

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.А. КИМЕЛЕВ

**СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ
ОНТОЛОГИЯ**

Аналитический обзор

**МОСКВА
2015**

ББК 60
К 40

Серия
«Проблемы философии»

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел философии

Автор обзора –
доктор философских наук, профессор *Ю.А. Кимелев*

Ответственный редактор –
кандидат философских наук *Г.В. Хлебников*

Кимелев Ю.А.

К 40 Современная философская онтология: Аналит. обзор /
РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед.
Отд. философии; Отв. ред. Хлебников Г.В. – М., 2015. –
100 с. – (Сер.: Проблемы философии).

ISBN 978-5-248-00769-1

Рассматриваются проблемы современной философской онтологии. Анализ включает рассмотрение наиболее влиятельных направлений: аналитической философии, феноменологии, философской герменевтики, неосхоластики. Анализируется отношение современной онтологии с философией сознания и философией языка.

Издание рассчитано на научных работников и преподавателей вузов.

ББК 60

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Глава 1. Актуальный философско-онтологический дискурс: Общая метаэпистемологическая характеристика	9
Глава 2. Аналитическая онтология	21
Глава 3. Онтология в континентальной философии в конце XX – начале XXI в.	38
3.1. Онтология в феноменологической философии	38
3.2. Философская герменевтика и онтологическая проблематика в конце XX – начале XXI в.	46
3.3. Онтология в неоклассической философии	53
3.3.1. Онтология в неомистской философии	54
3.3.2. Другие неоклассические проекты	60
Глава 4. Социальная онтология	62
4.1. Онтология и традиция философии истории	64
4.2. Социальная онтология в новейшей философии	72
4.3. Социальная онтология в современной теоретической социологии	84
Заключение	96
Литература	96

ВВЕДЕНИЕ

В работе предпринимается попытка дать аналитическую характеристику актуального философско-онтологического дискурса.

В самом общем виде онтология – это философское учение о бытии и его видах и формах. Выражаясь более осторожно, можно сказать, что онтология тематизирует и стремится каким-то образом решить «проблему бытия».

В традиции онтология, занимающая центральное место в метафизике, обращается к нескольким темам. Она стремится определить: «что существует?». Онтология говорит о «сущем как таковом» и стремится установить наиболее общие свойства, относящиеся ко всякому сущему. Она говорит о «сущем в целом» и стремится описать всеохватывающую связь, в которой находит свое место все, что существует или может существовать. Наконец, она говорит о «самом бытии» как условии, от которого зависит возможность и действительность всякого сущего. Затем она задается вопросом о том, является ли это «само бытие» «высшим бытием» или оно отлично от всякого сущего, несмотря на то что от него зависит все сущее. В последнем случае онтология определяет «само бытие» через «онтологическое различие».

Сегодня стремление говорить об онтологии в указанном смысле сталкивается с двумя главными возражениями.

Первое возражение указывает на следующее обстоятельство. Вопрос о бытии в ходе истории представал настолько многообразно, что крайне трудно сегодня вновь наделить его однозначным смыслом, трудно в многообразии форм, в которых ставился вопрос, увидеть тождество проблемы. Но даже если удастся установить такое тождество, нет гарантий установления критериев, в соответствии с которыми его можно постигать.

Второе возражение находит выражение в рассуждениях о «постметафизической эпохе». Утверждается, что в ходе истории

становилось все очевиднее, что вопрос о сущем и бытии не только не может иметь ответа, но и вообще это ложно поставленный вопрос. Поэтому с точки зрения истории философии мы живем в «постметафизическую эпоху».

Современная онтология убедительно опровергает неоднократно высказывавшееся мнение о том, что онтологическое исследование пришло к своему концу, что, соответственно, исчерпаны понятийные возможности и ресурсы «мышления о бытии».

Если еще недавно существование метафизики и онтологии нередко квалифицировалось как пребывание на «стадии исчезновения», как «отмирание», «конец», как нечто, что следует непременно «преодолеть» или «одолеть», то в настоящее время преобладает тематизация ситуации как «возврат к метафизике».

«Постметафизическому» мышлению, «постметафизической философии», если они предстают как безоговорочное отрицание метафизики и тем более онтологии, не удалось полностью и повсеместно утвердить свои позиции. При этом «возврат к метафизике» можно засвидетельствовать не только в теоретической, но и в практической философии. Философия морали, поиск смысловых ориентиров сопрягаются с указанием на «последние истины», «высшие принципы». Возврат к метафизике увязывается и с осознанием того обстоятельства, что разнообразные формы критики метафизики неизбежно означают обращение в том или ином виде к метафизической проблематике.

Примечательно, что процесс «возврата к метафизике» неизменно сопровождается ссылкой на то, что современная аналитическая философия, некогда враждебная по отношению к метафизике, демонстрирует широкий спектр метафизических / онтологических исследований.

Конечно, сегодня нельзя говорить о какой-то одной и единой онтологии. Речь может идти только об определенном наборе философско-онтологических проблем и, соответственно, об определенном наборе известных из истории, а также актуальных, т.е. действенных ныне способов постановки и рассмотрения этих проблем.

Постижение «бытия» как объектной сферы онтологии предполагает одновременное рассмотрение «он» и «логоса», бытия и способа его данности. Современная философия обладает четким осознанием рефлексивного характера онтологии. Это осознание корреляции между бытием и способами мыслить бытие. Осознание такой корреляции есть едва ли не основная характеристика современной онтологии. Разумеется, тематизация и осмысление

указанной корреляции различным образом присутствуют в разных способах онтологического постижения.

Следует подчеркнуть, что нередуцируемое разнообразие методов и способов рассмотрения онтологической проблематики не есть лишь особенность современного онтологического дискурса. Суть в том, что онтология со второй половины XIX в. и вплоть до наших дней существует в осознании полисемии слова «быть». Разумеется, о многообразии значений «бытия» было известно со времен Аристотеля, однако только в последние полтора столетия благодаря А. Тренделенбургу и в первую очередь благодаря Ф. Brentano осознание такой полисемии вновь стало общим достоянием.

Естественно, возникает вопрос об общности онтологических исследований – тематической, методологической и т.п. В качестве ответа можно указать, прежде всего, на то обстоятельство, что основные философские направления уже очень давно не являют какой-либо замкнутости. Взаимопроникновение, продуктивное взаимообогащение носят столь интенсивный и очевидный характер, что приходится сомневаться в правомерности самого членения на различные направления. Наиболее ярким примером может служить использование метафизических и онтологических исследований, осуществляемых в аналитической философии, в работах философов, которые относятся к так называемой континентальной философии. Разумеется, можно указать и примеры использования онтологических концепций европейского (неаналитического) происхождения, к примеру М. Хайдеггера и Ник. Гартмана, в контексте аналитической онтологической работы.

Таким образом, для одних хайдеггерианский и аналитический подходы несовместимы, а для других речь идет о совместимых перспективах, которые можно интегрировать в один онтологический подход, способный объяснить природу бытия как такового и как оно есть. Даже знаменитый лейбницианский вопрос, который для У. Джеймса был самым темным вопросом всей философии, а для М. Хайдеггера означал самый важный, хотя и плохо поставленный вопрос, стал вызывать интерес аналитических философов.

Связи актуальной онтологии с традицией метафизической мысли могут сохраняться, если классические проблемы и аргументы рассматривать как нечто, могущее стать продуктивным в контексте современного онтологического мышления.

Здесь, как и в случае с другими философскими дисциплинами, имеющими давнюю историю, способна работать модель, в

соответствии с которой устойчивость и преемственность вопросов не должна жестко коррелировать с ответами, которые предлагались в прошлом.

Разумеется, современные ответы на вопросы и проблемы, поставленные в традиции, должны соответствовать современным стандартам философско-теоретической культуры. Так, современная метафизика и онтология при использовании ресурсов традиции должны учитывать современную логику и философию языка.

И в настоящее время метафизика и онтология существуют в условиях диахронного и синхронного плюрализма установок, позиций и систем. Это находит выражение в разнообразии классификаций, применяемых при анализе нынешнего состояния философско-онтологических исследований.

В литературе в настоящее время используются классификационные подходы, опирающиеся на весьма общее членение философии XX в. и сегодняшней философии на «континентальную» и «аналитическую», а также используется пересекающееся с таким членением разделение на философские направления.

Нет нужды в очередной раз указывать на условность обозначений: «континентальная» применительно к европейской философии и «аналитическая» применительно к аналитической. Вместе с тем при всей критике классификационное членение, указанное выше, имеет право на существование. По меньшей мере целесообразно его использование в работе, ставящей целью общую аналитическую характеристику актуального философско-онтологического дискурса.

В связи с этим можно отметить, что такой подход вовсе не исключает использование наряду с ним или в его рамках других подходов, прежде всего тематико-проблемного и исторического. Соответственно, в целях предпринимаемого в данной работе анализа будут использоваться различные исследовательские подходы.

Особенность «возврата к метафизике» в новейшей континентальной философии можно видеть в том, что такой «возврат» реализуется преимущественно в исторических, методологических и метатеоретических рассуждениях о метафизике и онтологии. Такие рассуждения преобладают над «прямыми» «непосредственными» объектными концептуализациями. Эта особенность является и отличием от сегодняшней аналитической философии.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что «возврат к метафизике» в континентальной философии не означает однозначно возврат к онтологии. И в аналитической философии есть определенные

различия с ситуацией метафизики и ситуацией онтологии, однако здесь с большим основанием можно говорить о том, что речь идет фактически об одном и том же явлении.

В самом общем виде обозначение «неоклассическая» призвано указать на определенную генетическую связь той или иной современной онтологической концепции с метафизической / онтологической традицией. При понимании неоклассической онтологии в узком смысле за обозначением «неоклассическая онтология» правомерно зарезервировать указание на совокупность современных онтологических концепций, сохраняющих базисную ориентацию на те или иные сегменты классической традиции. Современная неоклассическая философия не ограничивается философией различных схоластических школ в их современном гештальте.

Термин «неосхоластика» может использоваться в двух основных смыслах. В широком смысле он обозначает движение возрождения и разработки различных течений средневековой западнохристианской схоластики, включая неотомизм. К неосхоластике в таком смысле можно отнести вдохновляемые августинианством течения христианского спиритуализма; течения, опирающиеся на философские учения великих представителей классической схоластической мысли средневековья и послесредневековой схоластики. (Разнообразие неосхоластической философии в таком широком смысле нашло отражение и в интенсивной историко-философской работе по изучению схоластического наследия.) В узком смысле неосхоластика совпадает с неотомизмом, представляющим собой ее наиболее распространенное и влиятельное течение.

История не ведает повторения в строгом смысле. В контексте «неоклассической» философии можно говорить об аналогиях, более сильных или более слабых, в основаниях – логических и онтологических принципах, способах теоретического самообоснования и т.д.

Возрастание интереса к социальной онтологии, «онтологии социального мира», наблюдаемое в настоящее время в философии, прежде всего аналитической философии, – явление относительно новое в сфере онтологии. Этим объясняется, в числе прочего, внимание, которое уделяется ей в данной работе.

Философско-онтологические концептуализации могут носить разнообразный характер. В данной работе объектом рассмотрения становятся только те, которые связаны с эксплицитными онтологическими проблемами и задачами, с соответствующим теоретическим целеполаганием и методологическим оснащением. Эти концепции подвергаются содержательной реконструкции и

метатеоретическому анализу. Такие усилия в своей совокупности служат оценке актуальной философско-онтологической ситуации.

Многие проблемы, порождаемые новыми философскими исследованиями и теориями, могут быть в принципе решаемы только в связи с онтологическими разработками, с учетом явных и неявных онтологических и метафизических предпосылок новых исследований и теорий. Подобная «латентная» онтолого-метафизическая проблематика остается вне сферы внимания в данной работе.

Кроме того, вне рассмотрения в данной работе остается *меонтология* как проблематика отношений между бытием и не-бытием, между сущим и не-сущим; как проблематика возможной семантической и предсказуемости не-бытия; как философская рефлексия относительно не-бытия, его значений, как относительных, так и абсолютных. В философии в некоторых случаях даже отстаивается тезис о нераздельности онтологии и меонтологии.

В работе не представлены те влиятельные в XX в. формы философско-онтологических исследований, которые в настоящий момент не разрабатываются активным образом. К ним можно отнести, в частности, философско-экзистенциальное мышление*.

Глава 1

АКТУАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС: ОБЩАЯ МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В данной главе предпринимается попытка дать общую характеристику актуального философско-онтологического дискурса. Речь идет фактически о метатеоретическом, или метаонтологическом, анализе актуального состояния философской онтологии.

Такой общий анализ призван служить прологом к содержательной экспликации наиболее значимых онтологических исследований. Метатеоретический и содержательно-экспликативный анализ в своей совокупности позволит создать общую панорамную картину актуального философско-онтологического дискурса.

Значительное внимание будет уделено отношению актуальной онтологии к традиции онтолого-метафизической мысли.

* Указанные сферы философско-онтологической мысли, а также ряд других станут объектом монографической работы, подготавливаемой автором.

Аналитическая характеристика актуального философско-онтологического дискурса будет осуществляться и в общем плане, и посредством соотнесения с конкретикой отдельных философских направлений, в рамках которых разрабатывается онтологическая проблематика в настоящее время. Задача метатеоретической характеристики актуальной онтологии во многих отношениях фактически решается посредством указания на принадлежность онтологической концептуализации к тому или иному философскому направлению или через указание на ее отличие от известных философских направлений или даже движений.

Вместе с тем следует учитывать, что в настоящее время в ситуации нарастающей плюралистичности, фрагментации говорить о философских направлениях, даже течениях или традициях можно только с известной долей условности. В нынешних условиях большинство философских концепций, онтологических и метафизических в том числе, содержат, как правило, доктринальные компоненты разных традиционных направлений, налицо синкретизм методов и установок. Сказанное в гораздо меньшей степени относится к концепциям аналитической философии, чем так называемой «континентальной».

При этом, однако, имеет смысл при анализе сохранять ориентацию на соотнесение с философскими направлениями, в особенной мере тогда, когда, как в нашем случае, речь идет об онтологической проблематике. Здесь в большей степени сохраняется «направленческая» специфика. Помимо аналитической философии к числу таких направлений следует отнести феноменологию, философскую герменевтику, неоклассическую философию, в том числе неосхоластику, прежде всего в неотомистском варианте.

* * *

Из основных задач метафизики – онтологической, спекулятивной, смысло-теоретической, философско-теологической и др. – наиболее признаваемой, в том числе и критиками метафизики, является ориентация на разработку онтологической проблематики.

В общем в традиции под онтологией понимается изучение бытия, поскольку оно присуще всему сущему, как материальному, так и нематериальному. Онтология имеет дело с наиболее общими свойствами сущих во всем их многообразии.

Для философии XX в. характерно двойственное отношение к онтологии, ее возможности и правомерности. Такая двойственность отчетливо проявилась уже в первые десятилетия XX столетия.

С одной стороны, тогда получила распространение идея о «возрождении», «восстановлении» метафизики, соответственно, онтологии. С другой стороны, именно в эти десятилетия набирают силу две мощные формы критики метафизики – неокантианская и эмпирико-логическая.

Огромное влияние на судьбы онтологии оказала в этот период философия раннего М. Хайдеггера с ее двойственным отношением к традиции европейской онтологии. Хайдеггер указывает на центральное положение вопроса о бытии, и в то же время тематизация этого вопроса в философии Хайдеггера нерасторжимо связана с критикой традиции.

В общем и целом двойственное отношение к метафизике / онтологии сохраняется на всем протяжении XX столетия. Такое отношение проявляется и в философии настоящего времени.

В настоящее время при исторической характеристике ключевыми обозначениями являются «постметафизическое мышление», «постметафизическая философия» и т.п., в том числе воспринимаемые в крайних вариантах, с одной стороны, и «возврат к метафизике» – с другой.

Отношение к ситуации как к финальной стадии истории онтологии, ситуации «конца метафизики / онтологии» означает на деле отрицание новых возможностей онтологического мышления, означает негативную оценку актуальных онтологических исследований.

Такое отношение представляется неверным. Ограничимся двумя аргументами в пользу такой позиции. Во-первых, рассуждения о «конце» представляются неверными в свете *фактической* ситуации в философской онтологии. Вся данная работа призвана подтвердить это посредством анализа актуального философско-онтологического дискурса – многообразного и интенсивного.

Второй аргумент состоит в указании на то, что рассуждения об исчерпанности, конце и т.п. представляют собой реализацию только одной возможной интерпретационной перспективы.

Философская онтология последних десятилетий представляет собой разнообразное и многосоставное явление – многообразные объектные исследования, многообразные метатеоретические разработки, интенсивная многоплановая историко-философская работа по изучению метафизической традиции, соответственно, ее онтологического компонента. Таково содержание того, что можно назвать философско-онтологической сферой настоящего времени.

Данная глава посвящена метатеоретическому анализу актуальной философской онтологии. Соответственно, здесь основное внимание уделяется реконструкции метатеоретических подходов к определению объектной сферы актуальной философской онтологии, а также предлагаются собственные оценки метатеоретического характера.

Определение объектной сферы онтологии осуществляется как через спонтанное указание на объект исследования в конкретных философско-онтологических концептуализациях, так и посредством метатеоретических рассуждений.

В метатеоретических размышлениях объектно-теоретические рассуждения реализуются главным образом через определение отношений между метафизикой и онтологией, а также через проведение различий между исследовательскими областями и интересами внутри самой онтологии.

Метатеоретические усилия при определении объектной сферы при всей разнонаправленности взаимно пересекаются. Конечно, в определении этой объектной сферы свою функцию выполняет и рефлексия относительно методологии онтологических исследований.

Как правило, определение объектной сферы онтологии включает соотнесение с традицией онтолого-метафизической мысли. Речь идет и о традиции в целом, и о соотнесении с той или иной собственной традицией того философского течения, к которому относится конкретная философско-онтологическая концепция.

При определении объектной сферы онтологии первичной ориентацией могут служить существовавшие в традиции классификации предметной сферы метафизики. Реконструктивная работа может соотноситься с прошлыми определениями объектной сферы метафизики, понимаемыми как программные ориентиры. Действительно, виды дифференциации предметной сферы метафизики, разработанные и функционировавшие в ее истории, правомерно считать определенными объектными программами метафизики, в том числе онтологии.

Сказанное относится к двум главным унаследованным из традиции классификациям – у Аристотеля и Хр. Вольфа.

В течение многих веков програмmatика метафизики определялась пониманием ее предметной области у Аристотеля. К Аристотелю главным образом восходит онто-геологическая структура метафизики, ставшая объектом интенсивного осмысления в XX столетии.

В соответствии с различием, ставшим стандартным в XVII–XVIII вв., у метафизики два основных раздела: общая метафизика и специальная метафизика.

С *Opus metaphysicum* (1617) С. Шейблера метафизику начинают членить на *metaphysica generalis*, изучающую сущее как таковое, и на *metaphysica specialis*, изучающую Бога. Позднее Х. Вольф приходит к ставшему каноническим членению метафизики на общую метафизику, или онтологию, и три специальные метафизические науки: *cosmologia generalis*, *psychologia rationalis* и *theologia naturalis* (*Philosophia rationalis sive logica*, 1728; *Philosophia prima sive ontologia*, 1729).

Общая метафизика включает онтологию и большую часть того, что иногда называлось универсальной наукой. Общая метафизика, или онтология, занимается общей или «последней» природой реальности: универсальными принципами, тем, что обладает фундаментальным бытием. Специальная метафизика в согласии с подобным подходом занимается определенными проблемами партикулярных видов или аспектов бытия. Эти специальные проблемы связаны, если говорить современным языком, с различием между ментальным и физическим; возможностью человеческой свободы; природой личностной идентичности; возможностью выживания после смерти; существованием Бога.

Традиционная тема того, что реально, в противоположность просто кажимости (явлению), рассматривается как в общей, так и в специальной метафизике, поскольку некоторые вопросы здесь носят более общий или фундаментальный характер, чем другие.

В традиции именно онтология была призвана реализовать базисную идею метафизики – осуществлять универсальное и фундаментальное познание бытия, реальности в ее единстве и тотальности. В первую очередь онтология была призвана выполнять функции «первой философии».

Притязания на фундаментальность и универсальность, притязания быть наукой о первоначалах бытия и познания и делали онтологию объектом критики и деконструкции на протяжении столетий.

В XX в. идея онтологии, понимаемой таким образом, практически не реализовывалась в полном объеме. Это правомерно утверждать даже в отношении наиболее масштабных философско-онтологических концептуализаций. В этих концептуализациях не присутствует отчетливая тематизация того, каким образом осуществляется первичный концептуальный доступ к различным

сферам опыта мира. В этом плане ситуация в настоящее время еще в большей мере усугубилась.

Итак, в плане характеристики объектного поля примечательной чертой актуального онтологического дискурса является отсутствие крупных системных построений. Вместе с тем отсутствие таких построений совсем не означает исчезновение, прекращение действия фундаментальной принципиальной интенции онтологического мышления, которую можно представить как стремление к осмыслению и решению «проблемы бытия», стремление к тому, чтобы определить перечень того, что существует, приобрести какое-то общее понимание реальности, ее базисных элементов, структур и уровней.

* * *

Как видно, основные традиционные определения предметной сферы онтологии связаны и с внутренней дифференциацией метафизики. Соответственно, проблематика различения метафизики и онтологии не является, разумеется, чем-то новым или специфическим. Она представляет собой определенную сквозную линию последних столетий.

Характеристика отношений между онтологией и метафизикой является по существу и продолжением усилий по классификации предметной сферы метафизики, выражением стремления определить объектную область онтологии. Указание на объектную сферу метафизики служит отправным моментом, онтология наделяется задачей либо в рамках объектного поля метафизики, либо через размежевание того или иного рода.

В отношениях между метафизикой и онтологией в XX в., особенно во второй половине этого столетия, и в начале XXI в. можно определить два базисных варианта. К первому относятся различные формы понимания онтологии как части метафизики. В этом случае метафизика признается или как традиция в целом, или как определенные эпохальные гештальты, или в каких-то философско-теоретических функциях, и такое признание находит отражение в понимании онтологии.

Ко второму правомерно отнести отождествление онтологии и метафизики. Подобное отождествление означает либо признание только онтологии из всего комплекса метафизической проблематики, либо просто стремление избежать эксплицитного или имплицитного соотнесения с прошлым метафизики, а также избежать неоднозначности положения метафизики в философии последнего

столетия. Использование термина «онтология» как более нейтрального, менее многозначного призвано решить такую задачу.

Отождествление метафизики и онтологии, делающее периферийными или вообще исключаящее другие разделы метафизики, можно считать водоразделом между традиционной метафизикой и метафизикой Нового времени, с одной стороны, и современной метафизикой – с другой.

В XX в. отождествление метафизики и онтологии становится все более частым явлением. При таком подходе другие разделы метафизики, в частности метафизическая философская теология, отодвигаются на задний план, даже если признается правомерность такого вида метафизического рассуждения.

Достаточно распространено словоупотребление «метафизическая онтология» и «постметафизическая онтология», причем и первое обозначение призвано указать на онтологию в «постметафизическую эпоху».

В общем плане можно говорить о том, что термины «метафизика» и «онтология» употребляются как синонимы еще со времен Вольфа и Канта. И в настоящее время наблюдается синонимичное или индифферентное использование этих терминов.

Вместе с тем существуют и обосновываются причины дифференцированного и даже оппозиционного использования терминов «метафизика» и «онтология». В современной философской литературе заметное место занимают усилия, направленные на демаркацию какого-либо рода метафизики и онтологии. Проблема демаркации обсуждается в столь различных традициях, как аналитическая философия и философия Э. Левинаса.

