

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.А. КИМЕЛЕВ

**ЗАПАДНАЯ МЕТАФИЗИКА
КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА**

Аналитический обзор

**МОСКВА
2014**

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

Западная метафизика конца XX – начала XXI века: Аналит. обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред. Хлебников Г.В. – М., 2014. – 96 с. – (Сер.: Проблемы философии).

ISBN 978-5-248-00729-5

В работе анализируется нынешнее состояние важнейшего раздела философии – метафизики. В фокусе внимания находится онтология как центральная часть метафизики. Помимо онтолого-метафизической проблематики рассматривается тема «метафизика и философия языка», а также вопросы философской теологии. Объектом исследования становятся и различные формы критики метафизики, образующие значимый момент существования современной метафизики. Анализ положений метафизики в различных философских направлениях служит также средством общей характеристики современного состояния западной философии в целом.

Для научных работников и преподавателей вузов.

ББК 60

ISBN 978-5-248-00729-5

© ИНИОН РАН, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| Введение..... | 4 |
| Глава 1. Онтология | 6 |
| § 1. Онтология в аналитической философии..... | 9 |
| § 2. Онтология в современной феноменологической философии и философской герменевтике..... | 29 |
| § 3. Современная неотомистская онтология..... | 44 |
| Глава 2. Метафизика и философская теология | 49 |
| Глава 3. Метафизика и философская антропология | 61 |
| Глава 4. Критика метафизики | 77 |
| Заключение | 90 |
| Литература | 92 |

ВВЕДЕНИЕ*

Некогда метафизика рассматривалась как высшая форма знания, как наиболее фундаментальная и всеохватывающая из всех областей человеческой мысли и исследования. Как утверждалось, метафизика занимается «реальностью» в противоположность «кажимости». Представлялось, кроме того, что метафизика, как наиболее фундаментальная теоретическая дисциплина, открывающая наиболее важные истины, оказывает воздействие на всякое другое познание. Кроме того, все другие виды и формы исследования и осмысления мира как бы нуждаются в оправдании или подтверждении со стороны метафизики. Метафизика призвана (так считалось) дать ответ на высшие и «последние» вопросы о происхождении и природе мира как целого, о природе и судьбе человека, о Боге.

Метафизика образовывала высшую и последнюю цель человеческого мышления. Она призвана была дать знание, решающее проблемы бытия, предстать как завершение познания. Кроме того, в отличие от наук и даже чисто формальных прозрений логического и математического мышления метафизика притязала на абсолютную достоверность своих результатов, причем результатов содержательного характера.

По меньшей мере с начала XX в. стало преобладать убеждение, что систематическая разработка метафизических, в первую очередь онтологических проблем бесперспективна в философско-теоретическом плане. В оформлении подобного убеждения свою роль сыграли как многовековая традиция критики метафизики в самой философии, так и общее состояние интеллектуально-

* Данную публикацию можно рассматривать как продолжение реализации исследовательского проекта автора, задачей которого является анализ состояния западной философии в конце XX – начале XXI века. [См.: 8–14].

теоретической культуры, где однозначно лидирующие позиции занимала наука, точнее множество отдельных наук. Метафизические и онтологические проблемы к числу тех, что могут получить научное решение, как утверждалось, не относятся.

В последние десятилетия ситуация существенным образом изменилась. Продемонстрировать данное обстоятельство и проанализировать эту ситуацию – одна из целей данной работы.

Устойчивое воспроизведение как самих метафизических построений, так и метатеоретических дискуссий относительно ее судьбы является отражением действительной роли метафизики в европейской философии и ее значения в европейской культуре.

Можно выделить несколько основных сегментов в западной философии конца XX – начала XXI в., так или иначе имеющих отношение к метафизике. Первый сегмент образуют философские построения, открыто и осознанно ставящие своей целью разработку метафизической, прежде всего онтологической проблематики в традиционных или нетрадиционных, даже новаторских формах. В качестве второго сегмента можно указать метатеоретические работы, где речь идет об осмыслении правомерности философско-теоретических притязаний метафизики. Третий сегмент составляют философские разработки, задача которых заключается в так называемой «критике метафизики», т.е. оспаривании правомерности метафизического теоретизирования, прежде всего в его традиционных формах. Наконец, в рамках обширного массива историко-философских работ можно вычлениить и, соответственно, сгруппировать те, что посвящены непосредственно истории европейской философской метафизики.

