцендентальная субъективность и не признается вполне достаточным основанием и гарантом постоянства мира. В метафизике Нового времени именно представление обеспечивает действительность действительного, его объективность. Представление устанавливает само себя в пространстве своего собственного существа и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для существа истины. И поскольку истиной зовется обеспеченность предоставления, т. е. удостоверенность, и поскольку бытие означает представленность в смысле такой достоверности, то человек соразмерно своей роли в таком основополагающем представлении становится исключительным субъектом. В области господства этого субъекта сущее — уже не сотворенное сущее, оно достоверное, несомненное, но обязательно представленное сущее. Антропология становится необходимой, как только представление лишается своей автономии и нуждается в другом, нежели трансцендентальная субъективность, логическом и философском обеспечении. Основные вопросы метафизики Канта — «что я могу знать?», «что я должен делать?» и «на что я могу надеяться?» — сходятся в четвертом вопросе, от которого оказываются зависящими первые три: «что такое человек?». Метафизика, мораль и религия сходятся в антропологии. Человек — универсальный синтез, в котором сходятся эмпирическое и трансцендентальное. Вопрос «что такое человек?» не может разворачиваться в чистом мышлении, поскольку он есть обитатель актуального существования, конкретной реальности, он действует и творит как практически действующее существо. И поскольку все сущее так или иначе относится к человеку и, соответственно, к антропологии, она становится всеобъемлющей. Так складывается антропологический «четыреугольник».

Отныне антропология является не просто названием для философской дисциплины, а выступает обозначением ключевой конфигурации философии. В определенном смысле все проблемы философии можно свести к вопросу о сущности человека и его положению в космосе: «Если и есть философская задача, решения которой наша эпоха требует как никогда срочно, так это задача создания философской антропологии. Я имею в виду фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основе всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, их сущностных возможностях и их действительностях. Сюда же относятся как психофизическая проблема тела и души, так и нозтически-витальная проблема. Только такая антропология могла бы стать последним философским основанием и в то же время точно определить исследовательские цели всех наук, которые имеют дело с предметом “человек” от естественно-научных и медицинских, археологических, этнологических, исторических и социальных наук, обычной и эволюционной психологии, а также характерологии»¹⁶. Все формы бытия зависят от бытия человека. И только на основе выяснения сущностного состояния человека, которое исследует «философская антропология», исходя из духовных актов, изначально проистекающих из центра человека, можно понять истинные атрибуты высшей основы всех вещей.

Антропологическая конфигурация философии не обязательно предполагает (но и не исключает) антропоцентричность и может рассматривать человека в его отношении к чему-то трансцендентному (Другой, Смерть, Бог и т. п.). Но вне зависимости от принимаемой ею формы (религиозной, социальной, экзистенциальной и т. д.) такая антропология предопределена метафизической

¹⁶ Шелер М. Избранные произведения. М. : Гнозис, 1994. С. 70.

ситуацией, в которую поставлен человек. «Антропология есть такая интерпретация человека, которая в принципе уже знает, что такое человек, и потому никогда не способна задаться вопросом, кто он такой. Ибо с этим вопросом ей пришлось бы признать самому себя пошатнувшейся и преодоленной. Как можно ожидать этого от антропологии, когда ее дело, собственно, просто обеспечивать задним числом самообеспеченность субъекта?»¹⁷