Представленную общую характеристику отношений между метафизикой и онтологией дополним указанием на характер этих отношений в различных философских направлениях, подлежащих рассмотрению в дальнейшем.

В рассматриваемых разновидностях континентальной философии проблема демаркации онтологии и метафизики практически не обсуждается в настоящее время. По-видимому, фактически предполагается, что в подобной демаркации нет необходимости или что можно удовлетвориться устойчивыми представлениями на этот счет, утвердившимися в рамках того или иного направления.

Попытаемся кратко реконструировать ситуацию размежевания аналитической метафизики и онтологии. Это позволит в какой-то мере очертить и даже охарактеризовать современную аналитическую онтологию.

Многие философы аналитической ориентации так понимают связь между онтологией и метафизикой: онтология говорит нам, какие вещи существуют, а метафизика определяет их природу.

Такая позиция встречает два возражения. Первое заключается в том, что неясно, в каком смысле философия определяет, действительно ли существуют те или иные вещи. Науки постулируют существование тех сущностей, которые подлежат объяснению, а затем проверяют это экспериментально. Однако философия не является «супернаукой».

Второе возражение состоит в том, что нельзя установить, существуют ли те или иные вещи, не указав при этом их природы. А это задача метафизики. В естественных науках невозможно разделение (удвоение) между «что существует?» и «каково то, что существует?». Невозможно обнаружить существование какого-либо нового вида, не зная того, о какой новой вещи идет речь. Ограничиваться утверждением о существовании, не связывая с этими словами точного смысла, – пустое занятие. Нельзя отделить онтологию от метафизики. Даже если признать, что задача онтологии – только классифицировать, то это невозможно без знания вещей, о которых идет речь.

Другая позиция в понимании отношений между метафизикой и онтологией заключается в утверждении о том, что не теория того, что существует, должна предшествовать теории того, каково то, что существует, а наоборот: прежде всего необходимо определить, какие виды вещей способны существовать, а затем – определить, какие виды вещей действительно существуют.

Дискуссия продолжается. Вместе с тем правомерно сделать вывод о том, что в вопросе об отношении между аналитической метафизикой и онтологией речь идет главным образом о характере разделения труда, а не об определении приоритета или об иерархическом ранжировании. Позиции, в соответствии с которыми основной задачей онтологии является экспликация, прежде всего типологическая, «того, что существует», а задача метафизики – в том, чтобы определить общую природу реальности или попытаться ответить на какие-то традиционные вопросы метафизики, – правомерно свести в одну единую позицию и представить задачи онтологии как задачу полной «инвентаризации» сущего, составление «полного перечня Универсума», а также как определение последней природы вещей.

В общем и целом в современной аналитической философии под онтологией понимается философская дисциплина, которая рассматривает «то, что есть», она призвана исследовать основопо-

лагающие «составные части» реальности и то, как они соотносятся друг с другом. Далее, онтология стремится прояснить общий характер или природу всего. Онтология должна быть понятийным постижением наиболее общих свойств реальности. Задача онтологии заключается, соответственно, в выявлении фундаментальных определений всего, что есть (всех «сущностей»). С выявлением и характеристикой фундаментальных свойств реальности связан вопрос о том, можно ли свести всю реальность к одному-единственному виду или категории основополагающих составных частей, или нам следует различать разные виды категорий.

* * *

Важнейшей особенностью философско-онтологического дискурса в XX в. и в настоящее время является тесная связь между методом и исследуемой проблематикой. Более того, зачастую крайне затруднительно разделить исследуемые онтологические вопросы и те формы, в которых предстают эти вопросы. Это отчетливо видно, к примеру, в феноменологии и аналитической философии.

В подобной нераздельности метода и объекта проявляется своеобразие современной философской онтологии. Методологию онтологических исследований очень трудно представить как набор определенных правил, как нечто подобное правилам осуществления научных исследований. Это обстоятельство в значительной мере объясняет отсутствие *единой* онтологии. Есть разнообразие онтологических проблем и есть скоррелированное с ними многообразие методов.

Если попытаться охарактеризовать в самом общем виде методологическую ориентацию актуальных философско-онтологических усилий, то ее можно усмотреть в некоем аналитическом дескриптивизме.

Методологическую общность актуальных онтологических концептуализаций, на наш взгляд, следует видеть, в первую очередь, в очевидном преобладании *реалистской установки* в сегодняшней аналитической онтологии, а также в концептуализациях в герменевтической онтологии и феноменологической онтологии. Об однозначном преобладании указанной онтологической установки можно говорить применительно к большей части неоклассических концепций, а о полном его господстве – применительно к неотомистским онтологическим построениям.

Метатеоретический анализ актуальной философской онтологии предполагает постановку вопроса о характере отношения к традиции.

Постановка этого вопроса и попытки ответа на него должны учитывать долговременную и многообразную критику метафизики, с одной стороны, и методологию историко-философского исследования – с другой.

В качестве отправного пункта можно указать на однозначное и полное признание того, что невозможно восстановление или воспроизведение той или иной теоретической позиции прошлого в ее «чистоте» и первозданности.

Можно отметить два момента в отношении аналитической метафизики к традиции метафизической мысли. С одной стороны, современные философы-аналитики, как правило, не соотносятся эксплицитным и развернутым образом с этой традицией. Даже те из них, кто в начале своего пути писал историко-философские работы, как, например, Дэвид Армстронг с его книгой о Беркли, в дальнейшем работали без обращения к прошлому метафизики. В этом плане аналитическая метафизика / онтология представляет собой совокупность в общем и целом оригинальных разработок. Некоторые проблемы и в своей постановке, и в характере решения являются в полной мере новаторскими – как, к примеру, проблематика возможных миров. (Ссылки на Лейбница здесь ничего не меняют.) Даже кажущаяся традиционной проблематика универсалий рассматривается полностью в перспективе и в контексте традиции аналитической философии.

С другой стороны, говорить о полной безисторичности аналитической метафизики, как это нередко бывало, не следует. Неизбежно сохраняется какая-то связь с историей европейской философии. Аналитики-метафизики нередко ссылаются на те или иные фигуры из истории метафизики.

Феноменологическая философия как феноменологическая онтология не соотносится тематизированно-эксплицитным образом с традицией онтологической мысли. Предполагается, что можно ограничиться тем отношением к традиции, которое представлено в творчестве основоположника современной философской феноменологии Э. Гуссерля.

Философско-феноменологическая разработка онтологической проблематики в настоящее время нередко представлена, как

мы увидим, преимущественно реконструкцией в соответствующем ключе философии Гуссерля, иногда творчества какого-то другого представителя феноменологии предшествующего периода. В этом плане можно утверждать, что феноменология в настоящее время соотносится со своей собственной традицией.

Ситуация в философской герменевтике в плане отношения к традиции являет сходство с феноменологией. Понятно, что принципиальное признание традиции философской мысли остается фундаментальной характеристикой философской герменевтики. Вместе с тем эксплицитное соотнесение осуществляется главным образом с классиками философской герменевтики XX в. М. Хайдеггером и Г.-Г. Гадамером. И отношение этих мыслителей к традиции европейской метафизики задает тон в творчестве представителей философской герменевтики настоящего времени.

В дальнейшем будут проводиться различия между «неоклассической», неохолластической и неотомистской философией. Очевидна общность этих типов философствования. Соответственно, при характеристике этого отношения можно ограничиться указанием на общие моменты, соотнесением с неоклассической философией в широком смысле.

В самом широком смысле определение «неоклассическая» в применении к онтологии может означать преемственную соотнесенность с традицией, с античными, схоластическими, нововременными и модерновыми постановками «вопроса о бытии», не предполагающими приверженность ответам на этот вопрос, которые были предложены в традиции.

Избирательная преемственность в отношении традиции находит выражение и в той или иной идее о том, что, собственно, образует классическую традицию европейской метафизической онтологии.

Неоклассическая философская онтология признает в полной мере правомочность традиции. Вместе с тем неоклассическая онтология отвергает традиционализм как неукоснительное следование неизменным канонам, как догматическое воспроизведение унаследованных теорем и методов. Ведь традиционализм означает приверженность идее о том, что истина уже дана в той или иной традиции. Ее следует принять, хранить и утверждать.

При всем признании значения, даже нормативного, традиции неоклассическая философия сохраняет такие свойства подлинной теоретической философии, как критичность и открытость. Это означает, прежде всего, способность к самокритике и диалогу с

альтернативными позициями. Это обстоятельство объясняет, в частности, присутствие неоклассической философии в ее различных формах в актуальной философской дискуссии.

В контексте исследования нынешнего философско-онтологического дискурса следует отметить, что указанные характеристики современной неоклассической онтологии проявляются в ориентации на актуальный философско-онтологический проблемный комплекс.

Одна из особенностей современной метафизики и онтологии состоит в стремлении рассматривать вопросы, связанные с классической метафизической традицией, в перспективе современных методических и методологических стандартов. Эти стандарты связаны главным образом с логикой и философией языка.

В плане общей характеристики неоклассической философии можно указать на то, что ее представители в общем и целом принимают проблематику философии XX в.

* * *

В самом общем виде можно говорить о том, что онтология ставит «проблему бытия» и стремится рассматривать эту проблему тем или иным способом. Соответственно, и решения проблемы бытия могут быть самыми различными. Онтология не связана с каким-либо одним подходом или решением.

И в настоящее время единство онтологии предстает в определенном отношении тождества и различия. Вообще пропорция в этом отношении исторически варьируется, во многом определяя эпохальные особенности философской онтологии. Не представляется возможным говорить о преобладании, тем более доминирующем преобладании какой-либо исследовательской программы в современной онтологии. Невозможно и предсказать, какая из программ возобладает в будущем.

Можно указать на те проблемы, которые не только свидетельствуют об исторической преемственности актуального онтологического дискурса, но и приобрели акцентированное значение в его рамках. Это стремление определить базисные категории, посредством которых мыслится реальность; установить фундаментальные типы сущих; исследовать отношения между сознанием и миром; провести различие между бытием и сущим.

Онтология предстает главным образом как имманентистская метафизика, осуществляемая аналитико-дескриптивным образом.

Онтология, понимаемая как экспликация фундаментальных свойств реальности, предстает как аналитическое описание. Такой аналитико-дескриптивный подход призван, в числе прочего, служить ответом на устойчивые формы критики. Так, он в состоянии устранить вечное обвинение метафизики в разрыве с опытом. Он может, в принципе, снять также обвинение метафизики в ее связи с априорным дедуктивизмом. Обвинение метафизики в том, что она представляет собой онто-теологию, не распространяется на всю онтологию.

В общем, не случайно те, кто видит свою задачу в определении общих свойств реальности, предпочитают использовать применительно к своим концептуализациям термин «онтология», а не «метафизика».

Глава 2

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Аналитическая онтология в ее нынешнем состоянии представляет собой весьма многообразное явление. В ней наличествуют различные течения, представлены различные философские позиции. Аналитическая онтология и метафизика – это поле для интенсивных дискуссий. Есть основания утверждать, что по интенсивности, тематическому охвату и интеллектуально-теоретическому уровню последние десятилетия XX в. и начало XXI в. в аналитической метафизике / онтологии сопоставимы с великими эпохами истории европейской метафизики.

Аналитическая философия уже проделала относительно долгий исторический путь. На этом пути менялись не только теоретические позиции, но и представления о задачах и возможностях философии. В полной мере сказанное относится и к пониманию возможностей и функций метафизики / онтологии.

Целесообразно провести различие между отношением к метафизике и онтологии со стороны «классической» и современной аналитической философии. Соответственно, имеет смысл различать понимание метафизики и онтологии в классической и в современной аналитической философии.

Традиционно нередко утверждалось, что онтология как дисциплина не может иметь место в рамках аналитической философии, даже в постнеопозитивистской аналитической философии. Аргу-

ментация заключалась главным образом в том, что аналитическая философия ограничивается исследованием языка, представляет собой «анализ языка». В ней речь идет не о реальности, а о способе, каким говорят о реальности. Если онтология – это дисциплина, занимающаяся наиболее общими структурами реальности, то, как утверждала критика, не может быть аналитической онтологии. Кроме того, аналитическая философия ориентирована эмпирически, ориентирована в содержательном и методологическом плане на науки. А вопросы «что есть?» и «какова природа вещей?» получают удовлетворительный ответ в науках. Онтология возможна только как часть научного знания о мире. Из всего этого делался непреложный вывод о невозможности философской онтологии.

Вместе с тем целесообразно помнить о том, что «антионтологичность» аналитической философии даже на ранних стадиях ее истории, как правило, сильно преувеличивается. В творчестве таких зачинателей аналитической философии, как Б. Рассел, Дж. Мур, Л. Витгенштейн, отчетливо просматриваются онтологические концептуализации.

И в дальнейшем внимание к онтологической проблематике сохраняется даже в условиях преобладания логико-позитивистских позиций и позиций философии обычного языка. Особо важную роль в оформлении отчетливого интереса к онтологии сыграли У. Куайн и Г. Бергманн.

Если исходить из вопроса об условиях истинности нашего говорения (в смысле У. Куайна или Д. Дэвидсона), то это можно рассматривать как отправной момент аналитической онтологии: исходя из семантического исследования нашего языка можно задать вопросом о том, что есть. Такой подход не влечет какой-то определенный ответ.

Одним из наиболее примечательных, если не сказать самым примечательным, явлением философии последних десятилетий можно считать возрождение метафизики в форме того, что принято сейчас называть «аналитической метафизикой» и «аналитической онтологией».

* * *

Рассмотрение нынешнего состояния аналитической онтологии будет осуществляться следующим образом. Прежде всего, будет продолжен анализ, начатый в предыдущей главе в рамках общей метатеоретической характеристики актуального философско-онтологического дискурса. Далее будут рассматриваться неко-

торые базовые категории, образующие во многом основу исследовательской работы в аналитической онтологии. Изучение каждой из этих категорий составляет фактически определенную развернутую теорию, соотносящуюся с очень широким спектром философско-онтологических разработок.

Вместе с тем при всей широте охвата материала, предполагаемого анализом выбранных онтологических категорий, этот анализ означает, разумеется, определенный выбор, неизбежно влекущий ограничения, причем весьма существенные, проблематики, подлежащей рассмотрению. Не следует забывать и об ограниченном формате данной работы.

И при осуществлении метатеоретического анализа аналитической онтологии мы вынуждены ограничиться несколькими темами. В общем эти темы, как и метатеоретический анализ в предшествующей главе, связаны главным образом с определением объектной сферы и методологического инструментария актуальной аналитической онтологии.

* * *

С объектно-теоретической точки зрения, в интересах определения объектной сферы онтологии целесообразно прежде всего рассмотреть осуществляемое в аналитической онтологии выделение «формальной онтологии» как особой области или формы исследования.

Следует сразу же подчеркнуть, что формальная онтология в актуальной аналитической философии не понимается только как применение формализмов, формальных систем. Реконструируем наиболее влиятельные подходы к формальной онтологии.

В соответствии с одним таким подходом задача формальной онтологии может пониматься по аналогии с формальной логикой: формальная онтология относится к миру так же, как формальная логика относится к теориям о мире. Или: формальная онтология относится к реальности так же, как формальная логика относится к истине. Формальная логика не должна установить, какие утверждения истинны или почему истинные утверждения истинны, а только должна установить, какие отношения существуют между различными утверждениями в силу условий их существования. Подобно этому формальная онтология не устанавливает, какие сущности существуют или почему существуют, а устанавливает только, какие связи существуют между различными сущностями в

силу условий их существования. Формальная логика стремится к формулированию общих законов, например переходности отношения импликации. Подобно этому формальная онтология стремится к формулированию переходности отношения тождества.

Является предметом споров вопрос о том, входит ли отношение тождества в сферу онтологии скорее, чем в сферу логики. Тем не менее есть отношения, не входящие в сферу интересов логики, как ее обычно понимают, которые обладают характеристиками универсальности и независимости от тех или иных сфер, делающими их доступными формальному анализу. Это прежде всего отношения зависимости и мереологическое отношение. При данном подходе формальная онтология будет ориентирована, к примеру, на разработку или теории отношения тождества, или отношения экзистенциальной зависимости, или отношения между частью и целым, поскольку такие отношения применимы ко всякой сфере, а принципы, определяющие их, правомерны везде. Все это в отличие от отношений, скажем, пространственной близости или временного предшествования, существующих только между сущностями определенного типа.

Соотносясь с такими отношениями, можно сказать, что формальная онтология может формулировать общие законы, к примеру, об их транзитивности или об их поведении в отношении к другим свойствам, таким как симметрия или рефлексивность. Такие принципы образуют фундаментальные координаты самого понятия сущего.

«Формальная» онтология, как видно, не обязательно означает «формализованную» онтологию, хотя на таком уровне абстракции, где размещается подобное исследование, неизбежно использование формализмов.

Идея в том, что логику и онтологию можно рассматривать как два аспекта одной науки, обращающейся ко «всем формам бытия». Различные модальности сущего должны быть подведены под общие законы, и в этом важную роль должен сыграть процесс формализации. Можно предполагать также, что требуется обратиться к тем логическим аспектам языка, которые играют заметную роль на онтологическом уровне.

В соответствии с другим подходом формальная онтология должна заниматься тем, что существует, в самом общем плане установления необходимых характеристик существующего, а не в плане определения детального перечня сущего или определения его природы.

Формальное измерение онтологии – как стремление установить последние структуры и принципы, в соответствии с которыми организован *всякий* возможный универсум, – в настоящее время образует очень продуктивную сферу исследования.

В таком понимании формальная онтология очень близка к теории «сущего как такового» у Аристотеля (занимается бытием независимо от своих проявлений). Еще ближе – к науке «возможного как такового», о которой говорит Х. Вольф в «Первой философии» (и которая была принята в определении онтологии в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера), поскольку обращается не столько к сущему в его многообразных контингентных проявлениях, сколько к сущему во всех его возможных манифестациях.

Иногда формальная онтология отождествляется с общей метафизикой, как это было в метафизической традиции, и проводится различие между общей метафизикой и специальной метафизикой. В соответствии с такой позицией фактически есть онтология и разные виды специальной метафизики. Подобных воззрений последовательно придерживается Уве Мейкснер. В общей метафизике, или онтологии, исследуются только базовые структуры, т.е. «самые общие характеристики действительного и недействительного». Эти базовые структуры в онтологии только описываются, но не объясняются. Объяснения – дело специальной метафизики. Даже вопросы о первой причине и целевой причине мира – тема специальной метафизики (46; 47).

Таким образом, в соответствии с рассмотренными подходами формальная онтология в своих задачах предстает как нечто более общее в соотношении с другими задачами онтологии.

Особого внимания заслуживает ситуация с формально-семантической онтологией. Во многом с формально-семантическими исследованиями связано обновление метафизики и онтологии в современной аналитической философии. Здесь правомерно говорить о двух аспектах этого процесса. С одной стороны, целый ряд формально-семантических исследований сами по себе представляли фактически постановку метафизических и онтологических проблем и их разработку. Речь идет, прежде всего, об исследованиях в рамках логического анализа языка и классической аналитической философии языка. С другой стороны, такие разработки могли и служили стимулом к рассмотрению соответствующей проблематики в *реалистской перспективе*. А это фактически означало, причем большей частью произвольно, возврат к онтологии и метафизике в традиционном смысле. Разумеется, это не следует никоим образом пони-

мать буквально. Современная аналитическая онтология и метафизика в целом представляют собой новое и оригинальное явление.

Наиболее значимыми примерами указанного феномена можно считать «метафизику возможных миров» и «мереологию» как метафизику, базирующуюся на идее о том, что отношение часть / целое носит фундаментальный характер и вообще способно служить определенным ориентиром для онтологии. Метафизика возможных миров связана главным образом с рефлексией относительно модальностей. Ее оформление было во многом связано с появлением семантик для модальных логик. В классической аналитической философии языка модальности необходимости и возможности соотносились только с высказываниями. Модальности – это способы познания, модальности *de dicto*. Модальности *de re* соотносятся с вещами, а не с высказываниями. В соответствии с нынешними воззрениями с возможными мирами соотносятся и модальности *de dicto*, и модальности *de re*.

В общем правомерен вывод о том, что актуальная аналитическая онтология во все большей степени реализуется в реалистской перспективе.

* * *

«Метафизика возможных миров», «мереология как метафизика», «мереологическая онтология», «партикуляристская метафизика, или онтология», «неомейнонгианство» – так обычно характеризуются основные направления аналитической онтологии.

В рамках нашего собственного подхода некоторые базисные элементы этих направлений будут представлены в контексте рассмотрения базисных онтологических категорий и базирующихся на них теорий.

Онтология обращается к проблеме того, какими являются фундаментальные «составные части» реальности. Соответственно, это проблема категорий или категории, в которых (которой) выражаются эти фундаментальные составные компоненты.

Современная аналитическая онтология предпринимает попытку провести грань между «простым вопросом онтологии» «Что вообще существует?» и теми вопросами, которые вытекают из определенных метафизических постановок вопроса, подходов, – например, «бытие и ничто», «бытие сущего» и т.п. Чаще всего выбор делается в пользу такого подхода, в соответствии с которым задача онтологии состоит в ответе на первый, но не на остальные вопросы. Онтология не понимается как «наука о бытии», наука о

«бытии сущего» или о «бытии и ничто» и т.п., как если бы эти выражения соотносились с определенными метафизическими сущностями.

В этом, кстати, правомерно видеть и общее отличие аналитической онтологии от онтологии в континентальной философии.

Область онтологии охватывает все существующее, все сущее. Мир представляет собой в высшей степени сложное, дифференцированное и структурированное целое. Для номиналиста «все» включает только конкретные сущности, локализованные в пространстве и времени. А платонист включит сюда также абстрактные сущности, такие как свойства или пропозиции. Философ-плюралист мыслит «все» как стратифицированное на различные «уровни реальности». Монист примет только существование сущностей, каким-то образом одинаковых, например субатомарных частиц, и постарается свести все высказывания о мире к утверждениям о таких сущностях и т.п.

Когда в философии спрашивают о том, что существует, то ожидают детализированной характеристики этого «всего», т.е. указания, *какие* сущности входят в это все, или по крайней мере *какие типы* сущностей. Речь идет о том, что издавна называется «полный перечень всего».

Этот подход исходит из того, что важнейшей задачей онтолого-метафизической мысли всегда была разработка какой-либо классификации сущего. На решение этой задачи направлена и значительная часть работы по выработке онтологических категорий. Следует сразу же подчеркнуть, что речь при этом идет по существу не о какой-то внешней классификации, а о «расчленении» сущего с целью установить базисное подлинное бытие.

Знание того, какие есть категории, – это знание о «наиболее общей конституции мира». Первая задача онтологии состоит в разработке категорий, т.е. высших родов. При том значении, каким наделяются онтологические категории, неудивительно, что наряду с исследованием конкретных категорий значительное внимание уделяется природе и функциям категорий в общем плане.

Очень давний спор о статусе категорий продолжается и в аналитической онтологии. Разумеется, ставится и давний вопрос о связи, даже системной связи категорий. Ведь все это чрезвычайно важно в плане постижения «последней реальности».

Философы согласны в том, что категории – это фундаментальная классификация, определяющая, каким образом мы думаем и говорим о мире. Вместе с тем философы расходятся в том, как

следует понимать «наши способы думать и говорить о мире». Если делать упор на «о мире», то категории предстанут как имеющие онтологический статус, поскольку они отмечают различные виды сущностей в мире как наиболее фундаментальные структуры мира. (Начиная с Аристотеля самой фундаментальной считалась категория субстанции.)