В данной работе метатеоретические и историко-философские разработки не рассматриваются специальным образом. Они анализируются лишь в соответствии с той ролью, которую они играют в непосредственных объектных исследованиях метафизической проблематики.

Нынешняя ситуация с метафизикой предстает в двойном свете. С одной стороны, широкое распространение имеют представления о «конце метафизики», о ее устарелости, преодоленности, представления о будто бы совершившейся в философии деструкции или деконструкции метафизики. Многие из таких представлений сложились десятилетия назад и сохраняются во многом по инерции. Лишь некоторые имеют недавнее происхождение и базируются на более или менее развернутой аргументации.

С другой стороны, нынешняя философская ситуация являет живое и активное присутствие метафизики. Речь не идет только об изучении истории метафизики. При этом многие историко-философские исследования в сфере метафизики мотивированы сугубо современными философскими интересами и ориентированы на реактуализацию целого ряда сегментов философско-метафизической традиции.

Позитивный подход к метафизике можно в минимальном виде выразить следующим образом. Существует объективная возможность и объективная потребность в метафизике как центральном сегменте философии европейского типа. Соответственно, несрабатывание, устарелость и т.п. ее определенных известных форм не означает, что нет смысла искать какие-то новые формы или модифицировать уже известные. При таком подходе метафизика предстает как нужная или даже необходимая искомая философская дисциплина или раздел философии.

Смена форм, парадигм – естественное проявление подобно-го, возможно неотвратимого поиска, естественное проявление исторической жизни европейской метафизики.

Глава 1 ОНТОЛОГИЯ

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

В содержательном, но не терминологическом плане онтология является делом столь же давним, как и философия. Можно, конечно, считать, что она существует со времен Аристотеля. Начиная с XVII в. как «онтологию» обозначают учение о бытии или науку о сущем как сущем и в целом. В докантовской немецкой метафизике, прежде всего у Христиана Вольфа, ее место – *metaphysica generalis*, т.е. изучение наиболее общих определений сущего.

«Онтология», таким образом, есть всего лишь другое имя для общей метафизики, если подходить к делу таким образом. Данный термин был введен в философию немецким протестантом Рудольфом Гоклениусом (Rudolph Göckel) в его «Философском лексиконе» (*Lexicon philosophicum* – 1613), а распространение получил прежде всего благодаря Христиану Вольфу. «Онтология... –

это наука о сущем вообще, поскольку оно сущее». К тому времени, когда Вольф высказал такое определение (1730), онтология уже оформилась в самостоятельную и основополагающую дисциплину внутри метафизики. Однако всего 50 лет спустя после появления «Онтологии» Вольфа самоочевидность такой *philosophia prima* была утрачена.

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.

В традиции онтология, занимающая центральное место в метафизике, обращается к трем темам. Она 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 таком смысле сталкивается с двумя возражениями. Первое 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».

Второе возражение указывает на следующее обстоятельство. Вопрос о бытии в ходе истории предстал 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.

* * *

Онтологические концептуализации в современной философии можно в целях классификации разделить исходя из принад-

лежности концепции к тому или иному философскому направлению или традиции. Рассмотрение современной онтологии целесообразно осуществлять, ориентируясь на разработку онтологической проблематики в различных основных направлениях философии XX–XXI вв.

Постижение «бытия» как объектной сферы онтологии предполагает одновременное рассмотрение 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 присутствует в разных способах онтологического постижения, присущих разным направлениям философии.

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 Н. 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 У. Джеймс считал самым темным вопросом всей философии и который для М. Хайдеггера означал самый важный, хотя и плохо поставленный вопрос, стал вызывать интерес аналитических философов. Все это указывает на условность подобной классификации. И все же она способна нести определенную функциональную нагрузку.

§ 1. Онтология в аналитической философии

Аналитическая метафизика в ее нынешнем состоянии представляет собой весьма многообразное явление. В ней наличествуют различные течения, представлены различные философские позиции. Аналитическая метафизика – это поле 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.

* * *

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 – к примеру, проблематика возможных миров. (Ссылки, к примеру, 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 безысторичности 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, в частности на Спинозу. Кроме того, фактически сохраняется память о логико-позитивистской критике метафизики. (Особым случаем здесь можно считать попытки представить логико-позитивистскую позицию как по существу метафизическую.)

Аналитическая философия уже преодолела относительно долгий исторический путь. На этом пути менялись не только теоретические позиции, но и представления о задачах и возможностях фи-

лософии. 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 считалось, что онтология, понимаемая как дисциплина, обращающаяся к исследованию наиболее общих структур реальности, не может иметь место в рамках аналитической философии, даже в постнеопозитивистской аналитической философии.