Философия как антропология неизбежно сталкивается с логикой «двойной связи». С этой логикой «двойной связи» философия неизбежно погружается в «антропологический сон» — «докритический анализ того, что есть человек по своей сути, становится аналитикой того, что вообще может быть дано человеческому опыту»¹⁸. С одной стороны, она исходит из готового, сконструированного понятия человека, а затем в самой истории, в разных типах историчности (ясно, что сама история также рассматривается как данная) ищет формы или способы проявления уже сконструированного человека. С другой стороны, антропология, отказав в доверии любому трансцендентальному спекулятивному схематизму, опирается на саму историю, ищет в ней проявления и способы существования человека. Кажется, что этот второй подход более предпочтителен. Его представителей часто обвиняли в релятивизме. Но вопрос заключается в другом: если у нас нет никакого, пусть даже минимального понятия человека, кого или что в истории мы будем называть человеком? Более того, тот факт, что данный подход тем не менее обращается к истории, говорит о том, что он невысказанно полагается на то или иное понятие человека. Эти два подхода, только на первый взгляд противоположные, образуют две стороны одной медали. Более того, они невозможны друг без друга. Каждый из них обосновывает свою легитимность за счет дискредитации другого. И каждый из них охотится за ресурсами другого. Трансцендентальный схематизм именно в истории будет искать и, естественно, находить подтверждения уже сконструированному

¹⁷ Хайдеггер М. Время картины мира // Время и Бытие. М. : Республика, 1990. С. 61.

¹⁸ Фуко М. Слова и вещи. М. : Прогресс, 1977. С. 437.

понятию человека. Релятивизм так или иначе всегда полагается, пусть даже на минимальное, понятие человека. «Для того чтобы пробудить мысль от этого сна... для того чтобы пробудить в ней ее первозданные возможности, нет другого средства, как разрушить до основания весь антропологический “четырёхугольник” и начать мыслить в пространстве, где уже нет человека»¹⁹.

Выход за пределы данных определений связывается с обоснованием исходного условия различия сущего в его присутствии и событием самого присутствия. Это различие обосновывает собственный «объект» мышления. Этот объект не следует понимать в качестве стороны или аспекта действительности. Ибо действительное, по крайней мере, в его актуальности или материальности, подчиняется авторитету научного мышления. В определенном смысле всякое действительное объективируемо наукой, может стать объектом науки. Но такой объект мышления не является собственно объектом мышления. Иначе говоря, во всяком объекте именно необъективируемое является объектом мышления. Благодаря этой необъективируемости мышление ускользает от метафизической репрезентации. И в то же время благодаря тому, что этот объект ускользает от репрезентации, метафизика мыслит. Объектом мышления и является то, что метафизика не мыслит то, на основании чего метафизика мыслит.

Что тогда есть не-мыслимое, на основании которого метафизика мыслит или представляет? Не-мыслимое, которое позволяет мышлению выйти за пределы метафизики? Выход за пределы метафизики представляет собой выход за пределы различия между сущим и сущностью к различию между сущим и событием (становлением) сущего. Мышление имеет место в пределах сущего и в то же время в пределах того, что избыточно относительно сущего. Эта избыточность есть то, что в сущем не дотягивает до его сущности. Речь не идет о повторной имманентизации трансценденции. Природа в ее имманентности исключает всякую трансценденцию. Речь идет о высвобождении свойственной самой имманентности

¹⁹ Фуко М. Слова и вещи. С. 437–438.

избыточности. Бытие как становление-событие ускользает от всякой репрезентации, дается в избыточности имманентности. Современную науку невозможно понять без этой избыточности бытия как становления. Современная наука критична именно в отношении онтологических предположений классической метафизики и в то же время высвобождает возможность другой, дифференциальной онтологии — гетерологии. Онтология подвергается двойному преобразованию: во-первых, онтология становится онто-генезисом, т. е. учением о становлении систем и явлений различных типов; во-вторых, онтология становится гетерогенезисом, т. е. учением о становлении как о становлении различия или множественности.

Выход за пределы метафизики осуществим только при условии понимания бытия как операции, благодаря ему сущее выходит в присутствие как генетических и дифференциальных условий не возможного, а действительного опыта. Иначе говоря, когда онтико-онтологическое различие переформулируется как различие-становление бытия (и) сущего, как различие-становление до-индивидуального и индивидуального, виртуального и актуального. Трансформация статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда «быть» (как «становиться») в его отличии от сущего понимается как генетические и дифференциальные условия действительного опыта, влечет за собой трансформацию самого понятия становления. Становление, не будучи линейным процессом от одного актуального к другому актуальному, представляется как движение от актуального через динамическое поле виртуальных тенденций к актуализации этого поля в новом актуальном. Становление понимается здесь именно как различие, актуализирующее виртуальные различия в той мере, в какой отделяет или разделяет их²⁰.