Если же приоритетом (в обратном порядке) наделяются «наши способы думать и говорить о мире», то категории будут пониматься как наиболее фундаментальные понятия, которыми мы располагали, или как наиболее общие способы использовать язык. Кантовские априорные категории наделялись приоритетом как «наши способы мышления», а аналитическая философия связана с «лингвистическим поворотом», в соответствии с которым категории (часто называемые «понятийные схемы») следует понимать исходя из приоритета «наших способов говорить (о мире)».

Исследование категорий может осуществляться и в рамках таких онтологических теорий, в которых категории концептуализируются как составные части каких-то более сложных онтологических отношений и связей.

В этом плане значительный интерес вызывает концепция «онтологических феноменов» Эрвина Тегтмейера (66; 67). По его утверждению, связи, которыми должен заниматься онтолог, отчасти явствуют из их категорий, отчасти из тех феноменов, которые должна объяснять всякая онтология и которые можно назвать «онтологическими феноменами». Слово «феномен» берется здесь не в смысле «просто явление», а в смысле наличного, которое себя представляет и которое нуждается в объяснении. Так употребляет это слово Ф. Brentano, самый значимый обновитель онтологии в XIX в. Данное слово характеризует онтологические феномены в том плане, что они очень элементарны, фундаментальны и вездесущи.

Э. Тегтмейер полагает, что можно выделить шесть онтологических феноменов: 1) феномен бытия / существования; 2) феномен сложности; 3) феномен численного различия и сходства; 4) феномен отношений; 5) феномен длительности во времени и изменения в нем; 6) феномен качественного сходства и различия. Эти шесть феноменов образуют проблемы онтологии, соответственно, всякая онтология имеет задачей объяснить эти проблемы. Онтологические системы различаются своими категориями, шесть проблем являются для них общими. Отметим, что данные проблемы могут иметь иное обозначение.

Итак, проблематика категорий, их природы, функций, характера их связи и т.п. и для аналитической онтологии является фундаментально важной, как это было в традиции онтолого-метафизической мысли.

Следует учитывать, что в настоящее время набирает силу тенденция не проводить различий в сфере онтологии. Ее задача должна быть ориентирована на постижение сущего и в единстве, и в конкретном своеобразии. А путь реализации такого амбициозного устремления видится в изучении наиболее фундаментальной «последней» структуры реальности через попытки установить, какие бытийные категории могут существовать и действительно существуют. А это означает понимание природы рассматриваемых вещей как понимание условий их идентичности и существования. (Мы вернемся к этому при рассмотрении онтологических категорий и вообще «категориальной онтологии».)

Ряд категорий составляют основу онтологических теорий, которые, как уже отмечалось, включают рассмотрение широкого спектра онтологических проблем, соотносятся с другими категориями и т.п.

В такой теории обосновывается базисный онтологический статус той или иной категории, демонстрируется, каким образом она способна служить ресурсом решения основных онтологических проблем. Так, обращение к категории «вещь» в нынешней аналитической онтологии включает проблематику универсалий, свойств, синхронной и диахронной идентичности, проблематику некоторых модальностей и др. Важным элементом такой онтологической теории является, как правило, полемика с другими теоретическими альтернативами.

Здесь будут рассмотрены только некоторые категории, однако в силу сказанного такое рассмотрение позволит соотнестись с весьма обширным спектром проблематики актуальной аналитической онтологии. Рассматриваются онтологические категории, образующие определенные основные разделы аналитической онтологии в настоящее время. Они обозначены как основные не только в силу того, что занимают определенное место актуальной онтологической дискуссии, но и потому, что в состоянии включать обсуждение других категорий. Так, категория положения дел в состоянии включить в себя обсуждение категории состояния, а категории процесса – категории действия.

При рассмотрении категорий «вещь», «событие», «процесс», «положение дел» будет предпринята попытка свести в некую общую картину основные позиции, определившиеся в исследовательской работе.

В аналитической онтологии преобладает в настоящее время реалистская перспектива. Такая перспектива преобладает и в процессе разработки онтологических категорий. Разработка категорий и создание на базе некоторых из них онтологических теорий образуют основное направление исследовательской практики аналитической онтологии.

* * *

Одной из важнейших проблем аналитической онтологии является проблема отношения между конкретной вещью и ее свойствами. Языково-философским фоном рассмотрения остается предикация, посредством которой мы соотносимся с вещами мира и высказываемся, как или что они есть.

В каждый момент своего существования всякая конкретная вещь обладает целым комплексом свойств. Вещь для нас не тождественна тому, чем она обладает или что ей свойственно. (Языковая структура предикации указывает на такое различие.)

Свойства в узком смысле – качества, атрибуты, характерные черты, аспекты, моменты, т.е. те определения, которыми вещи обладают и которые могут потерять. Это такие свойства, которые присущи вещам контингентным образом. Свойства в широком смысле охватывают в том числе и виды, роды – те определения, которые присущи вещам во все моменты их существования, т.е. сущностно.

Существуют различные онтологические возражения против такого повседневного различия между чем-то (так или иначе определяемым носителем или самой вещью) и его свойствами. Различные онтологии оспаривают то, что вообще есть вещи в таком повседневном смысле. В особенной мере эмпирическая критика метафизики оспаривала существование так называемых носителей свойств. Проблема в том, что носитель должен быть чем-то, чья идентичность независима от тех определений и свойств, которыми он обладает в тот или иной момент времени.

В эмпиристской традиции ответ ищут в теории пучка: конкретные вещи суть пучок свойств или конструктор из онтологически более базисных элементов. Привычные вещи в соответствии с

основными вариантами теории пучка не что иное, как пучок их свойств. В рамках современных теорий пучка речь о свойствах и качествах идет в *реалистском* плане. Адекватная теория пучка должна учитывать также и прошлые, и будущие свойства. Отношение, конституирующее единство, – «соприсутствие», или «соактуальность». Это означает, что элементы, между которыми есть соприсутствие, случаются вместе и локализуются вместе.

Концепция, в соответствии с которой конкретная вещь есть пучок универсалий, по-прежнему обладает большой притягательной силой. Это объясняется теми особыми преимуществами, которые она дает реалистской теории науки. Основа того, что природные события при определенных обстоятельствах причинно обуславливают появление других событий, связана – при реалистском подходе – с тем, что указанные природные события обладают всеобщими свойствами, диспозициями, возможностями и т.п. При каузальных объяснениях всеобщность свойств и связанных с этим законов играет исключительную роль.

В соответствии с другим основным вариантом теории пучка наши повседневные вещи суть не что иное, как пучки конкретных свойств. Онтологические базисные элементы «конкретны» в том смысле, что существуют в совершенно определенных местах в пространстве и времени. Никакие конкретные свойства не могут существовать в одно и то же время в различных местах.

Термин «тропы» в особенной мере пригоден для того, чтобы избежать ассоциации, что обозначаемые сущности зависимы, т.е. предполагают носителя. Тропы онтологически изначальны. Конкретные вещи конкретны вследствие конкретности своих тропов. Эти вещи представляют собой множества сопричастующих тропов.

Теория тропов (наряду с этим термином используются и другие, такие как «абстрактная партикулярность», «индивидуальный акцидент») в настоящее время представляет собой полноценную онтологическую теорию, а не просто, как часто утверждается и сегодня, альтернативу позициям, связанным с использованием универсалий.

Уже Д. Уильямс, введший этот термин в оборот в 1953 г., квалифицировал тропы как «элементы бытия» и предложил онтологический проект, полностью базирующийся на категории тропов. Роль тропов в современной онтологической дискуссии в огромной степени связана с появившейся в 1990 г. концепцией австралийского философа Кита Кэмпбелла (22), причем сказанное относится и к Европе.

Иногда онтологические исследования, базирующиеся на реалистски понимаемых тропах, квалифицируются как «партикуляристская метафизика». В качестве методологических средств чаще всего используются логика или мереология.

Преимущество теории пучка, связанной с тропами, заключается в том, что она позволяет избежать проблемы партикуляризации свойств. Появляется возможность предложить весьма простой образ реальности: постулирование существования тропов как последних основополагающих онтологических строительных элементов реальности соответствует желанию найти некий последний «образец» реальности, который проявляется во всех ее сферах.

По мнению К. Кемпбелла, речь идет о так называемой «аксиоме униформности»: онтологическая структура тропов соответствует онтологической структуре всего Универсума. Теория пучка на основе тропов стремится быть частью общей онтологии, которая реконструирует мир из простых составных частей.

Дилемма теории пучка вытекает из того, что варианты теории пучка, не постулирующие существование субстратов, являются «ультраэссенциалистскими»: каждое свойство для них существенно. Теории субстрата или голой партикулярности являются, напротив, «антиэссенциалистскими», поскольку подлинный носитель свойств какой-либо вещи вообще не может иметь сущностные свойства, иначе он не был бы уже простым.

В связи с онтологическим анализом «вещи» вновь интенсивно обсуждается проблема идентичности того или иного сущего. Под условиями идентичности понимаются те условия, которые должны быть выполнены, для того чтобы утверждение об идентичности было истинным.

В сегодняшней дискуссии тезис о том, что пространственное совпадение есть достаточное условие идентичности вещей, поставлен под вопрос в связи со временным измерением вещей или с их историей. Следует различать синхронную и диахронную идентичность. Синхронная идентичность – это идентичность, наличествующая в один и тот же момент времени. Диахронная идентичность – тезис о том, что вещи остаются тождественными самим себе, несмотря на то что претерпевают изменения.

Оспаривается тезис о том, что вообще существует диахронное тождество. Такое тождество отрицается исходя из «пердурантистских позиций» (англ. *perdurantism* – постоянство). Если четырехмерная пространственно-временная система получает пердурантистское толкование и тем самым временная протяженность вещей постули-

руется как столь же реальная, как их пространственная глубина, ширина и высота, то не может быть тождества вещи во времени: в таком случае вещи предстают как протяженные во времени агрегаты своих временных частей.

Если же вещи получают эндурантистское толкование (англ. endurance – стойкость, прочность), то диахронное тождество становится возможным: в таком случае вещи предстают как тождественные самим себе в потоке времени. В эндурантистской перспективе вещи в каждый момент своего существования существуют как целое и все же остаются одними и теми же в потоке времени.

Если действительность четырехмерна, как считают пердурантисты, то конкретные вещи представляют собой червеобразные образования, заполняющие определенные порции пространства-времени, будь то континуумно или прерывисто. Поскольку вещи имеют протяжение во времени, то нет смысла, по мнению пердурантистов, спрашивать о тождестве во времени.

Диахронное тождество, соответственно, то, что в повседневной жизни воспринимается как тождество во времени, представляет собой для пердурантиста лишь вид отношения континуума между граничащими во времени частями. Это и имеет решающее значение, когда мы в повседневности говорим о совершенно определенных частичных множествах множества всех предметов, а именно о собаках, деревьях и т.д.

Поскольку пердурантист не признает тождества во времени, то для него вопрос о реидентифицируемости и изменчивости вещей во времени связан только с континуумом граничащих во времени фаз вещи.

Ответ на вопрос о том, являются ли конкретные вещи трехмерными или четырехмерными и существует ли тождество во времени или существует только континуум, – зависит от характера толкования времени. Тот, кто понимает реальность как пространство-время в смысле позитивной науки, тот склоняется к получившей сегодня широкое хождение пердурантистской позиции. Этернистское постижение времени и соответствующий ему пердурантистский подход сочетаются в онтологии с отрицанием идентичности во времени. То, что мы в повседневной жизни постигаем как диахронное тождество, есть в действительности гораздо более слабое отношение преемственности между временными фазами, стадиями или частями вещей. Тот же, кто, напротив, исходит из повседневного мира и придерживается актуалистской и презентистской установки, склоняется к противоположной эндурантистской позиции.

Термин «событие» используется как в классической, так и в современной онтологии как общее понятие для самых различных событий и происшествий.

Если события – это вещи, которые происходят, то что отличает их от вещей, которые существуют, но не происходят? Образуют ли события фундаментальную онтологическую категорию или же понятие события представляет собой всего лишь способ организации материала?

Что имеется в виду, когда о событиях говорят, что они имеют место или «существуют»? Это основополагающий вопрос онтологии событий. Вокруг него ведется многообразная дискуссия.

В этой дискуссии заметное место занимают воззрения Дональда Дэвидсона (25). Д. Дэвидсон исходит из того, что успешная коммуникация возможна, только если между ее участниками существует известное согласие относительно определенных базисных структур реальности. Мы говорим о «событиях» и высказываем о них различные вещи. Соответственно, мы можем задаться вопросом о том, что мы принимаем в качестве данного («какую базисную структуру реальности»), что вообще делает возможным такой разговор.

Д. Дэвидсон аргументирует, что общая теория условий истинности высказываний о событиях может быть получена, только если воспринимать высказывания о событиях как скрытые *квантификации* относительно событий. Решающий момент анализа у Д. Дэвидсона состоит в том, что мы должны принять события как подлинные сущности, как истину наших высказываний о событиях. Мы принимаем онтологическое обязательство относительно существования событий, когда говорим о событиях. Предложения о событиях – это высказывания о событиях.

Вопрос о том, что такое события в контексте категориальной онтологии, – это не только вопрос об онтологической конституции событий, но и вопрос об их категориальной принадлежности.

Д. Дэвидсон – и главный приверженец тезиса о том, что необходимое и достаточное условие идентичности событий заключается в их каузальной роли, т.е. события тогда и лишь тогда идентичны, когда они имеют одни и те же причины и следствия. Д. Дэвидсон исходит из простой констатации того, что события имеют причины и вызывают следствия, а также того, что каждому событию присуща определенная

сумма причин и следствий. То или иное событие занимает совершенно определенное положение в каузальной конфигурации.

Второй подход к рассмотрению онтологической конституции событий представлен в работах Егвона Кима. Событие, по Е. Киму, онтологически конституируется своим носителем, тем или иным свойством, а также временной длительностью. События тождественны в том случае, если тождественны их конститутивные элементы (37).

Онтологическая дискуссия вокруг позиции Кима концентрируется главным образом вокруг его утверждения о том, что события представляют собой определенный вид «экземплификации» свойств.

Третий подход к онтологическому определению событий исходит из того, что события обладают временной длительностью и происходят в определенном месте. Своеобразие данного подхода состоит в том, что постижение событий как пространственно-временных образований, или «зон», является достаточным в онтологическом плане. Пространственно-временное совпадение является не только необходимым, но и достаточным условием идентичности.

Возможная критика проистекает из указания на те события, которые происходят в одно и то же время в одном и том же месте, но отождествить их трудно. Например, нагревание и сверление одного и того же куска металла. Еще одно направление критики состоит в том, что если считать, что события суть только пространственно-временные зоны, то выражается лишь физикалистский аспект событий. Это исключает события, что есть события, онтологическое своеобразие которых не исчерпывается их физикалистским аспектом.

Выделенные здесь основные подходы образовали основу обсуждения онтологии событий. Джонатан Беннетт следующим образом резюмировал основные позиции, оформившиеся в процессе этой продолжающейся дискуссии. Пять метафизических позиций могут претендовать на категоризацию события: факт, вещь, временная часть вещи, свойство и инстанция свойства (21).

* * *

В последнее время нередко утверждается, что «процесс» – это категория для темпоральных, изменчивых и динамичных сущностей, под которую можно подвести те онтологические категории, которые привычно используются в целях разработки онтологии таких сущностей. Имеется в виду в первую очередь категория «событий».

Значительный интерес вызывает сейчас проект процесс-онтологии Иоганна Зейбт (62). Он носит название «теория динамичных масс», а в основе его лежит базисная категория динамичной массы. Проект фактически подвергает критике «парадигму субстанции». При этом он ориентирован на то, чтобы релятивировать классическое различие между единичным и общим, которое признается большинством приверженцев процесс-онтологии. Различие между единичными и общими сущностями, между партикулярными и универсальными сущностями не должно более быть основой фундаментальной категоризации. У процессов, деятельности, событий есть как общие, так и партикулярные аспекты. Их динамичный характер посредством формального языка мерологии постигается как сплетение частичных отношений, причем эти отношения постигаются как внутренние отношения. Вещи рассматриваются как сложные процессы. Вещи предстают не как субстанции или объекты, а как активности, они обладают естественной или искусственной историей, а иногда – гибридной историей. Вне этой истории нет ничего. То, что мы считаем индивидуальной вещью или объектом, – это всего лишь «последняя спецификация» какой-то части активности, имеющей пространственно-временную локализацию.

Спектр позиций относительно «положений дел», «фактов» особенно широк – от полного отрицания до признания в качестве основополагающих, более того – единственных составных частей реальности.

В соответствии с преобладающей позицией мы не имеем дело ни с «чистыми вещами», ни с «простыми пучками свойств»; мы имеем дело с положениями дел (фактами), составными частями которых являются вещи и свойства. Эрвин Тегтмейер констатирует: «...мы не воспринимаем вещи, свойства и отношения изолированно и сами по себе, а всегда в связи положений дел» (67, с. 144). Можно вспомнить знаменитое утверждение Л. Витгенштейна («Логико-философский трактат» 1.1.): «Мир есть совокупность фактов, а не предметов». В общем, существующие положения дел, факты являются единственными строительными деталями реальности.

Достаточно долгое время обоснование онтологии положения дел заключалось в ссылке на то, что они представляют собой онтологические корреляты предложений и высказываний как целостных языковых образований, выражают содержание и истину этих языковых образований. В общем столь же давно, а в настоя-

щее время подчеркнуто утверждается онтологическая независимость положений дел от языка.

Реалистские позиции в понимании положений дел укрепляются в силу указания на то, что именно онтология положений дел способна предложить онтологическое обоснование связям вещей. Вместе с тем предлагаемое онтологией положений дел объяснение комплексности как связи как раз и образует объект дискуссий вокруг этой онтологии.

Наибольшую известность и признание онтология положений дел, фактов получила благодаря австралийскому философу Дэвиду Армстронгу, создавшему на ее основе развернутую онтологическую теорию (16; 17).

Гипотеза, лежащая в основе этой теории, состоит в том, что мир, все, что есть, – это мир положений дел. Другие, в частности Л. Витгенштейн, говорили о том, что мир есть мир фактов, а не мир вещей. По сути эти тезисы одно и то же, различным образом выраженное, отмечает Д. Армстронг.

Общая структура положений дел такова. Какое-то положение дел существует если и только если партикулярность (она может быть названа *тонкой* партикулярностью) обладает каким-либо свойством или, наоборот, есть отношение между двумя или более партикулярностями. Всякое положение дел и всякий конституэнт всякого положения дел – имея в виду под конституэнтами партикулярности, свойства, отношения, а в случае с положениями дел более высокого порядка имея в виду положения дел более низкого порядка, – представляют собой контингентное сущее. Свойства и отношения суть универсалии, а не партикулярности. Отношения суть все внешние отношения.

Основная задача онтологической теории Д. Армстронга заключается в отстаивании определенной версии фактуализма, т.е. в отстаивании онтологии фактов, или онтологии положений дел. Вместе с тем на фактуализм, как он представлен здесь, налагаются два ограничения. Этот фактуализм должен быть совместим с натурализмом, а также с физикализмом. С точки зрения надежности указанные три тезиса следует расположить в следующем порядке: 1) натурализм, 2) физикализм, 3) фактуализм. Натурализм – наименее спорный из трех тезисов. Его позитивный компонент – существование пространственно-временной системы – может считаться достаточно надежным.

Резюмируем. Положение дел, факт представляет собой комплексную сущность в том смысле, что обладает составными час-

тиями. Оно составлено из одной или более вещей и какого-то общего свойства или отношения. Суть онтологии положения дел в том, что этот комплекс есть нередуцируемая онтологическая категория. Признания его составных частей как категорий недостаточно. Соответственно, приверженцы онтологии положений дел отрицают классические «составные» теории, в первую очередь онтологию «субстанция-акцидент», а также онтологию тропов.

Глава 3

ОНТОЛОГИЯ В КОНТИНЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI в.

3.1. Онтология в феноменологической философии

В настоящее время можно выделить несколько подходов к проблематике отношений между феноменологией и онтологией: интерпретации философии Э. Гуссерля как определенного философско-онтологического проекта; ситуацию с крупномасштабными феноменолого-онтологическими теориями, созданными в XX в.; место феноменолого-онтологических разработок в общем контексте современной феноменологической философии.

В онтологических устремлениях сегодняшней феноменологии очень важное место занимают соответствующие интерпретации философии Гуссерля. Не следует ограничиваться указанием на известное гуссерлевское различие формальной онтологии и региональных онтологий, следует представить философию Гуссерля как совокупность онтологических подходов, нужно интерпретировать эту философию исходя из ее предполагаемого базисного онтологического самопонимания. Соответственно, феноменологию Гуссерля следует представлять как последовательное обращение к различным моментам онтологической проблематики. Такова общая установка многих онтологических интерпретаций философии Гуссерля в настоящее время.

На основе рассмотрения различных вариантов «понятия онтологии» у Гуссерля предпринимаются усилия обосновать возможность онтологической феноменологии, а также показать, что указанное различие вариантов онтологии раскрывает «самопонимание» феноменологической философии. Классический онтологический подход – это непосредственное обращение к бытию.

Подход Гуссерля – это обращение к феномену бытия. Гуссерлевская онтология ни в одном из своих вариантов не является «общей метафизикой», учением о бытии в самом общем смысле. Скорее она представляет собой своего рода «теорию предметности». Она вполне совместима с критико-эпистемологической программой Гуссерля.

Представляется, что наиболее полно стремление проинтерпретировать гуссерлевскую философию в онтологическом ключе реализовано в настоящее время в работах немецкого философа Карла-Гейнца Лембека (42) и испанского философа Августина Серрано де Аро (63). В первую очередь с опорой на эти работы попытаемся реконструировать перспективу интерпретации феноменологии Гуссерля как определенной онтологии в настоящее время.

К.-Г. Лембек предлагает рассмотреть в первую очередь понятие «естественная онтология» (такого понятия в философии Гуссерля нет), соотнеся его с понятием «естественная установка». Речь идет о «естественной позитивности», дофилософском состоянии, в котором мы пребываем по отношению к миру. Действительность предстает познанию как онтическое единство. Если рассмотреть все это в перспективе «теории предметности», то естественная онтология имеет своим объектом совокупную предметность – мир, дорефлексивно полагаемую в наивной «достоверности бытия». Естественная онтология нерасторжимо связана с сенсорно-телесной организацией человека.

Второе «понятие онтологии» у Гуссерля – «материальные онтологии». Это понятие присутствует во всем творчестве Гуссерля. Всякая простая предметность в силу своих материальных, или содержательных определений может быть отнесена к какому-то предметному региону. Анализ такого региона есть дело региональных «сущностных наук», так называемых эйдетических, региональных или материальных онтологий. Они занимаются «категориальными сущностями», т.е. сущностными структурами той или иной предметной области, например природы, в отличие от духовных или идеальных сущностей. Материальные онтологии должны формулировать сущностные структуры в безусловной всеобщности (априорно).

А. Серрано де Аро подчеркивает, что регионы бытия как регионы реальности, соответственно материальные онтологии, определяются посредством опыта, преимущественно перцептуального. Опыт являет физический мир, предстающий взору как единое и безграничное целое, каким бы ограниченным ни был тот сегмент

мира, который воспринимается непосредственно в данный момент. Далее следует регион живых существ. Третий регион – специфическая сфера сознания, понимаемая преимущественно как бодрствующая сознательная жизнь. Сознание пребывает в теле.

«Регионы бытия», о которых говорит Гуссерль, не следует понимать как отдельные или не связанные друг с другом «регионы» реальности. Единый мир вмещает множество реальностей. У этих реальностей есть основа в виде физической консистенции, получающей последующую определенность нефизического свойства. Это тела, «несущие» сознание, или, к примеру, вещи, предстающие как произведения искусства.