Аргументация 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 утверждает критика, не может быть аналитической онтологии. Кроме того, аналитическая философия ориентирована эмпирически, ориентирована в содержательном и методологическом плане на естественные науки. А вопросы «Что есть?» и «Какова природа вещей?» получают удовлетворительный ответ в этих 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 вопрос 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». Примечательность этого явления заключается, в числе прочего, в тесном взаимодействии аналитической метафизики с различными науками, в частности с лингвистическими, к примеру формальной семантикой, когнитивными науками.

В современной аналитической философии практически не предпринимаются усилия по разработке какой-то жесткой классификации объектных областей метафизики, тем более нет общепризнанной классификации. То или иное конкретное метафизическое исследование связано с определенной проблематикой, и этим дело фактически исчерпывается. Вместе с тем отношения между метафизикой и онтологией иногда тематизируются.

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, 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 единую позицию и представить онтологию как «общую метафизику» (*metaphysica generalis*). Ее задача – составление полной «инвентаризации» сущего, «полного перечня Универсума», а также определение последней природы вещей.

Кроме того, на основе ряда традиций можно было бы считать, что и у метафизики могут быть иные задачи, отличающиеся от исследования последней природы вещей.

* * *

Если оценивать современную аналитическую онтологию через соотнесение с метафизической традицией, то очевидно, что мы фактически имеем дело с *metaphysica generalis*. Следует, однако, сразу же подчеркнуть, что современная аналитическая онтология использует преимущественно неклассические онтолого-метафизические категории и, разумеется, теоретические ходы.

В современной аналитической философии под онтологией понимается философская дисциплина, которая рассматривает «то, что есть», и 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»).

Наряду с выявлением и характеристикой фундаментальных свойств реальности онтология призвана исследовать основополагающие «составные части» реальности и то, как они соотносятся друг с другом. С этим связан вопрос о том, можно ли свести всю реальность к одному-единственному виду или категории таких

основополагающих составных частей; или нам следует различать разные виды категорий.

Ранняя аналитическая попытка обойтись в онтологии без событий, процессов, движения; попытка обойтись без интенциональных предметов и без личностей как сущностей *sui generis* не привела к удовлетворительным результатам.

Ранее в аналитической онтологии преобладали «субстанции» или «индивиды», а свойства представляли главным образом как предикаты, соответственно, свойства редуцировались до определенных языковых сущностей.

В настоящее время на переднем плане исследований находятся качества и отношения, заметное место занимают темпоральные категории, такие как процессы и события, широко используются сложные категории «факты» и «положения дел».

Важно, что все эти категории в настоящее время являются базисными понятиями онтологических теорий. Более того, в некоторых случаях та или иная из них служит главной категорией, на которой строится вся онтологическая теория. В этом отличие нынешних аналитических исследований от характера использования некоторых из этих категорий в прошлом.

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.

Аналитическая онтология не характеризуется посредством определенных содержательных воззрений. Вопросы о том, что есть, соответственно, вопросы об основополагающих свойствах того, что существует, могут получить очень разные ответы.

Сегодняшняя аналитическая онтология во многом определяется методологической перспективой, разработанной в первой половине – середине XX в. такими представителями аналитической философии, как Б. Расселл, Р. Карнап, У. Куайн, Н. Гудмен, Г. Бергманн.

Специфически аналитическим считается *способ* обсуждения онтологических вопросов, а не то или иное решение онтологических проблем. Этот способ являет общие черты аналитического философствования. Философствование в «аналитическом» ключе означает определенный способ рассмотрения философских проблем. Этот способ заключается в анализе тех моментов и аспектов языковых выражений, которые имеют отношение к рассматриваемым проблемам; в использовании определенной логической и фи-

лософской терминологии; в соблюдении определенных строгих стандартов аргументирования.

Такая характеристика лишь отчасти правомерна в отношении аналитической онтологии в настоящее время. Главное, на мой взгляд, заключается в ослаблении связи с философско-лингвистическим подходом. Такой подход в нынешней аналитической онтологии все чаще используется в качестве лишь отправного момента. В реалистской перспективе рассмотрения онтологической проблематики он во все большей степени наделяется только инструментальной функцией.