Принципиальное значение имеет то, что виртуальное действительно и образует одну сторону или аспект действительного. Действительность виртуального состоит из дифференциальных элементов, отношений между ними и соответствующих им

²⁰ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб. : Петрополис, 1998. С. 57–58.

сингулярных точек. Это означает, что виртуальное полностью определено и обозначает генетические дифференциальные элементы. И тем не менее виртуальное, несмотря на свою определенность, это только одна сторона объекта. Актуальность образует другую сторону объекта. Между двумя сторонами объекта, или действительного, имеет место переход, движение, но не опосредование. Опосредование имеется между уже готовыми, конституированными или индивидуализированными вещами, тогда как становление — это движение актуализации от виртуального к актуальному. Следовательно, актуализация — это другой аспект процесса, посредством которого феномен феноменизируется. Вопрос в том и заключается, каким образом виртуальные множественности реализуются как актуальности. Отношение между этими двумя сторонами не есть отношение подобия и тождества, оригинала и образа, модели и копии. И если актуальное повторяет виртуальное, то это повторение-в-различии.

Предполагаемая здесь трансформация онтико-онтологического различия предвещает решающий поворот от метафизики субстанции и сущности. В гетерологической перспективе Бытие более уже не отождествляется с субстанцией и сущностью, бытие событийно, оно есть не основание сущего, а то, в чем сущее не основывается. Гетерология — это не фундаментальная или даже не-фундаментальная онтология; это онтология безосновности. Онтология, которая уже не уклоняется от становления как единой и единственной модальности бытия. Философия обращается к этому не-основанию как к условию становления материальных и других систем, изучая опространствование-овременение актуализации этих систем.

Рекомендуемая литература

- Аристотель. Метафизика / Аристотель // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1975. Т. 1.*
Аристотель. Физика / Аристотель // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1981. Т. 3.
Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. СПб. : Наука, 1992.

- Гумбрехт Х. У.* Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки? / Х. У. Гумбрехт // Новое лит. обозрение. 2012. № 114.
- Делёз Ж.* Различие и повторение / Ж. Делёз. СПб. : Петрополис, 1998.
- Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Аналитическая философия: становление и развитие. М. : Дом интеллект. книги ; Прогресс Традиция, 1998.
- Кемеров В. Е.* Общество, социальность, полисубъектность / В. Е. Кемеров. М. : Академич. проект, 2012. Разд. 3.
- Коген Г.* Теория опыта Канта / Г. Коген // Вопр. философии. 2006. № 10.
- Наторп П.* Кант и марбургская школа / П. Наторп // Наторп П. Избр. работы. М. : Территория будущего, 2006.
- Фуко М.* Слова и вещи / М. Фуко. М. : Прогресс, 1977.
- Хайдеггер М.* Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и Бытие. М. : Республика. 1990.
- Шелер М.* Избранные произведения / М. Шелер. М. : Гнозис, 1994.
- Critchley S.* Continental philosophy : A very short introduction. N. Y. ; Oxford Univer. Press, 2001.
- Fridricks R. A.* A Sociology of Sociology. N. Y., 1970.

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Под общей редакций
Керимова Тапдыга Хафизовича

Зав. редакцией *М. А. Овечкина*
Редактор *Е. В. Березина*
Корректор *Е. В. Березина*
Компьютерная верстка *Н. Ю. Михайлов*

План выпуска 2013 г. Подписано в печать 20.08.2013.
Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Гарнитура Times.
Уч.-изд. л. 12,0. Уел. печ. л. 12,8. Тираж 350 экз. Заказ № 1998.

Издательство Уральского университета
620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ.
620000, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Тел.: +7 (343) 350-56-64, 350-90-13.

Факс: +7 (343) 358-93-06.

E-mail: press-urfu@mail.ru