Множественность материальных регионов ограничена, у нее есть определенный порядок фундаментации. Один из регионов фактически является базисным, а другие приобретают характер обосновываемых, фундируемых на базисной реальности, возвышающихся над другими в соответствии с возрастанием сложности (63).

К.-Г. Лембек в соответствии со своей общей интерпретацией онтологии Гуссерля как теории предметности указывает на то, что «формальная онтология» разрабатывает формальные законы предметности вообще, которым должны соответствовать все региональные онтологии, независимо от своей содержательной бытийной и предметной типики. Это универсальная наука о категориальном строении идеи предметности вообще. Формальная онтология образует самую общую часть теории предметности в феноменологии в ее «до-трансцендентальной установке». Она еще не отвечает на вопросы о конституировании предметов. Соответственно, она еще представляет собой «догматическую науку» (в гуссерлевском смысле) и является предступенью к подлинно философской науке.

Понятие «жизненный мир» может иметь различные значения. Онтологическое – одно из них. «Онтология жизненного мира – это проектируемый результат науки, которой еще нет, однако у Гуссерля есть проект ее программы» (42, с. 40). Это наука в «естественной установке».

У жизненного мира много общего с естественной установкой и базирующейся на ней естественной онтологией. Вместе с тем онтология жизненного мира не тождественна с «естественной», поскольку эта последняя – более изначальный и, прежде всего, дорефлексивный феномен.

Онтология жизненного мира – попытка свести возможное многообразие дорефлексивно-естественных концептов мира к их принципиальной типике. То, что такая попытка не ведет к идее

mathesis universalis, охватывающей *все* формы действительности, – один из важных моментов поздней философии Гуссерля, подчеркивает К.-Г. Лембек. К сущностной типике, к априори жизненного мира относится его неснимаемая «относительность».

«Универсальная онтология» – «трансцендентальная онтология», поскольку соотносится со всем, что есть для трансцендентального субъекта. «Универсальная онтология становится трансцендентальной наукой: как трансцендентальная наука, она становится априорной наукой о всяком (мыслимом) сущем» (42, с. 45).

И бытие трансцендентальной субъективности – «дело» универсальной онтологии, причем предпочтительное дело, поскольку бытие трансцендентальной субъективности есть нечто «абсолютное». Поэтому универсальная онтология есть одновременно абсолютная онтология.

Феноменологию «в целом» следует читать как онтологию, как теорию предметности, делает вывод К.-Г. Лембек.

При рассмотрении ситуации в отношениях между феноменологией и онтологией в настоящее время сразу же привлекает внимание отсутствие крупномасштабных построений, эксплицитным образом сосредоточивающихся на решении онтологических задач. Место таких построений прошлого занимают реконструкции феноменолого-онтологических проектов прошлого.

Здесь могут быть лишь упомянуты крупномасштабные феноменолого-онтологические проекты прошлого таких мыслителей, как Р. Ингарден, Х. Конрад-Мартиус.

Из развернутых онтолого-метафизических концепций, связанных с феноменологией, упоминания в первую очередь, по нашему мнению, заслуживает концепция немецкого философа Эугена Финка, содержащаяся в произведениях позднего периода его творчества (27; 28). Попытаемся кратко представить эту концепцию, учитывая имеющиеся ее интерпретации.

По мнению Э. Финка, Э. Гуссерль постигает интенциональность слишком узко и феномен предстает лишь как такое сущее, которое презентует себя трансцендентальной субъективности. Э. Гуссерль, соответственно, не ставит базисной проблемы – каким образом чистое бытие какого-либо сущего соотносится с предметным бытием этого сущего.

По Э. Финку, решение данной проблемы предполагает обращение к «факту фактов»: «явление происходит». Действительность явления показывает, что всякая вещь связана с другими, а не только с созерцающим субъектом. Соответственно, сущее понима-

ется как самостоятельная сущность, индивидуализация которой происходит в размежевании с другими сущими (а не как неизменный субстрат). В таком случае бытие сущих принадлежит не столько им самим, сколько целому. Бытие соотнесенных сущих принадлежит не только им самим, но и целому.

При соотнесении вещей друг с другом мы всегда предполагаем некую «почву», на которой оно происходит. Таковую почву образуют в конечном счете пространство и время. В их взаимопроникновении является «действительность» конечных вещей. При осмыслении этого факта становится очевидным, что речь идет об одной-единственной реальности мирового целого в ее уникальной необходимости. Мировое целое охватывает и проникает единичные вещи, определяет «игру» их возникновения и исчезновения. Оно дает пространство и допускает время для всех вещей. Самостоятельность отдельных сущих не исчерпывается их субстратом, ведь они есть сами по себе постольку, поскольку есть для других сущих. Вещи сообщают друг другу близость и даль, видимость и сокрытость.

Сфера близости, в рамках которой вещи даны и понимаются, – это «внутримирская зона», посредством которой мы объясняем мир в целом. Здесь кроется опасность, поскольку эта зона как бы закрывает мир, не позволяет видеть мир в целом. Науки, занимающиеся сущим во внутримирской зоне, не обращаются и не могут обращаться к миру как таковому. Различие между внутримирской зоной и миром Э. Финк называет «космологическим различием».

«Космологическая феноменология» должна стать космологической диалектикой, которая как спекулятивное мышление сможет постичь мир в его диалектической двойственности. Космологическая диалектика как спекуляция должна мыслить мир не как совокупность вещей, а как игру сил, которая «сообщает сущим их бытийность».

Как известно, «феноменологическое движение» представляет собой весьма разнообразное явление на всем протяжении своего существования. В подтверждение можно сослаться на присутствие феноменологических установок, методов и содержаний в других философских направлениях, к примеру в философии аналитической ориентации, в частности в творчестве Р. Чизольма. Сказанное в полной мере относится к онтологическим концептуализациям в ее рамках.

Современное состояние феноменологических исследований можно охарактеризовать как переплетение философско-антропологических, экзистенциалистских, структуралистских и герменевтических мотивов и целеполаганий. В особенной мере это правомерно в отношении французской феноменологии.

Именно в таком переплетении по преимуществу и предстают онтологические размышления, а также осуществляется критика феноменолого-онтологических устремлений. Рассмотрим варианты и поисков, и критики, привлёкшие значительное внимание.

В плане поисков показательны воззрения французского философа-феноменолога Мишеля Анри (34; 35). Описание феноменов по своему смыслу остается неопределенным до тех пор, пока не прояснена феноменальность феноменов. Чистого самоявления бытия мы не встретим, пока занимаемся трансцендентными объектами, поскольку они являются в рамках определенного горизонта и никогда не присутствуют полностью. Мы не обнаруживаем такого самоявления, пока ограничиваемся мышлением об объектах исходя из их поверхности, пока объективность полагается, укореняется в конституирующих актах *сознания*, в опосредующей сфере *духа* или в свете *бытия*. В этом плане Гегель, Гуссерль и Хайдеггер вчлняются в традицию, которую М. Анри называет «онтологическим монизмом». Он понимает под этим онтологическое мышление, которое исходит из примата *трансценденции*. Бытие становится феноменом в той мере, в какой оно в себе разделяется, и отчуждается от себя, и удваивается в образе.

К полной явленности бытие приходит только в *имманентности жизни*, где «я» целиком и полностью у самого себя, где оно есть не что иное, как чистое «я», чистая субъективность, свободная от всякой инаковости и изменчивости. Отвращение от трансцендентной действительности мира и одновременное вхождение в имманентность жизни должно открыть доступ к какой-то изначальной сфере, из которой возникает всякая трансценденция. Понятие жизни, используемое здесь, освобождается от всяких виталистских и биологических толкований. Это не что иное, как «жизнь в первом лице». Как видим, в философии М. Анри мы имеем дело с «онтологией жизни», концептуализируемой феноменологически.

В контексте рассмотрения онтологических устремлений современной феноменологической философии обратимся еще к двум весьма влиятельным концепциям.

В последние десятилетия значительное внимание получила феноменологическая философия Хейнриха Ромбаха (54). Ряд фило-

софов считают, что эта философия послужила мощным стимулом онтологического мышления. Отчасти соглашаясь с таким мнением, заметим, что «структур-онтология» Х. Ромбаха призвана, прежде всего, покончить окончательным образом с «субстанциалистским» пониманием «я». «Структурное мышление» призвано продолжить решение задач, поставленных М. Хайдеггером, лишив вместе с тем подход М. Хайдеггера остатков присущей ему «метафизической субстанциальности». «Здесь-бытие» М. Хайдеггера следует полагать как «смысловое поле», в котором конституируются и само «здесь-бытие», и мир.

Философия, в видении Х. Ромбаха, должна быть ориентирована не на «сущее в его бытии» или «данности бытия», а на исследование структурных – в смысле не определяемых «я» – условий конституирования всякого антропологического, мирского, социального и даже божественного бытия.

На протяжении длительного времени онтологический поиск осуществляется и в традиции экзистенциальной феноменологии, которая стала одной из влиятельных парадигм философского исследования и осмысления человека в XX столетии. В настоящее время особое внимание привлекает такая разновидность экзистенциальной феноменологии, как «феноменология телесности». В связи с этим обратимся к творчеству Бернгарда Вальденфельса (71).

Телесность – это не какой-то «особый феномен». Тело представляет собой «базисный феномен», т.е. такой, который всегда соприсутствует, соучаствует в конституировании других феноменов. В этом плане тело как базисный феномен можно сопоставить с такими базисными феноменами, как время или язык. «Телесность – это не регионально очерченная сфера, в которую можно попасть извне. Тело есть точка зрения всех точек зрения, – утверждает Б. Вальденфельс. – Феномен тела не является просто предметной сферой, тело само воздействует на способ доступа к тому или иному сущему» (71, с. 9).

Б. Вальденфельс стремится показать, что следует исходить из «тела как особой экзистенции и особой структуры, в которой одновременно предстает структура мира». Речь идет о «феноменологии тела, вырастающей из опыта тела».

Телесность являет три измерения. Во-первых, тело соотносится с феноменами мира, оно обладает отношением к миру. Во-вторых, тело – это отношение к себе самому. В-третьих, тело – отношение к другому человеку.

Развернутое исследование указанной многомерности тела образует суть концепции Б. Вальденфельса. Отношение к внешнему миру, к другим – будь то вещи или живые существа – неотторжимо от тела. Вместе с тем это означает, что «я» перемещается в определенную чуждость по отношению к себе самому. «Я» не просто у себя в своем теле, оно в то же время в определенной дали по отношению к себе самому.

Б. Вальденфельс (как и Э. Гуссерль) использует выражение «вещь особого рода» применительно к человеческому телу. Свойства тела как «вещи особого рода» – это 1) «постоянство», поскольку от тела нельзя избавиться; 2) «двойное ощущение», заключающееся в способности трогать самого себя, видеть самого себя и слышать самого себя; 3) аффективность как способность пребывать в удовольствии и боли; 4) кинестетическое ощущение (буквально – ощущение движения), связанное с самодвижением; 5) тело как орган воли.

Соответственно, первым вопросом будет не вопрос «Что есть тело, какими свойствами оно обладает, как выглядит?». При таком подходе по-прежнему описывалась бы вещь. Первый вопрос должен формулироваться как «Что делает тело, что свершает тело, как оно функционирует?». Гуссерль в связи с этим говорит о «функционирующем теле» в противоположность телу-вещи, телесной вещи (Körperding). Функционирующее тело – это тело, которое совершает определенные деяния в восприятии, действии, ощущении, сексуальности, языке и т.д., оно выполняет определенные функции.

Б. Вальденфельс использует характеристику тела, данную Э. Гуссерлем, как «пункт обмена». Гуссерль воспринимает тело как место, где происходит обмен между понятным смыслом и природной каузальностью. Телесное поведение обладает значением, «я» в состоянии понять его, но одновременно в реализации этого смысла участвует природная каузальность. Тело представляет собой «пункт обмена», поскольку его нельзя однозначно отнести ни к сфере духа и культуры, ни к сфере природы.

Б. Вальденфельс подчеркивает, что двойственность тела – живое тело и тело как вещь – не представляет собой какой-то простой параллелизм. Природа и культура, соответственно тело как вещь и живое тело, не являются параллельно существующими образованиями. Мы имеем дело здесь с «самоудвоением».

В концепции Б. Вальденфельса «телесность» предстает как наиболее общая и фундаментальная философская категория, способная выполнять и функцию общего определения человеческого существа как телесного существа.

Концепция Б. Вальденфельса опирается на арсенал экзистенциально-феноменологической традиции. В его онтологическое и философско-антропологическое построение интегрированы многие разработки соответствующей ветви современной французской философии. (Б. Вальденфельс является признанным специалистом в области современной французской философии. На деле именно он ознакомил немецкую общественность с важнейшими явлениями новой французской философской мысли.)

* * *

Феноменологический путь онтологии – указание на акты сознания как место явления бытия. Акты сознания должны служить основой анализа, необходимого для постижения и понимания бытия. Следует вместе с тем подчеркнуть, что феноменологическая онтология – это не редукция бытия к какой-либо форме сознания.

При рассмотрении отношений между феноменологической философией и онтологией были предприняты усилия, для того чтобы каким-то образом типологизировать разнообразие этих отношений, соответственно, реконструировать репрезентативные концепции в рамках предложенной типологии.

В порядке общего вывода можно указать на то, что при всем многообразии онтологических усилий нынешней философской феноменологии не предложено общепризнанного решения ключевой для сферы «феноменология и онтология» проблемы – проблемы «трансцендентализм и реализм».

3.2. Философская герменевтика и онтологическая проблематика в конце XX – начале XXI в.

В течение многих столетий герменевтика служила главным образом в качестве вспомогательной дисциплины, в качестве методологического оснащения прочно утвердившихся, пользующихся несомненным теоретическим и культурным статусом интеллектуальных сфер деятельности.

Соответственно, слово «герменевтика» употреблялось как обозначение методологической теории, связанной с искусством интерпретации основополагающих канонических текстов в разных

сферах деятельности – «литературная герменевтика», «библейская герменевтика», «юридическая герменевтика».

В течение многих столетий и отношения между герменевтикой как искусством интерпретации текстов и философией ограничивались той службой, которую герменевтика могла сослужить при интерпретации текстов. О причислении герменевтики к перечню признанных философских дисциплин, к канону философских дисциплин, в частности к классическому канону из логики, физики и этики, не могло быть и речи. Тем более не могло быть речи о причастности герменевтики к метафизике / онтологии.

И все же герменевтика сумела и осуществить философское самообоснование, и утвердиться в качестве одного из признанных и влиятельных направлений философии XX в., и даже выдвинуть притязания на равноправное участие в рассмотрении метафизической и онтологической проблематики.

В XX столетии, особенно во второй его половине, герменевтика приобретает небывалое философское значение. Герменевтика предстает как мощное философское направление, а не просто как вспомогательная дисциплина или набор методов.

Имеет смысл разделить два вопроса, точнее, две сферы. Речь должна идти, во-первых, о герменевтике в традиционном, «классическом» смысле, т.е. о герменевтике как об определенном методе, используемом так или иначе в контексте онтологических разработок, реализующихся *не* как герменевтическая философия. Во-вторых, речь может идти о герменевтической философии как определенной онтологической позиции и ориентации.

С точки зрения нашей тематики особое значение имеет то обстоятельство, что герменевтика начинает выдвигать те притязания, прежде всего универсалистского плана, которые вправе выдвигать фундаментальная философия. Герменевтика предстает как метафизическая онтология. Герменевтическая философия XX в. во многом формировалась на основе онтологической интенции.

Использование «герменевтики» без какой-либо квалификации – «юридическая герменевтика», «библейская герменевтика», «литературная герменевтика» – означает, что речь идет о проблеме истины, о проблеме бытия и о характере понимания бытия. Современная герменевтика рассматривает истину как интерпретацию потому, что вещи, события, мир подобны в своем существовании и действии языку текста, письменному языку. (Известным прототипом такой идеи является представление патристической эпохи о природе как о «книге», написанной Богом.)

Вездесущность и всеохватность языка подсказывают, что модель интерпретации текстов может быть использована для понимания «бытия вообще». По меньшей мере герменевтическая модель пригодна для понимания человеческого мира, для интерпретации социально-исторической жизни человечества во всех ее проявлениях.

Таким образом, речь идет о *герменевтической онтологии*. Для герменевтики бытие есть *язык* (миф, текст, повествование, диалог) и *время* (поток или «событие» происходящего). Онтологическое использование интерпретационной модели может обосновываться с помощью ряда базисных тезисов историзма. При этом историзм также следует представлять как определенную онтологическую теорию.

«Герменевтическое обращение» феноменологии укоренило сознание в самой изначальной сфере, в бытии-в-мире. Сознание – это уже не просто место, в котором все является. Изначальная сфера носит исторический характер, характер пред-данности, исходя из которой и открывается смысл того, что является.

* * *

Трансформация герменевтики из вспомогательной и технической дисциплины в философскую герменевтику была неотделима от процесса оформления ее онтологической сердцевины.

В настоящее время рассмотрение онтологической проблематики в герменевтике должно быть неотделимо от реконструкции процесса трансформации герменевтики в онтологию в творчестве фактических создателей философской герменевтики в XX в.

Творчество В. Дильтея представляет собой важнейший этап в конституировании философской герменевтики. Его программа критики исторического разума, направленная на обоснование наук о духе, носила в первую очередь эпистемологический характер. Вместе с тем она содержит и элементы, сыгравшие важнейшую роль в последующем оформлении онтологической проблематики в философской герменевтике.

В этом плане ключевое значение имеет обращение к человеческой «жизни» в ее исторической фактичности как истоку и фундаменту процедуры понимания в науках о духе. Это было решающим шагом в конституировании герменевтической онтологии. Форма, или структура бытия, присущая человеческой жизни, образует базисное условие возможности познания исторических явле-

ний в любом виде. Таким образом В. Дильтей фактически указывает путь к онтологии понимания.

Такое онтологическое укоренение герменевтики побуждает поставить под вопрос примат методологии. Это очевидно у М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. Возникает даже сомнение в целесообразности поиска герменевтического метода.

Еще в 1940–1950-е годы, раньше чем Г.-Г. Гадамер и П. Рикёр, итальянский философ Луиджи Парейсон поставил проблему герменевтики не как проблему способа интерпретации текстов, а как проблему философского познания, способного постигать истину способами, отличными от опытно-экспериментальных и доказательных. В концепции «онтологии неисчерпаемого» Л. Парейсона бытие предстает как интерпретация, причем бесконечная интерпретация.

После 1970-х годов с их, по выражению П. Рикёра, «конфликтом интерпретаций» последовало более или менее мирное сосуществование различных концепций, имеющих определенное общее основание. Оно тематизируется как признание значения языка и языковости интерпретационной деятельности; признание неустранимости циркулярности в понимании; признание историчности существования и интерпретаций, соответственно, некоторых тезисов историзма. Помимо историзма общим для очень многих позиций является соотнесение с феноменологией, философией М. Хайдеггера, экзистенциализмом.

Анализ воззрений М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и некоторых других философов второй половины XX в. служит преимущественным средством разработки онтологической проблематики в герменевтической философии в настоящее время.

В перспективе рассмотрения разработки онтологической проблематики в философской герменевтике последних десятилетий особого внимания заслуживают философские воззрения итальянского философа Джанни Ваттимо (71; 72; 73). Эти воззрения так или иначе сосредоточиваются на осмыслении «онтологии актуальности»¹.

Такая онтология концептуализируется Дж. Ваттимо фактически в двух взаимопересекающихся перспективах – как философия и социальная теория постмодерна и как философско-герменевтическое постижение бытия. Не случайно Дж. Ваттимо считается и од-

¹ Дж. Ваттимо принимает термин М. Фуко. Кроме того, он фактически встраивается в традицию критического мышления, которую М. Фуко стремился обозначить этим термином.

ним из наиболее значимых представителей философской герменевтики в настоящее время, и – наряду с Ж. Лиотаром – крупнейшим философом постмодернизма.

Дж. Ваттимо, как и постмодернисты, признает кризис великих повествований, призванных объяснить историю. Однако вывод, который делает Дж. Ваттимо в этой ситуации, заключается в указании на то, что великие повествования должны быть заменены малым повествованием, повествованием о том, что такое модерн. Такой вывод обусловлен тем значением, которым Дж. Ваттимо наделяет нашу связь с прошлым. Дж. Ваттимо не принимает идею Ж. Лиотара о конце великих повествований, или метанарративов, поскольку такая идея утверждает, что модерн уже позади. Постмодернисты утверждают, что конец модерна есть конец истории, истории как чего-то, что может получить метафизическое оправдание и легитимизацию. Дж. Ваттимо не готов в полной мере разделить такое убеждение.

Дж. Ваттимо подчеркивает, что для него является значимым понятие «постмодерн». О постмодерне можно говорить потому, что эпоха модерна в каких-то своих существенных моментах подошла к концу. Модерн заканчивается тогда, когда уже не представляется возможным говорить об истории как о чем-то едином. Место идеи единой истории, единого потока значимых событий занимают представления о прошлом, исходящие из различных точек зрения. Нет какой-то высшей точки зрения, способной объединить все другие. Кризис такой идеи истории влечет и кризис идеи прогресса. Ведь если нельзя говорить об едином ходе событий и человеческих дел, то нельзя говорить и о какой-либо цели этого хода событий, нельзя говорить об улучшении, эмансипации в истории.

Исчезают условия для того, чтобы сохранять прежнюю унитарную концепцию истории. Крайне затруднительно увязывать события в едином повествовании. Произошедшие социальные трансформации и реалии постмодерновых обществ делают несерьезными всякие попытки каких-либо реставраций прошлого. Нынешнее общество не стало более прозрачным, более просвещенным. Оно усложнилось, фрагментировалось, в чем-то стало хаотичным. Такое общество действительно заслуживает название постмодернового общества.

Вместе с тем Дж. Ваттимо предлагает не отказываться от ожиданий эмансипации, их следует формулировать иным образом. Речь должна идти об эмансипации, отличной от той, о которой мечтали в прошлом, – через реализацию основополагающей рациональности модерна. Возможный путь к эмансипации, пони-

маемой как восстановление какого-то общего смысла для всех тех фрагментарностей, в которых живет современный человек, пролегал через определенное понятие бытия, через определенную онтологию. Такое понятие может восстановить какое-то единство по отношению к безудержному плюрализму, положить конец отождествлению бытия и сущих.

Подобное устремление можно реализовать через «ослабление» бытия, через «слабое понятие бытия». История бытия может следовать только нигилистским путем растворения, ослабления понятия бытия и всех его сильных категорий – первых причин, истины как очевидности, ответственного субъекта и т.п. Под воздействием социальных изменений, под воздействием технологии, прежде всего коммуникационных технологий, мир утрачивает те свойства, которыми его наделяла прежняя метафизика. Утверждается «слабое бытие»: рождающееся, становящееся и умирающее.

Дж. Ваттимо рассматривает свою философию как «слабое мышление» и «слабую онтологию». Речь идет о философском, философско-онтологическом мышлении, стремящемся освободиться от постижения бытия как стабильного, субстанциального и наличного. Такая онтология отвергает онтологические основания, отвергает также базисные структуры, утверждаемые трансцендентальной философией.

Как полагает Дж. Ваттимо, «истина в философии представляет собой результат определенной формы убеждения, адресованной *ad homines*. Такое убеждение опирается на доверие к истории бытия, опирается на то обстоятельство, что в истории бытия возможно установить определенные линии преемственности» (73, с. 72). В то же время возможность установить линии преемственности в философской традиции не означает, что в традиции наличествует какая-то «объективная путеводная нить». Историю всегда можно подвергнуть переосмыслению, указывая на старые и известные вещи и извлекая из нее нечто новое.

Если обрисованные воззрения выразить в терминах философского метода или стиля, то результатом будет «герменевтическая концепция философии». Философия есть продукт постоянного конфликта интерпретаций.