Рассмотрение ситуации с формальной онтологией во многом является продолжением попыток дать общую характеристику современной аналитической онтологии. 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 должна установить не то, какие утверждения истинны или почему истинные утверждения истинны, а только то, какие отношения существуют между различными утверждениями в силу условий их существования. Подобно этому формальная онтология устанавливает не то, какие сущности существуют или почему существуют, а только то, 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 при-

меру, 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 которым 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 она к науке «о возможном как таковом», 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. При

таком подходе вполне можно считать, что наш универсум включает сущности только одного типа, например материальные, но есть и другие универсумы.

Таким образом, в соответствии с рассмотренными подходами формальная онтология в своих задачах предстает, в общем, как нечто, отделяемое от других задач онтологии. Как правило, подобными другими задачами наделяются или «специальная метафизика», если пользоваться наиболее известной классификацией предметных областей метафизики, или «материальная онтология». И в том, и в другом случае онтология получает функции «конкретики» в смысле исследования конкретных сущностей, их «инвентаризации». Предполагается и объяснение их «конкретной природы».

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 / 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 [44; 45].

Вместе с тем 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».)

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 пред-

ставляли 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 непроизвольно, возврат к онтологии и метафизике в традиционном смысле. Разумеется, это не следует никоим образом понимать буквально. Современная аналитическая онтология / метафизика в целом представляет собой новое и оригинальное явление. Речь идет о том, что актуальная аналитическая онтология во все большей степени реализуется в реалистской перспективе.

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*.

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 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».

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. Речь идет фактически о теоретическом самообосновании онтологии.

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)».

В контексте обсуждения природы и функций категорий значительное внимание привлекла работа Ингвара Йогансона, предпринимającego попытку реализовать постулат «назрело время не

только для модификации или возврата к какой-то категории, но и для создания новой категориальной системы» [35, с. 6].

Проблема, приведшая к появлению данной концепции, очень современного происхождения. Для лучшего понимания природы, человека и общества – а особенно отношений между ними – следует пересмотреть наши самые базисные категории. Необходимо постичь реальные категории, нужные для естественных и социальных наук. Ведь важнейшая онтологическая проблема сегодня – как разместить общество в природе, отмечает И. Иогансон.

Традиционные теории категорий можно классифицировать в соответствии по меньшей мере с двумя измерениями. Во-первых, они являются либо атомистскими, либо холистскими. Во-вторых, они либо содержат, либо не содержат категорию «субъект». Тезис онтологического атомизма – это утверждение о том, что факты в своем существовании не зависят друг от друга. Онтологический атомизм обычно сопровождается эпистемологическим тезисом о том, что постижение тотальности вторично по отношению к пониманию частей. Понимание тотальности равно суммарному постижению частей. Атомистская онтология принимает одни и не признает другие категории. Различные вещи мыслимы в различных онтологиях.

Холистская онтология считает, что нечто конкретное может быть тем, что оно есть, только если другие (вещи) суть то, что они есть. Часть экзистенциально зависит от всех остальных. Она не может измениться и исчезнуть, не изменив еще что-либо. Истинно понять что-либо (часто) можно только постигая и все остальное, т.е. тотальность.

Наряду с оппозицией между атомистской и холистской онтологиями существует оппозиция между традициями, не допускающими где-либо в науке категорию субъекта, и теми, что полагают субъект в качестве (основного) специфического для социальных и гуманитарных наук. С одной стороны, философы французского Просвещения, позитивизм XIX в., логический позитивизм, бихевиоризм и структурализм. С другой – философы романтики, неокантианство, экзистенциализм и герменевтическая философия.

Соответственно, теория категорий должна предпринять попытку преодолеть традиционную оппозицию между атомизмом и холизмом, а также преодолеть оппозицию между просубъектными и антисубъектными категориальными системами.

Предлагаемая И. Иогансоном теория категорий исходит из аристотелевской концепции универсалий как универсалий *in re*. И. Иогансон разделяет позицию Д. Армстронга, в соответствии с которой универсалии ничто без партикулярностей, а партикулярности ничто без универсалий. Все, что существует в мире, обладает и аспектом партикулярности, и аспектом универсальности, и нет каких-либо универсалий вне мира. В противопоставлении платоновскому трансцендентному реализму это имманентный реализм.

По И. Иогансону, понятие «имманентного реализма» означает признание того, что есть какие-то универсальные свойства, а это открывает реалистскую перспективу в онтологии. Речь идет не о реализме в сфере понимания статуса универсалий, а о реализме как фундаментальном способе отношения к миру.

Исследование категорий может осуществляться и в рамках 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» (69, 70) Эрвина Тегтмейера. 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.