Не бывает адекватного описания, поскольку всякое описание уже включено в игру. Должное этому обстоятельству воздаст только герменевтическое понятие интерпретации. Прочие философские позиции стремятся охватить все в описательных и объективных терминах, и это ведет либо к тому, что вещи ускользают от

постижения, либо вообще к отказу от того, чтобы видеть вещи. Герменевтика не отказывается от описательной объективности как таковой, она утверждает интерпретацию как определенную форму описательной объективности.

Дж. Ваттимо видит в герменевтике возможность соответствовать двойной работе релятивизации, совершенной *историзмом* Дильтея и *перспективизмом* Ницше. Бытие – время-язык, а это значит, что всякое описание бытия относительно (соотнесено с формами жизни, историко-языковыми ситуациями).

Это конец *фундаменталистской* философии, т.е. притязающей на: а) описание бытия в его неизменных и общих структурах; б) описание априорных форм познания (неотрансцендентализм от Э. Кассирера до К.-О. Апеля).

Интерпретировать бытие означает не выходить из традиции. Необходимо ослабить смысл метафизических понятий, ослабить их семантическую ценность.

Нигилизм – вот описание того, как оформляется реальность в нашей эпохальной ситуации. Нигилизм – судьба западной онтологии, характеризуемой нарастающим ослаблением *понятия* (аристотелевско-платоновского) бытия.

В позитивном плане «слабое мышление» и онтология Дж. Ваттимо стремится быть герменевтической и нигилистской в духе хайдеггерианской онтологии. Философия Дж. Ваттимо стремится спасти онтологический дискурс, не сделав его при этом метафизическим в традиционном смысле. Если говорить более конкретно, эта философия признает мир символических форм, мир действий, признает различные практики, воспринимая их как различные языки разума. Мир понимается как «место» символических систем. Принимаются различные мировоззрения. А философия, соответственно, должна научить ориентироваться во всем многообразии различных языков и знаний.

Обрисованный подход есть «онтология актуальности».

* * *

Отношения между метафизикой и герменевтикой, между онтологией и герменевтикой могут принимать две основные формы. К первой относятся различные варианты интерпретации метафизики / онтологии как традиции в целом или ее отдельных сегментов и отдельных концепций. Здесь герменевтика предстает в своей

традиционной функции – функции исследовательского метода в исторических науках и в истории философии.

Вторую форму образуют попытки герменевтической актуализации метафизики / онтологии. Философская герменевтика становится средством метафизической / онтологической концептуализации.

Разумеется, вторая форма включает первую, поскольку всякая позитивная концептуализация, сколь бы новаторской она ни была, означает соотнесение с традицией. А соотнесение с традицией – неотъемлемое свойство и метафизики / онтологии, и герменевтики.

В контексте рассмотрения современной онтологии нас интересует только вторая форма отношений между герменевтикой и метафизикой / онтологией, в связи с чем и была детально реконструирована концепция Дж. Ваттимо.

3.3. Онтология в неоклассической философии

В самом общем виде обозначение «неоклассическая» призвано указать на определенную генетическую связь той или иной современной онтологической концепции с метафизической / онтологической традицией.

«Неоклассическая» в применении к онтологии может означать преемственную соотнесенность с традицией, с античными, схоластическими, модерновыми постановками «вопроса о бытии», не предполагающими однозначно приверженность ответам на этот вопрос, которые были предложены в традиции.

Неоклассическая онтология фактически противостоит целому ряду философских позиций, выражающих релятивизм и скептицизм. Некоторые виды неоклассической онтологии противостоят нигилизму. Особое место занимает размежевание с философией Хайдеггера, в первую очередь с его «историей бытия», видением истории европейской метафизики.

В противовес релятивизму, скептицизму и такой новейшей форме, как «антифундаментализм», неоклассическая философия утверждает возможность познания фундаментальной структуры всего сущего (бытия).

Неоклассическая философская онтология признает в полной мере правомочность традиции. Вместе с тем неоклассическая онтология отвергает традиционализм как неукоснительное следование неизменным канонам, как догматическое воспроизведение унаследованных теорем и методов. Традиционализм означает при-

верженность идее о том, что истина уже дана в той или иной традиции. Ее следует принять, хранить и утверждать.

Неоклассическая онтология рассматривает историю европейской метафизической онтологии как череду философских концептуализаций бытия, реализующих в общем и целом устремление к углубленному постижению истины смысла бытия.

Обращение к истории метафизики в неоклассической метафизической онтологии не означает просто воспроизведение и повторение этой истории. Не означает оно и устремление к какому-то ультраметафизическому постижению бытия, пусть и опирающемуся на какие-то сегменты традиции, в том числе на негативную теологию. И разумеется, обращение к истории метафизики не может означать деконструкцию или тем более деструкцию этой истории метафизики / онтологии.

При всем признании значения, даже нормативного, традиции неоклассическая философия сохраняет такие свойства подлинной теоретической философии, как критичность и открытость. Это означает, прежде всего, способность к самокритике и диалогу с альтернативными позициями. Это обстоятельство объясняет, в частности, присутствие неоклассической философии в ее различных формах в актуальной философской дискуссии.

В контексте исследования нынешнего философско-онтологического дискурса следует отметить, что указанные характеристики современной неоклассической онтологии проявляются в ориентации на актуальный философско-онтологический проблемный комплекс.

Анализ неоклассических концепций должен содержать три компонента (развертываться в трех направлениях). Первый компонент – содержательная реконструкция. Второй – установление сегментов традиции, с которыми главным образом соотносится та или иная концепция, и определение характера такого соотношения. Третий компонент анализа заключается в характеристике отношений рассматриваемой концепции с актуальной философской ситуацией. Нередко недостаточно присутствует именно подобный контекстуальный подход.

3.3.1. Онтология в неотомистской философии

Термин «неосхоластика» в широком смысле обозначает движение возрождения и разработки различных течений средневековой западнохристианской схоластики и послесредневековой схоластики. Разнообразие неосхоластической философии в таком широком

смысле нашло отражение и в интенсивной историко-философской работе по изучению схоластического наследия. В узком смысле неосхоластика совпадает с неотомизмом, представляющим собой ее наиболее распространенное и влиятельное течение.

В данной работе рассматривается только неотомизм.

В плане общей характеристики неотомизма XX в. можно указать на то, что неотомисты в общем и целом принимают проблематику философии XX в. Эта проблематика должна получить интерпретацию и, по возможности, разработку в перспективе томистской систематики. Данное обстоятельство фактически означает расширение и углубление неотомистской философии. Это отчетливо проявляется в подходе к метафизической онтологии, являющейся, в числе прочего объектом рассмотрения в данной работе.

Термины «томизм» и «неотомизм» обозначают как философско-теологическую систему Фомы Аквинского в ее полноте, так и различные формы реконструкции, систематизации, интерпретации, а также дальнейшей конструктивной разработки основных идей этой системы. О томизме в строгом смысле можно говорить применительно к периоду существования томистской философии вплоть до первой половины XVIII в. В самом общем виде «неотомизм» означает признание философами XIX–XXI вв. идей Фомы Аквинского в качестве предпосылок и ориентации их собственного философского и теологического творчества. Неотомизм оформляется в первой половине XIX в. Ключевую роль в историческом становлении и институционализации сыграла энциклика папы Льва XIII «*Aeterni Patris*» (1879), в которой провозглашается, что учение Фомы Аквинского в наибольшей степени гармонирует с христианским видением мира. Основной задачей неотомизма, как и неосхоластики в целом, стало философско-теоретическое обоснование легитимности и правомерности веры в условиях современного общества и культуры.

Неотомизм представляет собой весьма разнообразное философское течение, что определяется различиями в доктринальных позициях, в тематической ориентации, принадлежностью к разным религиозным орденам (доминиканцы, иезуиты), связью с национально-языковыми философскими традициями.

В неотомистской философской литературе можно выделить два массива. Первый массив образуют работы, ориентированные главным образом или исключительно на историко-философское исследование. Ко второму следует отнести произведения, в которых предпринимаются усилия по конструктивной разработке той или иной философской проблематики с опорой на творчество Фо-

мы Аквинского. Такие конструктивные усилия сочетаются, естественно, с определенной интерпретацией идеи Фомы Аквинского.

В настоящее время выделяют несколько основных версий неотомизма: «аристотелевский неотомизм»; «трансцендентальный неотомизм»; «экзистенциальный неотомизм»; «аналитический неотомизм». «Аристотелевский неотомизм» – это по существу традиционный неотомизм, опирающийся на аристотелизм как конститутивный элемент томизма. Аристотелевский неотомизм принципиальным образом связан с гилеморфизмом, правда, аристотелевский гилеморфизм несколько переинтерпретируется.

Трансцендентальный неотомизм утверждает, что человеческое познание представляет собой врожденное динамичное устремление к бесконечному бытию. Трансцендентальный неотомизм использует трансцендентальный метод, т.е. исследование условий возможности объективного познания в целях обоснования метафизики в томистском ее понимании. Основоположник этого направления неотомизма Ж. Марешаль исходит из того, что в каждом нашем суждении осуществляется «абсолютное утверждение» бытия. Выполнение такого априорного условия человеческого познания есть утверждение каждого конечного сущего в его безусловной бытийной значимости, соответственно влечет возможность его познания. В творчестве других представителей трансцендентального неотомизма базисный подход приобретает вариативную конкретику (К. Ранер, Э. Корет, И.-Б. Лотц, А. де Любак, Б. Лонерган).

Экзистенциальный неотомизм базируется на учении об «акте существования». Приверженцы экзистенциального неотомизма утверждают, что какое-либо сущее является обладателем экзистенциального акта, или акта существования (*esse*, или *actus essendi*). Они полагают, что гилеморфистское понимание субстанций как фундаментальных компонентов реальности способно объяснить композицию и изменчивость субстанции, но не дает полного объяснения того, почему и как субстанции существуют. Указывается на различие между субстанцией и актом ее существования. Вещь не включает свое реальное существование, она обладает им как отличным акцидентальным актом. Наиболее видными представителями экзистенциального томизма являются Ж. Маритен, Э. Жильсон, Дж. Оуэнс.

«Аналитический неотомизм», оформившийся позднее других течений в неотомизме, – это концепции, стремящиеся в той или иной форме сочетать подходы и теоремы аналитической философии с томистскими и неотомистскими идеями. В аналитическом неотомизме преобладает разработка онтологической проблематики.

Конкретные неотомистские концепции придерживаются той или иной общей ориентации, которую можно квалифицировать через соотнесение с указанными направлениями. Вместе с тем они включают, как правило, и элементы концепций, относящихся к другим направлениям. В последние десятилетия в неотомистских концепциях присутствуют также понятия и теоремы, которые не черпаются из ресурсов собственной традиции.

В особенной мере это верно в отношении «аналитического томизма». Свою позицию Дж. Хэлдейн, в настоящее время наиболее видный представитель этого направления, характеризует как «томистская метафизика», «холистская метафизика» (33). Метафизика занимается природой реальности, какой ее можно постичь в самых общих терминах. Метафизика изучает реальность как контингентный факт, вместе с тем она в состоянии перейти к рассмотрению реальности, какой она должна быть или может быть. Такой интерес к сущностному, а потому необходимому, а также к возможному проистекает из стремления описать и понять природу реальности как таковой.

В полном соответствии с традицией, к которой он принадлежит, Дж. Хэлдейн утверждает в качестве отправного момента и основы своего рассуждения «очевидное в опыте и рефлексия относительно него». Опыт и рефлексия указывают на вездесущие факты тождества и отличия.

Это относится и к вещам. Первое различие, которое следует провести, – различие между вещами и их свойствами. Второе различие устанавливается внутри группировки свойств между существенными и контингентными свойствами. Последние могут приобретаться или утрачиваться без утраты вещью своей идентичности или прекращения существования. Такие свойства, или акциденты, по своей природе пребывают в субстанциях, они существуют вторичным образом, в то время как субстанции существуют сами по себе. Это следует понимать таким образом, что акциденты – это определенные виды вещей, пригодные к пребыванию в субстанциях, и они не являются базисными в онтологическом смысле. И это не следует понимать так, что всякий акцидент необходимо пребывает в той или иной полноценной субстанции.

В рамках томистской онтологической схемы эмпирические субстанции являют а) структурирующий принцип и б) материю, в которой реализуется этот принцип. Структурирующий принцип –

это форма, а материя – по аристотелевско-томистскому определению «первая материя», которую Дж. Хэлдейн предпочитает называть «материя вообще». При онтологическом анализе их следует считать метафизическими принципами, а не эмпирическими компонентами.

Характер концептуализации во многом ключевой позиции неотомистской онтологии – вещи как субстанции – показывает ее связь с аналитической онтологической дискуссией. При этом такая связь носит обоюдный характер. Аналитическая онтология отчасти оформлялась через отвержение «дуалистической» онтологии «субстанция – свойство». В связи с этим достаточно вспомнить критику «реизма» со стороны Г. Бергмана и его последователей.

Приведенная выше характеристика современных неотомистских концепций в полной мере применима и в отношении концепции известного французского философа Пьера Обенка, посвященной рассмотрению вопроса о том, «следует ли сегодня подвергать деконструкции метафизику» (18).

В концепции П. Обенка можно выделить несколько основных элементов. Это общая оценка нынешней метафизической ситуации, сопряженная с поставленным вопросом о деконструкции метафизики; интерпретация воззрений Э. Жильсона как виднейшего представителя экзистенциального неотомизма; соотнесение с критикой метафизики у М. Хайдеггера.

П. Обенк считает, что не следует стремиться изобрести вместо метафизики нечто другое. Его анализ призван показать, что всякая теоретическая инновация, даже с радикальными притязаниями, будет всего лишь повторением метафизики.

Вопрос о деконструкции метафизики не возникал бы, если бы она, как это утверждается в традиции, представляла собой науку с определенной объектной сферой – бытием. Относительно утверждений науки задаются только вопросы об истинности или ложности этих утверждений. Речь не идет о том, полезны или нет утверждения науки. Утверждения науки верифицируемы или фальсифицируемы в той мере, в какой можно установить их соответствие реальному положению дел. Метафизика была бы чем-то верифицируемым, если бы обладала объектом, предшествующим ей по существованию, если бы она обладала, как выражаются лингвисты, реальным референтом, если бы ее утверждения соответствовали опыту, который мы имеем относительно объекта метафизики. Вместе с тем создается впечатление, что метафизике

недостает опыта ее объекта, причем не потому, что речь идет о нечувственном объекте, а потому, что вообще нет такого объекта.

Э. Жильсон признает, отмечает П. Обенк, что у философии вообще и у метафизики в частности есть «истинное интеллектуальное усмотрение бытия как начала». Здесь слово «истинное» не означает возможность верифицируемости, речь идет скорее об употреблении этого слова в онтологическом смысле чего-то аутентичного. Однако трудность заключается в том, что те, для кого «непосредственно очевиден» первый принцип, т.е. бытие, не способны сделать этот принцип очевидным для тех, для кого он не является изначально непосредственно очевидным.

В качестве средства разрешения этого «парадокса» Э. Жильсон выдвигает тезис, в соответствии с которым бытие – это не понятие, не идея, в конечном счете ясная и отчетливая. Бытие полагается определенным суждением, «первым суждением», которое имплицировано всеми другими суждениями. Смысл этого слова, взятого как инфинитив, а не как существительное, исчерпывается утверждением, которое выражается суждением вообще как таковым.

Метафизика – это проект определения смысла бытия. Мы ищем бытие, но говорим о сущем. А поскольку сущее множественно, возможно, бесконечно, то мы вместо бытия представляем сущее, которое считаем изначальным и фундаментальным.

Такой процесс замещения был описан сходным образом Э. Жильсоном и М. Хайдеггером: это эссенциализация существования, согласно Э. Жильсону, и отказ от бытия, забвение онтологического различия, согласно М. Хайдеггеру. В обоих случаях речь идет о забвении бытия, если верно, что бытие имплицировует такое различие или образует нечто единое с таким различием.

Понятно, что такой критический анализ находит продолжение в проекте преодоления метафизики, по меньшей мере той метафизики, которая преобладала до сих пор. М. Хайдеггер это называл «онто-теологической конституцией метафизики». Встает вопрос о том, а может ли метафизика быть иной, не онто-теологической. Возможна ли смена парадигмы?

Проект преодоления может быть проектом деконструкции, ведущей к выявлению скрытой структуры метафизики, а не к разрушению метафизики. Ставить вопрос о бытии как бытии значит спрашивать о том, что делает какое-либо сущее сущим, что позволяет называть его сущим. Говоря формально, ответ должен заключаться в инфинитиве «быть», который дает смысл своему причастию «сущий». То, что делает сущее сущим, – это бытие, заключает П. Обенк.

В настоящее время неотомизм в его различных версиях широко представлен в академической философии европейских стран, стран Северной Америки и Латинской Америки. В широком спектре оценок результатов и перспектив неотомизма крайние позиции состоят, с одной стороны, в утверждении о том, что мощное развитие в XX в. философской мысли, вдохновляющейся и опирающейся на философское и теологическое творчество Фомы Аквинского, представляет собой «томистское возрождение XX столетия». С другой стороны, широкое распространение имеют воззрения, в соответствии с которыми неотомизм не может быть продуктивным в современных условиях.

Анализ показывает, что в настоящее время неотомистская мысль находится в активном поиске новых концептуализаций онтологических проблем. Такой поиск связан с поиском ресурсов в собственной традиции, с одной стороны, и с использованием ресурсов других философских направлений – с другой; в том числе тех из этих ресурсов, что связаны с критикой метафизики или с критикой неосхоластической философии. Все это может служить свидетельством сохраняющейся жизнеспособности неотомистской мысли, соответственно, неосхоластической философии в целом.

3.3.2. Другие неоклассические проекты

Как мы уже отмечали, «неоклассические» онтологические теории не исчерпываются неосхоластическими концепциями. Одной из наиболее влиятельных «неоклассических» онтологических концепций в настоящее время можно считать теорию итальянского философа Эмилио Северино. Теоретические позиции Э. Северино принято квалифицировать как «неоэлеатизм», соответственно, как «возврат к Пармениду».

Неоэлеатизм в своей сути – это воззрения, согласно которым бытие в его тотальности следует мыслить, исключая какую-либо онтологическую или логическую связь бытия с ничто. Это означает отрицание реальности становления; утверждение вечности и необходимости бытия. Неоэлеатизм интерпретирует метафизику как определенную форму нигилизма, как совокупность стратегий спасения, находящихся воплощение в конструировании иллюзорных «неизменностей» (*immutabili*), вершиной которых предстает хри-

стианский Бог. «Это концептуализация техники как некоей насильственной онтологии, уподобляющей сущее не-сущему, которое можно безгранично производить, разрушать, уничтожать, трансформировать, опустошать, контролировать, над которым можно господствовать и которое можно использовать» (65, с. 172).

История европейской философии свидетельствует, как полагает Э. Северино, о забвении истины Парменида, свидетельствует, соответственно, о забвении бытия. Европейская философия сосредоточилась на очевидности становления. Разум воспринимает сущее прежде всего в его контингентности, оно не несет свое бытие в себе самом, а получает его из какого-то другого источника, от какого-то другого принципа, получавшего в традиции различные формы. Подобная позиция европейской философии, представляющей сущее как выходящее из ничто и возвращающееся в ничто, задает этой философии и связанной с ней культуре нигилистический характер.

Онтология Э. Северино самым тесным образом связана с интерпретацией философии Парменида. Эта интерпретация представляет философию Парменида как утверждение изначального синтеза бытия и существования. Смысл бытия – в противопоставлении и даже исключении ничто. Истина Парменида, по Северино, в том, что сущее (сущность) включает существование как непосредственную импликацию. Смысл той или иной определенности – ее существование. Положение о противоречии в онтологическом плане – это выражение синтеза какого-либо определения с его бытием. Многообразие сущего – это тотальность, тотальность конкретная, насыщенная, неизменная и непосредственная.

Философско-онтологические воззрения Северино, особенно тезис о нигилизме, образуют основу его историко-философской концепции, представляющей одновременно и как философско-историческая концепция. В этом отношении первостепенное значение имеет трехтомная история философии. Рассмотрение этой двуединой концепции выходит за тематические пределы данной работы.

Философско-онтологическая теория Э. Северино является красноречивым воплощением «неоклассической» программы. При этом Э. Северино, разумеется, использует помимо учения Парменида и другие теории классической традиции, и классику XX в., в первую очередь философию Хайдеггера. С определенными оговорками можно утверждать, что классическая традиция выступает не только как позитивный ресурс, но прежде всего как объект критического соотнесения. В этом плане мы имеем дело с

тем, что в другой работе было названо нами «имманентно-метафизической формой» критики метафизики.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что в онтологической концепции Э. Северино «возвращение к Пармениду» реализуется в первую очередь средствами современной философско-теоретической культуры.

Глава 4

СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Современная социальная онтология, тем более социальная онтология в настоящее время, реализуется как соответствующая философско-онтологическая теория, а также как определенный сегмент социально-научного познания, в первую очередь социологического.

Социальная онтология разрабатывается в современной философии как относительно автономный раздел онтолого-метафизической проблематики, без эксплицитного соотнесения с социальными и гуманитарными науками. В то же время онтологические концептуализации социальной реальности объективно тематизируют предметную область социальных наук, объективно представляют собой наиболее общие предпосылки исследовательской практики социальных наук.

Философско-онтологические концептуализации социальной реальности могут не только спонтанно-объективно служить социальным наукам, но и осознанным образом ориентироваться на тематизацию предметной сферы социальных наук, могут выполнять инструментальную функцию по отношению к социальным наукам. «Разворот» таких концепций в сторону социальных наук, сочленение или интеграция в социально-научное познание осуществляются либо внутри самих социально-онтологических теорий, либо извне.

Философско-онтологические теории социальной реальности могут выполнять целый ряд функций в отношении социальных наук. Они способны выступать как общая интерпретационная или объяснительная рамка социально-научных исследований; служить основой систематизации внутри той или иной социально-научной дисциплины или даже междисциплинарной систематизации. Эти функции фило-

софии предполагают ту, что можно считать основной, – функцию общего определения исследовательского поля для социальных наук.

Социальная онтология и как автономная философская теория, и как сегмент социальных наук стремится решить несколько онтологических задач. Укажем важнейшие из них. Первая задача – попытаться ответить на вопрос о возникновении, оформлении социальной реальности в единой реальности, соответственно, ответить на вопрос о месте социальной реальности в единой реальности. Она решается через соотнесение с природной реальностью и антропологической реальностью. Подходы к решению этой задачи определяются общей философской позицией – онтологической схемой, эпистемологическими воззрениями, пониманием философско-антропологической проблематики.

Вторая задача – постичь фундаментальное строение социальной реальности, определить ее базисные элементы (которые могут постулироваться как объектный ориентир социально-научного познания). В качестве элементов фундаментального строения полагаются чаще всего институциональные структуры и человеческая агентность, индивидуальная и коллективная, как способность человека создавать, поддерживать и изменять институциональные структуры.

Решение задачи определения фундаментального строения социальной реальности по существу создает условия для решения еще одной задачи социальной онтологии – указать главные источники социального изменения. Современная онтология стремится тематизировать временное измерение постигаемых реальностей, объяснить механизмы изменчивости и изменения этих реальностей. Разумеется, такая задача стоит перед социальной онтологией.

Фундаментальная цель социальной онтологии заключается в указании принципиальных условий возможности самого разнообразного конкретного оформления социальной реальности. Собственно, цель социальной онтологии не состоит в определении того, почему социальная реальность приняла те или иные конкретные формы. Главное отличие социально-онтологических концептуализаций от философско-исторических, социально-философских и социально-научных теорий состоит именно в том, что эти последние описывают и анализируют конкретные социальные состояния, формы и процессы.