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 соотноситься с весьма обширным спектром проблематики актуальной аналитической онтологии.

При рассмотрении категорий «вещь», «процесс», «положение дел» будет предпринята попытка свести вместе 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. Соответственно, разработка «категориальной онтологии» составляет преобладающий сегмент нынешней 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 различения 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 конструкт из онтологически более базисных элементов. Привычные вещи в соответствии с основными вариантами теории пучка и 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 позволяет избежать проблему 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. Кэмпбелла, 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 с 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 постулируется 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. *endurantism* – 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 они остаются одними и теми же в потоке времени лишь в чрезвычайно редких случаях.

Если действительность четырехмерна, как это 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, 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, 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 и, соответственно, вправе считать, что вещи в процессе времени движутся и изменяются.

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 «событие» 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 (26). 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 вопрос не только об онтологической конституции событий, но и 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, когда тождественны их конститутивные элементы [36].

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, 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 [20].

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 Иоганны Зейбт [61]. Он носит название «теория динамичных масс», а в основе – 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 достигаются 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», а 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» [69, 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 положений 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 настоящее 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 [15, 16].

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 – представляет 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 частями. 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.

§ 2. Онтология в современной феноменологической философии и в философской герменевтике

Задача анализа актуального состояния западной метафизики предполагает, разумеется, рассмотрение всех основных направлений этой философии, где в той или иной форме осуществляется

метафизическое познание. Внимание сосредоточивается на онтологической проблематике, точнее на проблематике метафизической онтологии, как она предстает в настоящее время – конце XX в. и в начале XXI в.

В настоящее время в ситуации нарастающей плюралистичности, фрагментации говорить о философских направлениях, даже течениях или традициях можно только с определенной долей условности.

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».

Вместе с тем имеет смысл при анализе сохранять ориентацию на соотнесение с философскими направлениями, в особенной мере когда, как в нашем случае, речь идет об онтологической проблематике. Здесь в большей степени сохраняется «направленческая» специфика. Помимо аналитической философии, рассмотренной выше, к числу таких направлений следует отнести феноменологию, философскую герменевтику и неосхоластику.

* * *

Послевоенные десятилетия в континентальной философии – время достаточно интенсивной работы в сфере онтологии. Можно в связи с этим упомянуть онтологию в той форме, которую ей придал М. Хайдеггер, заметное присутствие онтологического проекта Н. Гартмана, интенсивные и многообразные усилия в неосхоластической философии продолжить и обновить собственную онтологическую традицию. В контексте послевоенной философии это также обсуждение проблематики философии позднего И. Хайдеггера, «преодоления метафизики», ее «конца», «постметафизического мышления».

Обсуждение проблематики «феноменология и онтология» может, разумеется, предстать и как обсуждение проблематики «феноменология и метафизика».

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 моему 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 понимается 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. Такую 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 единичные вещи и проникает, 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 внутри-

мирской 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».

В последние десятилетия значительное внимание получила феноменологическая философия Хейнриха Ромбаха [57, 58]. Ряд философов считают, что эта философия послужила мощным стимулом онтологического мышления. Отчасти соглашаясь с таким мнением, замечу, 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.

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 интерпретации философии основоположника феноменологического движения Э. Гуссерля как онтологии, а также реконструкции феноменолого-онтологических проектов прошлого. Последние, правда, встречаются значительно реже.

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.

В онтологических устремлениях сегодняшней феноменологии очень важное место занимают соответствующие интерпретации философии Гуссерля, они фактически выходят на передний план. Не следует ограничиваться указанием на известное гуссерлевское различие формальной онтологии и региональных онтологий, следует представить философию Гуссерля как совокупность онтологических подходов, 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.

Феноменологическое обращение к онтологии практически не соотносится с докантовской онтологией. Ни одно из классификационных определений докантовской метафизики не находит применения в философии Гуссерля. И онтологические интерпретации гуссерлевской феноменологии следуют этому образцу.

Итак, 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 «априорную 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 [41] и испанского философа Августина Серрано де Аро [62]. 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 исследующие их 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, воз-

вышающих над другими в соответствии с возрастанием сложности [62].

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» [41, 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) существе» [41, с. 45].

И бытие трансцендентальной субъективности – «дело» универсальной онтологии, причем предпочтительное дело, поскольку бытие трансцендентальной субъективности есть нечто «абсолют-

ное». Поэтому универсальная онтология есть одновременно абсолютная онтология.