Таким образом, основным признаком социально-онтологических концептуализаций является предельная всеобщность, даже определенная аисторичность. Речь идет о константах социальной жизни человека как таковой.

При обращении к вопросу о возникновении социальной жизни происходит соотнесение с природной реальностью, биоантропологической реальностью, воспринимаемыми как порождающие и обуславливающие и в то же время константные инстанции.

При рассмотрении фундаментального строения социальной реальности структуры и агентности, структуры и действие также воспринимаются как исторически-инвариантные константы. Конкретное многообразие структур и агентности, а также форм их взаимодействия совпадает с многообразием социально-исторической жизни человечества.

Во многом по этой причине теория действия в разнообразии ее гештальтов – как классическая, моральная, как теория коммуникативного действия и т.д. – сама по себе служит необходимым, но не достаточным условием социально-онтологической концептуализации.

Социальная онтология разрабатывается в философии истории; в философской онтологии; в социально-научном познании, прежде всего в теоретической социологии. Актуальное состояние социальной онтологии в этих сферах теоретической деятельности и станет объектом рассмотрения в этой главе. Ориентиром будет служить предложенное определение основных задач социальной онтологии.

Разработка проблематики социальной онтологии обладает своей спецификой в указанных областях философии и социально-научного познания.

4.1. Онтология и традиция философии истории

Социальная онтология традиционно представляла в рамках философско-исторической теории. Речь идет о «материальной», или «субстанциальной», философии истории.

Предметом философии истории является историческое изменение человеческого бытия и возможность его осознания и познания. В философии истории объектом исследования является всемирная история как нечто целое или тот или иной сегмент исторической жизни людей. Особую сферу философии истории образует философский анализ границ, возможностей, форм и методов исторического познания.

В XX в. было принято разделение философии истории на два вида. Первый осуществляет философскую тематизацию, исследо-

вание и осмысление исторического процесса как определенной *бытийной сферы*, как одного из главных контекстов существования человека. Такую философию истории, наиболее ярко воплощенную в классических образцах (философия истории Дж. Вико, И. Гердера, Г. Гегеля, К. Маркса и др.) и имевшую явное преобладание в истории существования этой философской дисциплины, принято называть *материальной, онтологической* или *субстанциальной* философией истории. Второй вид философии истории, связанный с осмыслением природы исторического познания, соответственно обозначается как *критическая, аналитическая* философия истории (последнее название распространено в англоязычной литературе по философии истории, где большинство работ по эпистемологии и методологии исторического познания написаны представителями аналитической философии).

Представим классическую философию истории как определенный философско-онтологический проект.

Субстанциальная философия истории стремится к решению нескольких основных задач. Конститутивным признаком задач философии истории является установка на сущностно-онтологическое постижение исторической жизни, т.е. концептуализацию ее первоисточков, фундаментальных структур, последних или высших движущих сил. Основные задачи материальной философии истории представляют собой своеобразное воплощение главных задач социальной онтологии, как они были охарактеризованы выше.

Первая задача – установление главных причин и факторов движения истории. Указание таких структурных моментов позволяет, с одной стороны, представить историю как особую сферу, наделенную своей бытийной спецификой, а с другой – показать ее структурированность, упорядоченность и, соответственно, представить ее как нечто понятное или рациональное. Решение этой первой задачи сопряжено, как правило, с утверждением господства в истории *всеобщностей* того или иного рода. Постигание законов истории в целом или же законов ее отдельных этапов, фундаментальных факторов (природных, биологических или др.), обуславливающих социогенез и социальную динамику, понимается как постижение существенного, т.е. главного и определяющего содержание и ритм истории.

Такая задача материальной философии истории связана также со стремлением осуществить процессуальное членение исторической жизни. Расчленение истории на эпохи, этапы, стадии и другие относительно замкнутые в содержательном отношении

сегменты позволяет изобразить ее как упорядоченный процесс, каждый этап которого обусловлен в значительной мере предыдущими и, в свою очередь, определяет будущие стадии истории. Это предполагает выявление некоей общей формы или «фигуры» протекания истории. Констатация того, что история движется по восходящей линии, по кругу или спирали, призвана дать решение проблемы отношения между всеобщим содержанием истории и ее конкретными и многообразными проявлениями. Такая констатация позволяет также выявить характер отношения между прошлым, настоящим и будущим.

Важным компонентом характеризуемой задачи субстанциональной философии истории можно считать попытки выявить «смысл истории», ее «назначение». Такое прочтение истории обычно ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Историческая жизнь индивида есть пребывание или деятельность в охватывающей его смысловой сфере. Смысл истории усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человечества в организованное, упорядоченное целое, постижимое средствами философской рефлексии. Сама эта рефлексия, прозревая и утверждая смысл исторической жизни, служит либо целям более адекватного и полного понимания божественного замысла относительно человека и его истории, либо целям просвещенного освобождения человечества, полной реализации «сущности человека», воплощению неисчерпаемых творческих возможностей человечества и т.п. Подобная всеобщность поэтому является, как правило, и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение человека. Этой позиции противоположна другая – она связана с утверждением того, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни.

Ключевое значение имеет то обстоятельство, что материальная философия истории понимает смысл истории как нечто «бытийное», как нечто внутренне присущее историческому процессу. Это так даже при провиденциалистском понимании истории. Божественно-трансцендентная реальность определяет глубинное бытийное содержание истории. Это позволяет сделать вывод о том, что философия истории при указании «смысла истории» достигает важнейшую онтологическую цель.

Вторая общая задача социальной онтологии, задача определения фундаментального строения социальной реальности, предстает в философии истории как проблематика отношений между историей и человеком. Проблематика «человек и история» традиционно предстала в философии истории прежде всего как стремление определить место человека в социально-историческом процессе, определить смысл его исторического существования и действия, предстала как стремление выявить характер исторического самопонимания и опыта индивида. В традиционном философско-историческом дискурсе мы можем выделить два основных и в то же время крайних воззрения на проблему отношения «человек – история». Первое утверждает господство всеобще-исторических моментов над индивидуально-личностными в том плане, что индивид как исторический субъект есть лишь средство реализации всеобщих содержаний – законов, целей, смыслов. Масштаб исторической личности определяется характером и мерой ее продуктивности в такой реализации. Второе воззрение провозглашает, что человек выступает как исторический субъект, не детерминируемый всеобще-историческими моментами, сам конституирует свое историческое существование как какое-то историческое образование – индивидуальное или коллективное. Процесс конституирования может восприниматься в своем предельном виде как условие созидания каких-то общих исторических институтов, структур, целостностей. Можно утверждать, что эти две основные, а также те или иные промежуточные и комбинированные позиции включают в себя практически весь спектр философско-исторических воззрений на проблематику отношений между историей и человеком, по меньшей мере весь спектр традиционных философско-исторических воззрений.

Эти философско-исторические воззрения определяют и общий подход к тому, что можно назвать основными измерениями исторического существования человека: историческое действие; смысл исторического существования и действия индивида; историческая идентичность; исторический опыт.

* * *

Основные задачи материальной философии истории, реконструированные на основе ее классических образцов (прежде всего гегельянских и марксистских), могут быть представлены как определенные устойчивые и даже универсально применимые принципы философско-теоретического постижения истории.

Так, первая из указанных задач материальной философии истории может сохраняться в виде ориентации на постижение фундаментальных факторов (природных, биологических, собственно социальных), определяющих социогенез и социальную динамику и обладающих универсальной действенностью.

В конце XX – начале XXI в. в философии истории в ее материальной разновидности предпринимаются попытки философского постижения исторической реальности в ином или ограниченном по сравнению с классическими образцами формате: исследования различных «временных слоев» истории; изучение в философско-исторической перспективе историко-трансформационного потенциала техники; сопоставление понятий «глобализация» и «всемирная история»; различные концептуализации «конца истории». Философско-исторический характер по существу носят некоторые общие социально-научные концептуализации «модерна» и «постмодерна».

Подобные попытки философского постижения исторической реальности рассматривались в специальной работе, посвященной актуальному состоянию философии истории (см. 8). Поэтому ограничимся здесь анализом того, как в нынешней философии решается задача определения взаимодействия институциональных структур и агентности, как предстает проблематика «человек и история».

В этом плане значительный интерес представляет социально-онтологическая концепция Роланда Румпеля, именуемая им «теорией истории» (55). Этот теоретический проект характеризуется автором также как «онтология исторической реальности».

«Структурная теория истории» Роланда Румпеля представляет собой философско-историческую концепцию, в которой фактически рассматриваются большинство традиционных проблем материальной философии истории, а также ставятся новые проблемы, обусловленные современной философской, социально-научной и историографической культурой.

Здесь будет предпринята попытка вычлнить те элементы концепции Р. Румпеля, которые можно свести в философский проект онтологии истории.

Р. Румпель утверждает, что теория истории ищет общую структуру, или принцип истории. История в своей базовой структуре становится последним из всех принципов и самой фундаментальной из всех структур.

«Базисная аксиома теории истории» предстает у Р. Румпеля следующим образом. «С одной стороны, противоположность, напряжение и в конечном счете творческое отношение между проис-

ходящим и историей. С другой стороны, рефлексивная и практическая организация истории из происходящего посредством базисного акта конкретного субъекта» (55, с. 16). Такая структура представляет собой условие возможности истории вообще, оно одно и то же условие возможности во всех отдельных историях.

Бытие человека состоит не в наилучшей адаптации к преднаходимому миру, а в наилучшей трансформации этого мира. Сфера человеческой истории – такая трансформация, осуществляемая исходя из базисного акта рефлексии.

Конкретный субъект создает историю посредством «организации происходящего», посредством проектирования «полей возможных процессов». Конституируются «поля возможных историй», в этих полях могут протекать реальные процессы. Можно выразиться и таким образом, что поля представляют собой спроектированные условия возможности историй. Такие поля структурируют, организуют, интерпретируют происходящее, упорядочивают происходящее как возможные истории. Субъект как сила, организующая поле, представляет в воображении возможные миры, и этим истолковывает происходящее, соответственно, превращает происходящее в определенные реальные процессы.

Поле организуется в определенном направлении. Такая осуществляемая рефлектирующим субъектом организация происходящего становится определенной «доминирующей историей», смысл которой начинает господствовать над другими возможными историями.

Рациональная базисная структура истории, эксплицируемая теорией истории как отношение между конкретным субъектом и происходящим, называется «космической историей». Эта структура, «космос» обосновывает, объясняет и оправдывает самые разнообразные эмпирические истории. Такая базисная структура называется «космосом» потому, что она есть порядок, который – находясь в центре истории – стоит над историей и в который исторический человек вляется как часть.

Космическая история характеризуется понятием «игра». Это понятие служит в качестве новой парадигмы для постижения человеческого познания, действия и бытия. Игра, с одной стороны, бесцельна, сама в себе несет свой смысл, но только если играющий субъект безусловно и ангажированно стремится к достижению своих целей (в игре). Игра сама играет, играет с субъектом, она есть подлинный субъект игранья, но только если субъекты принимают игру в сознании своей свободы и креативности.

Исторический человек укрыт в космосе истории, но укрыт только по кажимости, поскольку именно он сам постоянно заново порождает этот космос посредством своих конкретных способов и форм организации истории. Он играет с миром, и его судьба сама поставлена на карту игры. В основе трудящегося, продуцирующего человека лежит человек играющий, играющий с реальностью. Лишь исходя из базисного порядка игры можно в конечном счете, понять продуцирование и труд как акты изменения и оформления окружающего мира.

Историческая реальность есть порожденная, созданная, сделанная действительность в противоположность предданной, покоящейся в себе реальности, которую обозначают словом «природа». Ее породило не абсолютное бытие (например, Бог), а человек как ограниченное существо. Она есть поэтому монтаж, попытка и эксперимент, которые могут потерпеть неудачу. Значительная ее часть состоит из неудавшихся фрагментов (из «онтологического отброса»).

Как порожденная конкретными субъектами, историческая реальность есть многообразная реальность, которую нельзя объединить каким-то одним толкованием. В то же время ее можно редуцировать к определенной формальной структуре. Историческая реальность – это не сингулярная действительность. Она обладает множественными и чередующимися центрами. Эти центры, или целостные поля, могут увязываться в сети, в том числе иерархически организуемые. Эти центры можно постигать как организующие себя отграниченные индивидуальности, они обладают характером субъектов.

Историческая реальность есть нестабильная и ненадежная действительность. Субъекту не удастся из происходящего породить порядок, который бы определил реальность ясно и однозначно.

Завершая краткую экспозицию «теории истории», понимаемой Р. Румпелем как «онтология исторической реальности», интересно отметить, что он постоянно указывает, что такая «онтология исторической реальности» базируется только на опыте исторического существования западного человека, западной цивилизации.

Использование слов «космическая игра» в качестве ключевого понятия социальной онтологии призвано подчеркнуть открытый, незавершенный, непредсказуемый характер социально-исторической реальности.

Вообще мы вправе заключить, что при разработке социальной онтологии и в философии, и в социальных науках в настоящее время очевидно преобладает стремление к концептуализации со-

циальной реальности как открытого, не predetermined динамического процесса. Конечно, речь идет именно о социальной онтологии, т.е. каких-то «последних», «базисных» свойствах социальной реальности.

С таким выводом относительно характера разработки социальной онтологии сочетается и другой вывод общего плана. Современные социально-онтологические концепции делают акцент на социально-созидательном потенциале человека. Это касается и генезиса социальной реальности, и вычленения базисных компонентов этой реальности, и указания на источники социальных трансформаций.

* * *

Итак, была предпринята попытка реконструировать традицию материальной философии истории в онтологической перспективе, представить ее как определенную философско-онтологическую теорию. Эта реконструкция вкупе с указанием на некоторые образцы реализации этой теории в нынешних условиях позволяет говорить о том, что философско-историческая теория может считаться частью актуального проекта социальной онтологии и, шире, – частью актуального философско-онтологического дискурса.

Подобный подход к традиции материальной философии истории может фактически получить подкрепление через дистанцирование, а то и исключение метафизического измерения этой традиции.

В этих целях целесообразно дополнить осуществленную выше онтологическую реконструкцию указанием на основные характеристики философии истории как метафизики истории.

Отметим, прежде всего, что само оформление представления, соответственно, понятия «история вообще» означало не только приобретение какой-то новой, сулящей огромные возможности философской перспективы на историю. Это означало вместе с тем и актуализацию метафизического отношения ко времени, означало динамизацию и овременение метафизической бытийной и смысловой перспектив.

В то же время это означало и приобретение предметности, способной выступить в качестве тотальной метафизической предметности, а также стать принципом метафизического понимания действительности вообще. История как предметность могла стать равнозначной космосу, а исторический способ понимания действительности – стать равнозначным космологическому.

Философия истории становится метафизической, когда «история» предстает как бытийная целостность, а понятие истории приобретает характер понятия тотальности. О метафизической теории истории можно говорить тогда, когда история постигается как последняя и всеохватная реальность человеческого бытия. История образует всеобъемлющий и последний «жизненный горизонт» существования, поведения и действия человека.

История, историческая жизнь человека предстает как *всеобъемлющая бытийная сфера*, в которой синтетически представлены все стороны и моменты человеческого бытия. Самое важное заключается в том, что бытийная сфера истории предстает не только как всеобъемлющая по отношению к человеческому бытию, но и как *первичная*. Всеобъемлющая целостность и первичность позволяют говорить об истории как *метафизической реальности*.

4.2. Социальная онтология в новейшей философии

Возрастание интереса к социальной онтологии, «онтологии социального мира», наблюдаемое в настоящее время в философии, прежде всего аналитической философии, – явление относительно новое в сфере онтологии. Этим объясняется в числе прочего внимание, которое уделяется ей в данной работе.

Понятно, что при понимании общей задачи или по меньшей мере одной из важнейших задач онтологии как установления «того, что существует», «перечня сущего» колоссальный мир социально-исторической жизни человека не может остаться вне сферы философско-онтологического познания.

Напомним, что социальная онтология и как автономная философская теория, и как сегмент социальных наук стремится решить несколько онтологических задач. Первая задача – попытаться ответить на вопрос о возникновении, оформлении социальной реальности в единой реальности, соответственно, ответить на вопрос о месте социальной реальности в единой реальности. Она решается через соотнесение с природной реальностью и антропологической реальностью.

Вторая задача – постичь фундаментальное строение социальной реальности, определить ее базисные элементы (которые могут постулироваться как объектный ориентир социально-научного познания). В качестве элементов фундаментального строения полагаются чаще всего институциональные структуры и человеческая

агентность как способность человека создавать, поддерживать и изменять институциональные структуры.

Повестка дня социальной онтологии в новейшей философии центрируется главным образом на вопросах генезиса и места социальной реальности в единой реальности, рассматриваемой преимущественно с натуралистских и физикалистских позиций.

Во всякой философской онтологии социального первостепенное значение имеют вопросы о месте социальной реальности в единой реальности или вопросы о конституировании социальной реальности в рамках единой реальности. Эти вопросы предполагают общую онтологическую схематику.

Так, Ингвар Йогансон утверждает: «Важнейшая онтологическая проблема сегодня – как разместить общество в природе» (36). Решение этой проблемы возможно в рамках разработки «когерентной системы всех наиболее абстрактных категорий», нужных для истинного описания мира. Для лучшего понимания природы, человека и общества, а особенно отношений между ними следует пересмотреть наши самые базисные категории. Более того, созрело время не только для модификации или возврата к какой-то категории, но и для создания новой категориальной системы.

Совокупность категорий должна образовать «онтологическую систему». При разработке такой системы основная трудность заключается в объединении концептуализации природы, отождествляющей ее с «мертвой» материей, с идеей о том, что некоторые понятия, не соотносящиеся с понимаемой таким образом природой, – например, понятия «действия» и «интенции», – все же соотносятся с чем-то, что обладает реальным существованием.

Разграничение между природой, человеком и обществом может быть осуществлено с помощью категории интенциональности. Соответственно, природа тождественна не-интенциональной части реальности. Интенциональность представляет собой наиболее важную для понимания человека категорию. Категория интенциональности является ключевой и для понимания общества. Ведь человек и общество немислимы друг без друга. «Существует только один способ объединить индивидов и общество, – резюмирует И. Йогансон, – сделать это можно с помощью категории интенциональности, а также различных типов “угнездившейся” интенциональности» (36, с. 314).

«Угнездившаяся» интенциональность означает нерасторжимую связь в человеке между телом и интенциональностью, между биологической природой человека и его социальной природой. Ма-

териальное и интенциональное вообще сплетены воедино. Категория интенциональности при всем своем фундаментальном значении для существования человека и общества не должна пониматься идеалистически. Соответственно, вся система онтологических категорий призвана воплощать и выражать «не-редуктивный материализм». Единая реальность при ее концептуализации в свете «не-редуктивного материализма» включает «природную материю» и «общественную материю», природу и общество.

Представленная здесь концепция И. Иогансона выделяется полнотой разработки онтологической проблематики, как она представлена в современной аналитической философии. Мы ограничились реконструкцией тех моментов этой концепции, которые имеют непосредственное отношение к социальной онтологии.

Усиление внимания к проблематике социальной онтологии в последнее время связано во многом с проектом Джона Сёрла – разработкой «общей теории социальной онтологии». Дж. Сёрл считает, что есть нужда в новой области философии, которую можно было бы назвать «философией общества», подобно тому как Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн и др. изобрели философию языка в конце XIX – начале XX в. (60; 61).

Дж. Сёрл исходит из того, что поскольку мы живем в одном мире, то должны быть в состоянии точно объяснить, как различные части относятся друг к другу в когерентном целом. В своих работах Дж. Сёрл стремится объяснить, каким образом функционируют ментальность (*mind*), язык и социальная реальность и каким образом они образуют когерентное целое. Следует показать, что мы живем в одном мире, а не в двух или трех – физическом, ментальном и культурном.

Реальность состоит из физических частиц и силовых полей. Частицы обычно организуются в более крупные системы. На нашей планете некоторые системы представляют собой живые системы, являющиеся членами видов, которые возникли в долговременном эволюционном процессе. Некоторые из таких живых систем являются животными, а некоторые животные обладают нервными системами, способными порождать и поддерживать сознание. Обычно обладающие сознанием животные обладают и интенциональностью.

Вид, члены которого способны к обладанию сознанием и интенциональностью, может продвинуться к коллективной интенциональности. С приобретением коллективной интенциональности вид автоматически приобретает «социальные факты» и социальную реальность.

Человеческое общество, как общество, отличающееся от других животных обществ, базируется на некоторых весьма простых принципах. Более того, институциональные структуры базируются, если быть точным, на одном принципе. В высшей степени сложные образования человеческого общества – это различные поверхностные манифестации чего-то общего, лежащего в их основе. Речь идет о поиске единого механизма продуцирования институциональных фактов. Мы используем один формальный лингвистический механизм. Он применяется вновь и вновь с различными содержаниями. Все человеческие социальные институты начинают существовать и сохраняют свое существование посредством одной логико-лингвистической операции, которую можно применять повторно сколько угодно. Язык конституирует институциональную реальность, и все человеческие институты являются по существу лингвистическими. Отметим, что практически вся социально-онтологическая концепция Дж. Сёрла представляет собой развернутую экспликацию этого базисного тезиса.

Все институциональные факты и поэтому все статусные функции создаются речевыми актами – «декларациями». Некоторые речевые акты функционируют с целью представить, как вещи суть в мире. Декларативные речевые акты изменяют мир, декларируя, что какое-то положение дел существует и тем самым вызывает это состояние дел к существованию. За исключением самого языка вся институциональная реальность и в известном смысле вся цивилизация создаются речевыми актами, обладающими той же логической формой, что и декларации, – «декларациями статусных функций». Конститутивные правила формы «*x* считается *y* в *c*» – это постоянные декларации.

Есть регулятивные правила (делай то-то) и конститутивные. Конститутивные – «*x* считается *y* в контексте *c*». Статусные функции вызываются к существованию посредством конститутивных правил. Это же правило относится к самому фундаментальному институту из всех – языку. Институт – это система конститутивных правил, и такая система автоматически создает возможность институциональных фактов.

Статусные функции, существующие в силу коллективной интенциональности, обладают «деонтическими силами». Они несут права, обязательства и т.п. Позитивные, негативные и – логически – условные, дизъюнктивные.

Деонтические силы обладают уникальным свойством, вероятно, неизвестным в животном царстве: как только они получают

признание, они снабжают нас причинами действовать, которые независимы от наших склонностей и желаний. Статусные функции – клей, скрепляющий общество. Они создаются коллективной интенциональностью и функционируют, неся деонтические силы.

Социальная и институциональная реальность является объективной реальностью только потому, что мы считаем ее таковой. Коллективное наделение статусными функциями правительств, денег, национальных государств, университетов и т.д., а главное, долгосрочное принятие и признание этих статусных функций за всеми этими институтами заставляет их казаться прочными, как скалы.

Как только происходит отказ от коллективного принятия, институты могут претерпеть неожиданный и даже мгновенный коллапс. Пока же институты как социально созданные механизмы существуют, они обладают каузальной силой, что может служить самым общим объяснением социальной реальности.

Если попытаться сжато реконструировать основной теоретический ход Дж. Сёрла при разработке «онтологии социального и институционального», то его можно представить в следующем виде. Существование социальной институциональной реальности связано с тремя факторами – коллективной интенциональностью, наделением чего-либо какой-то функцией и конституирующими правилами. Соответственно, факторами, выраженными этими понятиями, возможно, по мнению Дж. Сёрла, объяснить «всякую институциональную реальность».

Концепция Сёрла давно находится в фокусе дискуссии об онтологическом статусе «социальных сущностей». Определились и сторонники, и критики социально-онтологической теории Сёрла. Аргументы и тех, и других Сёрл постарался учесть в своей последней книге, на которую мы главным образом и ориентировались при реконструкции этой концепции.

Вместе с тем целый ряд вопросов остаются по-прежнему без ответа. Попытаемся сформулировать подобные вопросы. Первый вопрос касается редукционистской позиции Сёрла, связанной с его общей онтолого-метафизической концепцией. Редукционистская позиция Сёрла состоит в том, что при определении онтологического статуса социальных сущностей он говорит о *физических* сущностях, которые *мы* наделяем особой социальной природой.

Подобная редукционистская позиция Сёрла, естественно, должна вызывать критические возражения со стороны тех, кто стремится отстаивать особую *социальную* природу социальных объектов, соответственно, их особый онтологический разряд, не

редуцируемый к какому-либо другому разряду сущих, даже разряду материальных физических сущностей.

Позиция Сёрла, с одной стороны, сильно преувеличивает потенциал человеческого субъекта, коллективной интенциональности, потенциал человеческих конвенций и языка, с другой стороны, – ничего не говорит о той роли, которую играет мир в формировании конвенций, соответственно, в созидании социальных объектов.

При подходе Сёрла особое значение приобретает вопрос о содержании конвенций, о содержании тех постулируемых договоров, результатом которых являются конвенции.

Вообще социальная онтология, по Сёрлу, не в состоянии объяснить многие сегменты и содержания социального мира. Ограничимся указанием на то обстоятельство, что социальные институты нельзя свести ни к физическим объектам, будто бы приобретающим свои свойства посредством коллективной интенциональности, ни тем более к самим по себе речевым актам, выражающим коллективную интенциональность. Упомянем также факторы и механизмы социальной жизни, традиционно характеризующиеся как «невидимые».

Подчеркнем еще раз, что концепция Сёрла и порождаемые ею дискуссии обладают первостепенным значением в разработке философской социальной онтологии в настоящее время.

* * *

Социально-онтологическая проблематика в философии предстает не только как проблематика возникновения и конституирования, но и как проблематика фундаментального строения и функционирования социальной реальности. В настоящее время рассмотрение этой проблематики осуществляется чаще всего через полагание в качестве базисных структурных элементов институциональных структур и агентности человека, т.е. его способности к социальному действию, а также через определение отношений между такими базисными элементами. Анализ отношений между социальными структурами и социальной агентностью, индивидуальной и коллективной, осуществляемый на весьма абстрактном уровне, есть важнейший элемент онтологического анализа социальной реальности. Неслучайно, в частности, что, как мы видели, именно интенциональность, индивидуальная и коллективная, находится в фокусе внимания при разработке социально-онтологической проблематики.

В социально-онтологической перспективе в центре внимания неизбежно должен находиться человек как создатель и ключевое функциональное звено социальной реальности как таковой.

Двустороннее отношение между социальным действием и социальной структурой – это всегда процессуальное отношение, означающее динамичное и взаимообуславливающее взаимодействие сторон отношения.

Разработка проблематики отношений между институциональными структурами и агентностью в философии являет определенную специфику по отношению к социально-научному, прежде всего теоретико-социологическому подходу к этой проблематике. Если говорить очень коротко, специфика эта связана с более дифференцированным, философски артикулированным вниманием к *субъектности*.

В истории философии представлен (в частности, в традиции философии истории) весьма широкий спектр концептуализаций отношения социального агента с социально-историческими структурами. Плюсами этого спектра можно считать утверждение о свободной конститутивно-созидательной функции по отношению к социально-историческим структурам, с одной стороны, и утверждение о полном подчинении им – с другой. И в современной философии воспроизводятся основные позиции указанного спектра. Конечно, они представлены новыми концептуализациями.

В настоящее время при рассмотрении агентности агентность как способность просто поддерживать и воспроизводить институциональные структуры как основу социального порядка не находится в центре внимания. В конце концов весь исторический опыт человечества так или иначе свидетельствует о такой способности. В новейшей философской литературе обсуждаются в основном вопросы о способности или неспособности человека к свободному самоопределению в своем социальном действии и существовании. В таком своем качестве, в своей волевой и целеполагающей природе агентность противопоставляется социально-теоретическим позициям, которые утверждают примат факторов, принципиальным образом ограничивающих или детерминирующих человеческое действие.

Таким образом, речь идет прежде всего о социальной агентности как способности человека создавать и изменять социальный порядок, в том числе базовые институциональные структуры. Индивид как субъект социального действия предстает как созидатель социального порядка, а в философии истории – и как созидатель истории.

Такая теоретическая позиция может получать полноту и завершенность, если агентность человека понимается как потенциал человека конституировать свою социально-историческую жизнь *сознательно проектируемым и направляемым образом*. Агентность становится субъектностью в полном смысле, социальное действие приобретает характер сознательной социальной субъектности. Такая субъектность может и должна получать коллективное проявление, становясь интересубъективностью соответствующего порядка. Представленную здесь позицию можно считать последовательной субъектной формой социальной агентности.

В целом такая идея социального субъекта предполагает социальную зрелость индивидов; их свободную самореализацию, а также формирование разумных общественных отношений и как продукта действующих зрелым образом людей, и как предпосылки осуществления собственного права и воли человека.

Субъект как ответственный агент предстает как наделенный определенной устойчивой самопреемственностью, принимающий взвешенные и обдуманые решения. Эти решения должны быть ориентиром и целью действий, а сами действия в своей совокупности должны служить реализации определенного проекта, задающего смысл практической жизни. В идеале жизненный проект призван стать средством реализации определенной идеи. Речь идет об идее как организующем принципе, источнике энергии и мобилизации, ключе к интерпретации жизни и социальных отношений, видении мира, организации знания и жизненной практики. В общем это руководство, позволяющее ориентироваться в реальности и формировать ее.

Отметим следующее. Концептуализируемая подобным образом социальная агентность, социальная субъектность еще только должна получить реальное воплощение. Первым условием созидания желательной социальной реальности должно, прежде всего, стать оформление интересубъективного процесса, в котором индивидуальная субъектная агентность будет постоянно трансформироваться в коллективную агентность, в коллективную инстанцию конституирования желательной социальной реальности. Далее, для того чтобы социальная реальность стала благом, годным к использованию социальным миром, способствовала выживанию и благосостоянию, требуются свершения, направленные на практическое изменение – техническое и морально-политическое. Благой мир должен быть еще создан посредством субъектных, точнее, интересубъективных усилий всего общества. Так возникает представле-

ние об обществе, конституирующем и созидаемом себя. А для реализации субъектно-интерсубъективного проекта лучшего, более человеческого общества требуется объемная социальная теория, способная указать объективные условия процессуального самопождения общества.

В современной философии и социальной теории к такой «субъектной» модели социальной агентности наиболее близка социально-философская концепция Юргена Хабермаса. В соответствии с этой концепцией человеческий род как современное самоконституирующееся мировое общество рассматривает свои исторические предпосылки как материал, которым можно распоряжаться. Оно при этом зависимо только от внешней природы и определяется природой человеческих потребностей, «организмом трудящегося человека».

Проблематика исторического действия индивидуального исторического субъекта в современной социально-философской мысли чаще всего моделируется в соотнесении с практической и теоретической ситуацией, которая характеризуется как «модерн». Соответственно, эту проблематику применительно к современной теоретической ситуации можно определить как «модерн и субъект».

Оформление «идеи субъекта» как субъекта социального действия было нерасторжимо связано с общим историческим процессом становления и утверждения модерна. Это нашло свое отражение в теоретической мысли эпохи модерна, в том числе в философии и социологии. Сама мысль модерна есть в той или иной форме размышление о социальном субъекте и субъективности.

В современных разработках, концентрирующихся на проблематике модерна, на передний план выходит индивидуальное социальное действие, а не действие человечества как родового субъекта. Индивид предстает как «субъект», и анализ фокусируется – в интересующей нас перспективе – на выявлении потенциала социальной субъектности.

Понятно, что современные исследования «модерна», «радикального модерна», «постмодерна» сосредоточиваются в первую очередь на современной социальной ситуации, а соотнесение с прошлым выполняет в основном инструментальную функцию по отношению к главному объекту исследования – современности.

В этих концепциях, с одной стороны, теоретически фиксируются реальные условия существования субъекта эпохи модерна, а с другой – субъект эпохи модерна предстает как лишь отчасти реализованная возможность, как возможность, которая еще подлжет полной реализации.

Попытаемся резюмировать общее содержание различных современных концептуализаций «субъекта модерна». Такие концептуализации могут быть ориентированы как на позитивную характеристику и осмысление субъекта модерна, так и на его критику и даже отрицание его социально-исторической действительности.

Обобщенная современная идеальная концептуализация «субъекта модерна» представляет индивида как наделенное уникальной идентичностью «я», неповторимое, уникальное существо, базисной целью которого является самореализация. Индивид способен быть сознательным субъектом социального и культурного процесса. Такой субъект руководствуется прежде всего разумом, именно разум является стержнем субъектной и субъективной самореализации. Создание условий для самореализации такого индивидуально-автономного субъекта предстает как основная цель исторического и культурного процесса. Задача и смысл социальных институтов видятся в том, чтобы обеспечить условия такой самореализации для всех и каждого.

Главное заключается в следующем. Признание «субъекта модерна», какие бы формы такое признание ни принимало, означает признание социальной агентности как субъектности означает признание возможности контроля над социальным процессом.

Как бы ни представляли себе так называемый постмодерн в будущем, он будет восприниматься как эпоха, которая считала возможным расстаться с понятием субъекта в его традиционалистском или модерновом формате.

Традиционные философские воззрения на субъекта и субъективность подверглись критическому осмыслению в рамках структурализма, постструктурализма и постмодернизма. Субъект как рациональное, определяющее и контролирующее свою историческую ситуацию, вообще ситуацию своего существования существо – вот та теоретическая и идеолого-мировоззренческая модель, которая была провозглашена несостоятельной.

В перспективе постструктуралистов и постмодернистов субъект представляет собой фрагментированное существо, лишенное четко определяемой и устойчивой идентичности. Субъект – это процесс определенного рода, причем процесс в постоянном состоянии растворения, а не пребывающее во времени и сохраняющее свою уникальную определенность «я».

Постмодернизм рассматривает структуру «я» как нечто размытое и расчлененное, фрагментированное, с одной стороны,

опытом, а с другой – беспомощностью, которую индивиды испытывают перед лицом глобализирующих тенденций социальной и культурной жизни. Ежедневная жизнь формируется как результат вторжения символических систем, массовой культуры, конституирующих мир в моделях и символах, которые делают его абсолютно искусственным. Уже никто не апеллирует к «реальному» объекту, поскольку не проводится различия между представлениями об объектах и самими объектами, в мире доминируют искусственные модели. Отношение с миром трансформируется фундаментальным образом, и именно потеря связи с реальным миром вызывает ощущение «пустоты» и «бесмысленности» жизни.

Соответствующая позиция обозначается и как «постгуманизм». Эта позиция является, по существу, определенным моментом постмодернистских воззрений, поскольку предполагается, что нынешняя эпоха – это и постгуманистическая эпоха. Постгуманизм направлен в основном против «проекта Просвещения», если он рассматривается как потерпевший неудачу, а также против модернистского представления о субъекте, поскольку гуманизм представляет собой важнейший составной момент модерны.

Реконструированные философские социально-онтологические модели агентности и субъектности в нынешних условиях целесообразно расширить за счет обращения к теме, в огромной степени новой для философской рефлексии, в том числе для философской социальной онтологии, – возможности изменять с помощью новейших научно-технологических средств саму биологическую природу человека, со всеми вытекающими отсюда социальными последствиями. Если говорить коротко, речь идет об осмыслении характера и перспектив человеческого существования, которое не будет однозначно определяться биологической природой человека, обусловленной предшествующим эволюционным процессом, – осмыслении перспектив «постэволюционного существования». Все это неизбежно затрагивает существенные моменты не только философско-антропологической проблематики, но и проблематики социальной онтологии, позволяет поставить целый ряд вопросов, постановка которых была бы немислима в другие эпохи. Возможно и желательно ли оставаться в рамках традиционных способов понимания понятия *человек*? Возможно, целесообразно пересмотреть это понятие, унаследованное от либерального гуманизма, с тем чтобы создать новые формы этого понятия? Во что мы превращаемся? Кем и чем мы в действительности-

сти хотим быть? Какое общество желательно смоделировать, учитывая новые неслыханные возможности науки?

Практически все подходы философской социальной онтологии, как традиционные, так и новейшие, исходят из наличия такой биологической структуры, как «человек». Эта структура допускает огромную вариативность, эволюционную изменчивость, однако остается устойчивой и во многих отношениях неизменной. Иными словами, человек как биологическое существо понимается как некая неснимаемая, говоря философским языком, «абсолютная» данность. Человек являет неслыханную пластичность в своем социальном и культурном творчестве, но создается все это многообразие на основе и в рамках определенной биологической структуры.

В современных концепциях «посторганического человека» социальная онтология предстает в увязке с демонстрацией способности человека посредством современной «технонауки» преобразовать и такое фундаментальное условие устройства социального бытия, как собственная органическая природа. Возможное «посторганическое», «постэволюционное» существование может восприниматься и как совершенно определенное свидетельство социально-трансформационного потенциала человека. Это есть также ответ на ряд важнейших вопросов социальной онтологии.

Итак, мы реконструировали различные философские способы понимания и концептуализации социальной агентности. Они простираются от молчаливого, как бы самоочевидного признания способности человека поддерживать и воспроизводить существование базисных социальных институтов, социального порядка до признания полноценной социальной субъектности как потенциальной способности проектировать и созидать желательный благой социальный мир.

При этом в современной социальной онтологии не тематизируются какие-либо всеобщие принципы социально-конструктивной деятельности человека, укорененные в его природе или в каких-то внеположных человеку реальностях. Разумеется, предполагаются определенные ограничивающие эту деятельность моменты природно-физического и природно-биологического свойства. Однако главным фактором, ограничивающим и направляющим социально-созидательную деятельность, предстает сама эта деятельность, точнее, ее уже реализованные содержания.

Вообще мы вправе заключить, что при разработке социальной онтологии и в философии, и в социальных науках в настоящее время очевидно преобладает стремление к концептуализации со-

циальной реальности как открытого, не predetermined динамического процесса. Конечно, речь идет именно о социальной онтологии, т.е. каких-то «последних», «базисных» свойствах социальной реальности.

С таким выводом относительно характера разработки социальной онтологии сочетается и другой вывод общего плана. Современные социально-онтологические концепции делают акцент на социально-созидательном потенциале человека. Это касается и генезиса социальной реальности, и вычленения базисных компонентов этой реальности, и указания на источники социальных трансформаций.

4.3. Социальная онтология в современной теоретической социологии

Социальная онтология, разумеется, разрабатывается в той или иной форме и в рамках социально-научного познания. В этом плане ведущую роль играет теоретическая социология.

И в социологии важнейшим признаком социально-онтологической концептуализации является ее универсальная применимость практически ко всем тем социальным коллективным образованиям, которые можно квалифицировать как «общества» (в широком смысле). Это достигается за счет как предельно возможного охвата социально-исторического материала, так и предельно высокого уровня теоретического обобщения. Еще одним средством достижения подобной цели является соотнесение с широким спектром наличных социологических теорий, где в том или ином формате ставятся социально-онтологические задачи.

При рассмотрении социальной онтологии, разрабатываемой в социологической теории, общим ориентиром будет служить тот набор проблем, который был определен как основной для социальной онтологии в ее философских разновидностях. Это проблемы оформления и существования социальной реальности как компонента единой реальности, а также проблемы становления базисных структурных элементов социальной реальности как таковой и характера их взаимоотношений.

В настоящее время социальная онтология осуществляется главным образом в нескольких типах социологической теории.

Прежде всего это «теории общества». Как известно, можно разделить общие теории конкретных типов или форм обществ¹. Общие теории общества (называемые иногда «формальными») стремятся указать общие свойства обществ как таковых, безотносительно к их конкретной исторической специфике. Таким теориям присуща тенденция установить базисные факторы социогенеза, фундаментальные структуры социального устройства как такового, указать самые общие факторы социальной динамики и изменения. Как видим, речь идет фактически о главных задачах философского и социально-научного онтологического познания, как они были определены выше.

Притязание британского социолога Майкла Манна на создание универсальной социологической теории базируется на очень широком историческом материале.

Осуществленное М. Манном исследование предыстории человечества, перехода к цивилизации, истории ранних цивилизаций, исторического пути западной цивилизации представляет собой один из крупнейших исследовательских проектов в области исторической социологии, современной социологической теории вообще.

С точки зрения разработки социальной онтологии значимым содержанием концепции М. Манна следует считать и критическое размежевание с системной, или унитарной, концепцией общества, которую он квалифицирует как «социологическую ортодоксию».

М. Манн намеревается руководствоваться «особым общим подходом» к анализу обществ, расходящимся с теми «моделями общества», которые господствуют в социологии и историографии.

В общем, термин «общество» чаще всего применяется для обозначения всякой стабильной человеческой группы и в этом плане не отличается от таких выражений, как «социальная группа» или «ассоциация». Сам М. Манн также намеревается использовать термин «общество» в таком значении. Однако в более строгом или более амбициозном смысле «общество» применяется к стабильной социальной группе, понимаемой как унитарная социальная система. В таком смысле использовали этот термин О. Конт, Г. Спенсер,

¹ Отличным образцом разработки теорий общества является работа: Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества. – М.: Логос, 2004.

К. Маркс, Э. Дюркгейм, антропологи-классики. Только М. Вебер относился настороженно к такому подходу, и лишь Т. Парсонс вступил с ним в открытый спор. Определение Парсонса – «общество – это определенный тип социальной системы во всяком универсуме социальных систем, который достигает наивысшей степени самодостаточности как система по отношению к своей среде» – приемлется М. Манном, но при этом отвергается чрезмерное употребление слова «система». В итоге он предлагает свое определение: «Общество – это сеть социальной интеракции, на границах которой существует определенного уровня интеракционный зазор между нею и ее средой» (44, с. 13). Общество представляет собой известное единство со своими пределами, оно воплощает относительно плотную и стабильную интеграцию. Это означает, что такая интеракция является внутренне структурированной, если сопоставлять ее с какой-либо интеракцией, пересекающей ее пределы.

«Особый общий подход» М. Манна фактически соотносится с основополагающими проблемами социальной онтологии. М. Манн не обращается специально к проблеме социогенеза, поскольку его социологическая теория размещает социальную реальность в природной, как фундаментальном контексте человеческого существования, а также исходит из фактичности социально-коллективной жизни человека.

В социально-онтологическом плане главное в теории М. Манна состоит в концептуализации социальной власти как фундаментального элемента социально-исторической жизни человека, а «источников социальной власти» – как фундаментальных компонентов социального мира. Вновь отметим, что теория М. Манна постоянно критически соотносится с «социологической ортодоксией».

Подход М. Манна можно, по его собственным словам, резюмировать в двух утверждениях. Первое утверждение гласит: «Общества конституируются множеством накладывающихся друг на друга и пересекающихся социопространственных сетей власти» (44, с. 1). Смысл данного утверждения раскрывается прежде всего через указание на то, чем общества не являются. Общества не являются чем-то унитарным. Общества не представляют собой социальные системы (закрытые или открытые). Невозможно найти какое-либо общество, полностью ограниченное в географическом или социальном пространстве. Поскольку нет системы, нет тотальности, то не может быть «подсистем», «измерений» или «уровней» у такой тотальности. Так как нет целого, то социальные отношения нельзя свести «в конечном счете» к какому-то систем-

ному свойству этого целого – будь то «способ материального производства», «культурная» или «нормативная система». В силу того что нет отграниченной тотальности, нет смысла делить изменения или конфликты на «эндогенные» и «экзогенные» разновидности. Не существует социальной системы, и потому нет внутренне присущего ей «эволюционного» процесса.

Второе утверждение вытекает из первого. Самым лучшим общим объяснением обществ, их структуры и истории будет объяснение в терминах взаимоотношений «четырёх источников социальной власти – идеологических, экономических, военных и политических отношений». Эти отношения представляют собой: 1) накладывающиеся друг на друга сети социальной интеракции, а не измерения, уровни или факторы какой-то единой социальной тотальности; 2) организации, институциональные средства достижения определенных человеческих целей.

Преследуя свои цели, люди вступают в отношения кооперативной коллективной власти. При реализации коллективных целей возникают социальная организация и разделение труда. Они несут в себе тенденцию к распределительной власти, что вытекает из функций надзора и координации. Те, кто занимает позиции наверху, в состоянии осуществлять контроль при условии, что функции контроля институционализированы в законах и нормах соответствующей социальной группы.

Как считает М. Манн, в самом общем виде власть – это способность преследовать и достигать тех или иных целей посредством овладения окружающей средой. Социальная власть обладает еще двумя специфическими характеристиками. Во-первых, она представляет собой осуществление господства одних людей над другими людьми. Речь идет о «распределительном» аспекте власти, способности одних навязать свою волю другим. Во-вторых, социальная власть может быть «коллективной». Коллективный аспект социальной власти заключается в кооперативном объединенном усилении мощи одних людей для господства над какими-то другими людьми или господства над природой. В большинстве социальных отношений одновременно действуют и переплетаются оба аспекта власти – «распределительный и коллективный, эксплуататорский и функциональный». Отношение между двумя этими аспектами социальной власти носит диалектический характер.

Четыре источника социальной власти связаны с различными организационными средствами осуществления социального контроля. В разные времена и в разных обстоятельствах тот или иной

источник превосходил другие по своим организационным возможностям, и форма организации этого источника социальной власти определяла форму соответствующего общества в целом.

Отношения между четырьмя указанными источниками социальной власти не являются сугубо внешними, поскольку они не отделены жестко и четко друг от друга. В то же время многие «сети практики», интеракционные сети располагаются как бы в промежутках основных четырех источников социальной власти и не вписываются полностью в наличные «господствующие конфигурации» социальной жизни. Кроме того, в эти господствующие конфигурации не полностью интегрированы в институциональном отношении и некоторые, причем весьма важные, моменты и указанных четырех источников. «Эти два ресурса интеракции “в промежутках” и ведут в конечном счете к появлению эмерджентной властной сети, центрирующейся на одном или более четырех основных источников социальной власти, а также приводят к реорганизации социальной жизни и новой господствующей ее конфигурации. Таким образом продолжается исторический процесс» (44, с. 30).

Если обратиться к социально-онтологической проблематике взаимодействия институциональных структур и человеческой агентности, то правомерно утверждать, что эта проблематика фактически отсутствует в концепции М. Манна. Его позицию можно представить следующим образом. Данная позиция, как и прочие, формулируется через противопоставление «социологической ортодоксии».

Как полагает М. Манн, человечество не подразделяется на ограниченные тотальные образования. Несуществующая тотальность не может быть социальной структурой, которая «как целое» ограничивает социальное действие. И вообще бесполезно членение на «социальное действие» и «социальную структуру».

* * *

Социально-онтологические задачи решаются и в теориях социальной эволюции. Эти теории представлены в различных социальных науках и весьма разнообразны. Как известно, с 1970-х годов идет речь о «возвращении» парадигмы социального эволюционизма, о «неоэволюционизме». В данной работе нас интересует только социологический эволюционизм, причем только в социально-онтологическом аспекте.

В социально-онтологической перспективе в фокусе внимания, в соответствии с принятым здесь подходом, должны нахо-

даться базисные условия социогенеза в соотношении с природной, природно-биологической реальностью, их реализация в механизмах структурирования и изменения социальной реальности.

На наш взгляд, в этом плане особый интерес вызывает концепция Уолтера Рансимана (56, 57). Прежде всего, несомненным достоинством концепции У. Рансимана можно считать стремление развернуто вписать социально-культурную эволюцию в контекст природной эволюции.

История восходит к возникновению органической материи из базовых химических ингредиентов вселенной (на Земле) и движется к человеческой ментальности и ее способности создавать и программировать компьютерные системы, которые сами обладают «ментальными» способностями.

Во всех аспектах своих социальных отношений мы представляем собой результат непрерывного взаимодействия между наследственностью и средой. Из нашего общего наследия, восходящего к тысячелетиям плейстоцена, продолжают эволюционировать новые и различные образцы социального поведения, следующие друг за другом так, что их недетерминированное чередование нельзя предсказать.

Для того чтобы реализовывалось, по словам Ч. Дарвина, «происхождение с модификациями», должны быть выполнены два независимых условия. Первое заключается в том, что базовые ингредиенты изучаемого объекта должны быть способны быть репликаторами, т.е. воспроизводить себя, причем воспроизводить с небольшими, но значимыми различиями, которые принято называть мутациями. Второе условие – эти изменения, мутации должны обладать свойством иметь возможность влиять на шансы своего воспроизводства, что, разумеется, означает возможность дальнейших мутаций. У. Рансиман решительно подчеркивает, что все это совсем не означает «выживание наиболее приспособленных» в том смысле, что свидетельством приспособленности является выживание, а выживание – свидетельством приспособленности.

История человеческого социального поведения неизбежно носит «эволюционный» характер в том смысле, что все его формы появлялись из предыдущих, но, следует подчеркнуть, не в том смысле, что изменение от одной формы к другой – это изменение в направлении какого-то окончательного состояния вещей, которое можно определить заранее. Подобное представление, распространенное в XIX в., дискредитирует идею в настоящее время.

Наши мысли нельзя напрямую объяснить в терминах физики, даже несмотря на то что наши ментальности не состоят из чего-либо, кроме исключительно сложной молекулярной механики. И наши институты нельзя объяснить напрямую в терминах биологии, даже несмотря на то что социальное поведение – это только то, что делают индивидуальные организмы, наделенные ментальностью и взаимодействующие друг с другом.

Поскольку все новые формы человеческого социального поведения появились тем или иным способом из прежних, то процесс, посредством которого осуществилось появление какой-то новой формы, по определению представляет собой процесс отбора. Для социолога история – это не одна вещь за другой, это какая-то вещь *вместо* другой. Это сразу же ставит вопрос о том, что же отбирается продолжающимся процессом отбора на каждом уровне.

На биологическом уровне это гены. На культурном уровне, когда инстинкт дополняется имитацией и научением, объектами отбора становятся единства или пучки единств информации и наставлений относительно поведения, которые передаются от ментальности к ментальности. Одни используют для обозначения «мем», другие предпочитают термин «свойство», что позволяет соотноситься с репликацией не только единиц информации, но и целых «комплексов репрезентации», таких как произведения искусства, научные теории, системы мифа и ритуала и т.п. Главное в том, что для объяснения культурной эволюции – т.е. изменений в образцах приобретенного социального поведения – следует обладать гипотезой относительно характеристик среды, которые помогли мутирующим «мемам» (или свойствам, или пучкам наставлений) распространиться и воспроизвестись.

На социальном уровне объектами отбора являются единицы взаимного действия, объектами социального отбора являются и могут быть только практики, определяющие роли. Как организмы мы представляем собой машины для воспроизведения генов в наших телах, а как организмы с ментальностью, выполняющие определенные роли, мы представляем собой машины для воспроизводства тех практик, которые определяют эти роли, а также определяют группы, сообщества, институты и общества, конституируемые ролями, – так можно резюмировать характеристику социального процесса, предлагаемую У. Рансиманом.

Обращаясь к вопросу о значении для научного изучения социального поведения того факта, что это поведение по большей части есть дело целеполагания и целей, а также сознательных ре-

шений для достижения этих целей, У. Рансиман утверждает следующее. Понятия социального отбора и давления среды не вступают в противоречие с понятиями индивидуального решения и рационального выбора.

Напротив, есть все основания полагать, что человеческая ментальность запрограммирована посредством естественного отбора на калькуляцию соотношения затрат и приобретений при том или другом способе действия. Однако, хотя наше и навязанное, и приобретенное поведение есть дело выбора, это не объясняет ни причину выбора, ни его последствия. Вопрос: «Какая осознанная цель преследовалась, когда вводилась данная мутация в социальном поведении?» – вполне совместим с вопросом: «Каким образом данная мутация повлияла на последующую эволюцию того общества, в котором это произошло?». Правда, на этот последний вопрос еще надо дать ответ, признает У. Рансиман.

Эволюция, естественная, культурная или социальная, не есть продвижение к какому-то предопределенному окончательному состоянию. Она есть всего лишь движение от того, что представляет собой в какой-то момент более или менее стабильное равновесие. Соответственно, социология не в состоянии предсказать будущее институтов и обществ.

Как видим, У. Рансиман в своей социологической концепции фактически предложил определенные ответы на основные социально-онтологические вопросы.

Теоретически эксплицирован континуум между природно-биологической и социально-культурной эволюцией. Это позволяет указать на базисные факторы структурирования социальной реальности, причем на уровне универсального обобщения. У. Рансиман дает ответ и на столь непростой для социального эволюционизма вопрос об отношениях между институциональными структурами и человеческой агентностью. Этот ответ заключается в отказе от эволюционистского детерминизма в понимании социального действия.

* * *

Теории, в фокусе внимания которых находятся проблемы взаимодействия социальных структур и человеческой агентности, причем притягающие на высокий уровень теоретического рассмотрения, естественно, представляют значительный интерес в социально-онтологическом плане.

Некоторые социологи считают, что вся история социологии – это история постоянного столкновения двух фундаментально противоположных подходов к исследованию социальной реальности. Один из них представляет собой построение социологической теории как «социологии социального действия», другой – как «социологии социальной системы». «Социология социальной системы» постигает человека как существо, открытое миру, способное, в отличие от животного, к многообразным способам поведения. Поэтому человек нуждается в институциональном контроле, для того чтобы своими действиями он не нарушал социальный порядок и не разрушал общество. «Социология социального действия» воспринимает открытость человека миру как его достоинство, дающее широкие возможности действия и оформления мира, а не как недостаток.

При этом очевидно, что «социологию социальной системы» и «социологию социального действия» целесообразно рассматривать и использовать не как конкурирующие, а как дополняющие друг друга подходы к изучению социальной реальности. Адекватное социологическое понимание возможно только при комбинированном использовании обоих указанных подходов. Более того, следует говорить о необходимости такого взаимодействия.

Действительно, многие разновидности современной теоретической социологии ориентированы на концептуализацию двустороннего характера социальной реальности, в которой человек предстает и как создатель, и как создание этой реальности. Люди конструируют ее своими действиями и в то же время испытывают те ограничения, порой весьма суровые и жесткие, которые она налагает на их жизнь.

Двустороннее отношение между социальным действием и социальной структурой – это всегда процессуальное отношение, означающее динамичное и взаимообуславливающее взаимодействие сторон отношения. Такой преобладающий в современной социологии подход к проблематике социальной агентности, соответственно к проблематике отношений между социальным действием и социальными институциональными структурами, представлен в различных формах. Достаточно упомянуть теорию коммуникативного действия Ю. Хабермаса (31, 32), теорию структуризации Э. Гидденса, позицию П. Бурдьё и других представителей современной европейской социологии.

В американской социологии последних десятилетий проблематика отношений между социальными структурами и агентностью

в основном носит форму «дискуссии микро – макро». В этой дискуссии заметное место занимает структурно-функционалистская парадигма, с которой так или иначе соотносятся и приверженцы других теоретических позиций.

В связи с этим обратимся к работе американского социолога Джеффри Александра и немецкого социолога Бернгарда Гизена, которая представляет собой обширную вводную статью к сборнику, посвященному указанной дискуссии.

Это дискуссия, которая «предстала как ключевой момент современной социологической теории... проблема микро – макро выходит за рамки границ парадигм и поэтому способствует сотрудничеству различных теоретических традиций, а также интеграции дисциплины» (15, с. 1).

Прежде всего, Дж. Александер и Б. Гизен отмечают, что «дихотомию микро – макро» не следует отождествлять с какими-либо конкретными дихотомиями, такими как «индивид против общества» или «действие против порядка». Данную дихотомию следует рассматривать как «аналитическое различие». Кроме того, Дж. Александер и Б. Гизен подчеркивают, что проблема должна рассматриваться как отчетливо социологическая, а не как философская или политическая.

Дихотомия микро – макро восходит к политической сфере, восходит к спору об отношениях между конституциями и божественными правами королей, а также к спорам о том, должна ли нация служить первичной основой политической лояльности по отношению к сообществам, образуемым индивидами.

В конце XIX – начале XX в., отмечают Дж. Александер и Б. Гизен, философские дихотомии стали воспроизводиться в основополагающих утверждениях социологической теории как более эмпирической форме дискурса. Какой бы общей и абстрактной ни была социология, она стремится, в отличие от философии, быть эмпирической наукой. В социологической теории неэмпирические устремления становятся лишь имплицитными компонентами, становятся «предпосылками» социологического рассуждения.

Рассмотрение того, как философские дебаты относительно индивида и общества транслировались в классическую социологию, резюмируют Дж. Александер и Б. Гизен, указывает на то, что с самого начала социологическая мысль предлагала ориентацию на более синтетическую, менее антагонистическую концептуализацию отношений между индивидом и обществом. С одной стороны, это было связано с вниманием к «обществу» в плане отношений между

индивидуальным и коллективным поведением. С другой стороны, отчетливая эмпиристская ориентация новой дисциплины принуждала даже макротеоретиков К. Маркса и Э. Дюркгейма стремиться увязывать коллективные силы с наблюдаемыми действующими индивидами. Приверженность социологов коллективным или групповым силам не означала отрицания существования действующих индивидов в онтологическом смысле. Индивидуальный микропроцесс играет решающую роль в поддержании макропорядка.

Анализ проблематики отношений между агентностью и социальными институтами, анализ отношений микро – макро в работе Дж. Александера и Б. Гизена принимает форму разработки типологии указанных отношений.

В вопросе об отношении микро – макро можно выделить по меньшей мере пять основных позиций: 1) рациональные способные полагать цели индивиды создают общество; 2) индивиды, опирающиеся на интерпретацию, создают общество посредством контингентных актов свободы; 3) социализированные индивиды как коллективная сила вос-создают общество посредством контингентных актов свободы; 4) социализированные индивиды воспроизводят общество, транслируя существующий социальный порядок в микросферу; 5) рациональные целеполагающие индивиды подчиняются обществу, поскольку принуждаются к этому внешним социальным контролем.

Представим предложенную типологию в развернутом виде. Можно занять коллективистскую позицию, в соответствии с которой отрицается первостепенная ответственность индивидов и, соответственно, отрицается первостепенная важность фокусирования на микро.

Коллективистская позиция в отношении порядка, опирающаяся на объективистский подход к действию, отрицает какое-либо эмпирическое значение субъективных восприятий порядка. Она ведет борьбу против фокусирования на микро- или индивидуальном уровне. Это выбор 5.

Коллективистская теория, опирающаяся на интерпретативный подход, напротив, наделяет центральным значением субъективное восприятие, но вместе с тем утверждает, что содержание такого восприятия располагается за пределами контингентности индивидуальных актов. Личности и интеракция воспринимаются как главная «конвейерная линия» коллективных фактов. Если индивидуальная субъективность понимается как простое воспроизведение, то перед нами выбор 4. Если же субъективная коллективистская теория наделяет микроуровень аналитической автономией, т.е. признает, что

социализированный индивид осуществляет воссоздание в процессе воспроизводства, то мы имеем дело с выбором 3.

Для теоретических позиций, делающих упор на полной контингентности социального действия, даже «аналитическая автономия» недостаточна. Микро отождествляется с индивидом, а он рассматривается как первичный источник социального порядка. Вместе с тем индивидуалистские концептуализации социального порядка, точно так же как коллективистские, связаны с различными способами понимания действия.

Индивидуалистские теории могут делать упор на рациональном и объективном характере действия, а микроанализ – сосредотачиваться на изучении таких эмпирических феноменов, как затраты, вложения со стороны индивида, на его возможностях (это выбор 1). Если же, напротив, исследование исходит из субъективности индивида, то внимание будет смещаться на процессы интерпретации, на некоторую произвольность таких процессов (это выбор 2).

В работе Дж. Александера и Б. Гизена представлен и типологически упорядочен очень широкий спектр позиций в сфере социологического исследования отношений между агентностью и структурами, соответственно, между микроуровнем и макроуровнем социологического анализа. Типология, предложенная Дж. Александром и Б. Гизеном, отражает, говоря их собственными словами, «мультипарадигмальные дебаты». Добавим, что речь идет о дебатах, длящихся не одно десятилетие.

Ценность этой типологии обусловлена не только учетом «мультипарадигмальных» воззрений и тем, что она фактически подводит определенные исторически итоги в одной из важнейших областей социологической теории. Главное достоинство рассмотренной типологии видится в том, что здесь четко представлены позиции, в которых «вопрос о действии отделен от вопроса о порядке» (15, с. 14). Это позволяет четко понимать исходные позиции и движущие мотивы настойчивых и многообразных поисков связи и синтеза в концептуализациях отношений между агентностью и структурами, между микроуровнем и макроуровнем социологического анализа.

При представлении типологии отношений микро – макро мы руководствовались социально-онтологическим интересом, поскольку есть веские основания считать эту типологию и социально-онтологической концептуализацией. Ведь рассматриваются *нередуцируемые структурные компоненты* социальной реальности как таковой, их взаимодействие. Устойчивые образцы такого взаимодействия суть базисные формы конституирования и формирования социально-бытийной сферы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе преследовались две основные цели. Первая цель – предложить общую характеристику актуального философско-онтологического дискурса. Вторая заключается в анализе конкретных философско-онтологических концептуализаций, осуществленных и осуществляемых в настоящее время.

В главе, анализирующей разработку онтологической проблематики в новейшей аналитической философии, предпринята попытка синтетического подхода, призванного выявить общие направления исследовательской работы и определить основные результаты такой работы. Подобный подход соответствует пониманию природы философского исследования в аналитической традиции.

В то же время в главе, где рассматривается исследование онтологической проблематики в новейшей «континентальной», т.е. европейской, философии, в центре внимания оказываются индивидуальные философско-онтологические концепции. При этом не теряется из виду общность этих концепций с другими, разрабатывавшимися и разрабатываемыми в соответствующих философских направлениях.

Значительное внимание в данной работе уделено социальной онтологии. Была предпринята попытка объединить отдельные разработки и концепции в особый раздел философской онтологии. Это было сделано на основе выявления общей сквозной тематики, связанной со стремлением дать ответ на ряд общих вопросов философско-онтологического характера. Как показано в работе, эти же вопросы по существу конституируют общность онтологических усилий, предпринимаемых в новейшей теоретической социологии.

Философско-онтологические исследования и поиски остаются, как и в традиции, одним из важнейших элементов философии в настоящее время. Данная работа, как надеется автор, наглядно свидетельствует об этом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философско-религиозная антропология. – М.: Наука, 1985.
2. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989.
3. Кимелев Ю.А. Философский теизм. – М.: Наука, 1993.

4. Кимелев Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики / РАН. ИНИОН. – М., 1996.
5. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: NB, 1998.
6. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии / РАН. ИНИОН. – М., 2006.
7. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI веков / РАН. ИНИОН. – М., 2007.
8. Кимелев Ю.А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI веков / РАН. ИНИОН. – М., 2009.
9. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Философия и наука. От Анаксимандра до Коперника. – М.: Изд-во РУДН, 2009.
10. Кимелев Ю.А. Современная испанская философия / РАН. ИНИОН. – М., 2010.
11. Кимелев Ю.А. Методология социальных наук / РАН. ИНИОН. – М., 2011.
12. Кимелев Ю.А. Философия социальных наук / РАН. ИНИОН. – М., 2013.
13. Полякова Н.Л. XX век в социологических теориях общества. – М.: Логос, 2004.
14. Полякова Н.Л. Методологические основания построения теории общества в социологии конца XX – начала XXI в.: отход от «социологической ортодоксии» // Вестник Московского университета. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. – № 4. – С. 76–93.
15. Alexander J.C., Giesen B. From reduction to linkage: the long view of the micro-macro link // The micro-macro link / Ed. by Alexander J.C., Giesen B., Münch R., Smelser N.J. – Berkeley; Los Angeles: Univ. of California press, 1987. – P. 1–44.
16. Armstrong D. A world of states of affairs. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1997.
17. Armstrong D. Truth and truth-makers. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2004.
18. Aubenque P. Faut-il deconstruire lá métaphysique? – P.: Presses universitaires de France, 2009.
19. Bennett J. Events and their names. – Oxford: Oxford univ. press, 1988.
20. Bennet J. Learning from six philosophers. – Oxford: Oxford univ. press, 2001.
21. Bennet J. What events are // Metaphysics / Gale R.M. (ed.). – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 43–65.
22. Campbell K. Abstract particulars. – Oxford: Oxford univ. press, 1990.
23. Courtine J.-Fr. Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie. – P.: Librairie philosophique J. Vrin, 2005.
24. Contemporary readings in the foundations of metaphysics / Laurence St., Macdonald C. (ed.). – Oxford: Oxford univ. press, 1998.
25. Davidson D. Essays on actions and events. – Oxford: Oxford univ. press, 1980.
26. Events / Casati R., Varzi A.C. (eds.). – Aldershot: Dartmouht, 1996.
27. Fink E. Nähe und Distanz. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
28. Fink E. Sein und Mensch. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
29. Granier J. L'intelligence métaphysique. – P.: Éd. du Cerf, 1987.
30. Greisch J. Hermeneutik und Metaphysik. – München: Fink, 1993.

31. Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. – Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.
32. Habermas J. Theorie des Kommunikativen Handelns. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. – Bd. 2: Zur Kritik der funktionalischen Vernunft.
33. Haldane J.J. A Thomist metaphysics // *Metaphysics* // Gale R.M. (ed.) – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 87–110.
34. Henry M. L'essence de la manifestation. – P.: PUF, 1990.
35. Henry M. *Phänomenologie materielle*. – P.: PUF, 1990.
36. Johansson I. *Ontological investigations*. – L.; N.Y.: Routledge, 1989.
37. Kim J. Events: their metaphysics and semantics // *Philosophy and phenomenological research*. – Buffalo, 1991. – Vol. 51. – P. 641–646.
38. Knasas J.F.X. *Being. Some Twentieth-century thomists*. – N.Y.: Fordham univ. press, 2003.
39. Kobusch Th. *Die Entdeckung der Person*. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1997.
40. Künne A. *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983.
41. Kondylis P. *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
42. Lembeck K.-H. *Seinsformen. Spielarten des Ontologiebegriffs in der Phänomenologie Husserls // Metamorphose der Phänomenologie / Sepp H.R. (Hrsg.)*. – Freiburg; München: Alber, 1999. – S. 28–57.
43. Lowe G.J. *Formal ontology and the revival of metaphysics // Metaphysik heute – Probleme und Perspektiven der Ontologie / Kutz-Bachmann M., Schmidt Th.M. (Hrsg.)*. – Freiburg; München: Alber, 2007. – S. 76–93.
44. Mann M. *Societies as organized power networks*. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1986. – Vol. 1: A history of power from the beginning to A.D. 1760.
45. Marquard O. *Philosophie des Städtischen*. – Stuttgart: Reclam, 2000.
46. Meixner U. *Axiomatic formal ontology*. – Dordrecht: Kluwer, 1997.
47. Meixner U. *Einführung in die Ontologie*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
48. *Metaphysics. An Anthology / Kim J., Sosa E. (ed.)*. – Oxford: Oxford univ. press, 1999.
49. Nef Fr. *Qu'est-ce que la métaphysique?* – P.: Gallimard, 2004.
50. *The Oxford handbook of metaphysics / Loux M., Zimmemann D.W. (ed.)*. – Oxford: Oxford univ. press, 2003.
51. Possenti V. *Nichilismo e metafisica*. – Roma: Armando, 2004.
52. Rentsch Th. *Miszelle: Metaphysik des Welthorizonts // Metaphysik heute? / Oelmüller W. (Hrsg.)*. – Paderborn et al.: Schöningh, 1987. – S. 89–90.
53. Rodriz R. *Hermenéutica y ontología: cuestión de método? // Métodos del pensamiento ontológico / Ramón Rodríguez (ed.)*. – Madrid: Síntesis, 2010. – P. 235–273.
54. Rombach H. *Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch»*. – Freiburg; München: Alber, 1993.
55. Rumpel R. *Geschichte, Freiheit und Struktur*. – München: Alber, 1990.

56. Runciman W.G. A treatise on social theory. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1983. – Vol. 1: The methodology of social theory
57. Runciman W.G. The social animal. – Ann Arbor: The univ. of Michigan press, 2000.
58. Runggaldier E. Formal semantische Erneuerung der Metaphysik // Metaphysik heute. – Probleme und Perspektiven der Ontologie / Lutz-Bachmann M., Schmidt Th.M. (Hrsg.). – Freiburg; München: Alber, 2007. – S. 57–75.
59. Schaeffler R. Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. – Freiburg; München: Alber, 2008.
60. Searle J.R. Mind, language and society. – L.: Basic books, 1999.
61. Searle J.R. Making the social world. – N.Y.: Oxford univ. press, 2010.
62. Seibt J. Dinge als Prozesse // Neue Ontologie und Metaphysik / Hüntelmann R., Tegtmeier E. (Hrsg.). – Sankt Augustin: Academia, 2000. – S. 11–42.
63. Serrano de Haro A. Fenomenología y ontología // Métodos del pensamiento ontológico / Rodriguez R. (ed.). – Madrid: Síntesis, 2009. – P. 199–234.
64. Severino E. Essenza del nichilismo. – Milano: Adelphi, 1982.
65. Severino E. Le tendenza fondamentale del nostro tempo. – Milano: Adelphi, 1988.
66. Tegtmeier E. Grundzüge eine kategorialen Ontologie. – Freiburg; München: Alber, 1992.
67. Tegtmeier E. Sachverhalte und Universalien // Neue Ontologie und Metaphysik / Hüntelmann R., Tegtmeier E. (Hrsg.). – Sankt Augustin: Academia, 2000. – S. 131–144.
68. Trettin K. Ontologie individueller Qualitäten // Neue Ontologie und Metaphysik / Hüntelmann R., Tegtmeier E. (Hrsg.). – Sankt Augustin: Academia, 2000. – S. 145–166.
69. Van Inwagen P., Zimmermann D.W. Metaphysics: The big questions. – Oxford: Oxford univ. press, 1998.
70. Van Inwagen P. What do we refer to when we say «I» // Metaphysics / Ed. by Gale R.N. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 175–189.
71. Vattimo G. Oltre l'interpretazione. – Roma; Bari: Laterza, 1994.
72. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma: Garzanti, 1999.
73. Vattimo G. Vocazione e responsabilita del filosofo. – Genova: Il melangolo, 2000.
74. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.
75. Zucchi A. The language of propositions and events. – Dordrecht: Kluwer, 1993.

Ю.А. Кимелев

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

Аналитический обзор

Дизайнер (художник) И.А. Михеев
Компьютерная верстка Н.В. Афанасьева
Технический редактор Л.А. Можаева
Корректор Я.А. Кузьменко

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953. П. 5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 30/IV – 2015 г. Формат 60х84/16

Бум. офсетная № 1. Печать офсетная Свободная цена

Усл. печ. л. 6,25 Уч.-изд. л. 5,5

Тираж 300 экз. Заказ № 197

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117 997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел./Факс: (499) 12045-14
E-mail: inion @bk.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9