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

* * *

Современное состояние феноменологических исследований можно охарактеризовать как переплетение экзистенциалистских, структуралистских и герменевтических мотивов и целеполаганий.

В особенной мере это правомерно в отношении французской феноменологии. Как известно, П. Рикер в стремлении определить ее новизну и своеобразие говорил в свое время о французской феноменологии как об «экзистенциальной феноменологии».

Именно в таком переплетении по преимуществу и предстают онтологические размышления. В этом плане показательны воззрения французского философа-феноменолога Мишеля Анри [33; 34].

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 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 вита-

листных и биологических толкований. Это не что иное, как «жизнь в первом лице».

* * *

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 рассмотрение метафизической и онтологической проблематики.

В двадцатом 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 работ, 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 притяза-

ния, прежде всего универсалистского плана, которые вправе выдвигать фундаментальная первая 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 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.

Идея бытия колеблется между теми вещами, которые показываются в этой сфере и самой средой. Здесь на другом уровне повторяется радикальное феноменологическое различие между бытием как сознанием и бытием как реальностью.

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 – это прежде всего реконструкция процесса

трансформации герменевтики в онтологию в творчестве фактических создателей философской герменевтики в XX в.

В рамках онтологии всякого направления ведется историческая работа, направленная на определение истоков онтологической перспективы, ее оформления и развития. Герменевтическая онтология не является исключением. Историко-философское исследование призвано показать трансформацию герменевтики в философскую герменевтику, а также трансформацию герменевтики в онтологию.

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 понимания в науках о духе. Это было решающим шагом в конституировании герменевтической онтологии. Форма, или структура бытия, присущая человеческой жизни, образует самую базисную возможность познания исторических явлений в любом виде. Таким образом В. Дильтей 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.

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.

Именно анализ воззрений М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и некоторых других философов второй половины XX в. служит главным средством систематической 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 (65, 66, 67). Эти воззрения так или иначе сосредоточиваются на осмыслении «онтологии актуальности».

Такая онтология концептуализируется Дж. Ваттимо фактически в двух взаимопересекающихся перспективах – как философия и социальная теория постмодерна и как философско-герменевтическое постижение бытия. Неслучайно Дж. Ваттимо считается и одним из наиболее значимых представителей философской герменевтики 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 не в отсутствии возможности объяснений, а 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 то-

чек 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.

Нигилизм – вот описание того, как оформляется реальность в нашей эпохальной ситуации. Возможный путь к эмансипации, понимаемой как восстановление какого-то общего смысла для всех тех фрагментарностей, в которых живет современный человек, пролегает 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, ликвидации, 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 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» [67, с. 72]. Подобное доверие можно считать «формой философского эволюционизма». 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 постоянно 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, притязающий на: а) писание бытия в его неизменных и общих структурах; б) писание 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 – 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».

* * *

В философском плане философская герменевтика XX в. включает в себя пересмотр истории европейской метафизики, однако дает вместе с тем определенные ответы на ряд важнейших вопросов метафизической традиции.

Это определенный ответ на вопрос об отношении бытия и языка, который приобрел огромное значение в философской мысли двадцатого столетия. Это определенный ответ на комплекс вопросов метафизической философской антропологии – вопрос о месте человека в бытии; определенный ответ на вопрос об отношении человека к истории и традиции; вопрос о фундаментальной природе опыта; вопрос о субъектности и субъективности человека.

Предлагаемые ответы на философско-метафизические по существу вопросы можно, на мой взгляд, квалифицировать как постметафизические, или метафизические в современном понимании.

Фундаментальное отличие этих ответов от традиционных заключается, прежде всего, в признании их принципиальной открытости в смысле плюралистичности, несистемности и незавершенности. Вместе с тем следует подчеркнуть, что речь никоим образом не идет о философском релятивизме.

§ 3. Современная неотомистская онтология

При общем рассмотрении метафизической онтологии в контексте западной философии настоящего времени целесообразно обратиться и к состоянию неотомистской онтологии.

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 и 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 Фомы Аквинского. Такие конструктивные усилия сочетаются, естественно, с определенной интерпретацией идей 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 консти-

тутивный 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 неотомизма». Следует отметить, что широкое хождение имеют и термины «томистская метафизика» и «томистская онтология» именно в контексте связи неотомистской и аналитической философии. Так, Джон Хэлдейн, наиболее видный представитель этого направления, обозначает свою концепцию как «томистская метафизика», как «философское воззрение, которое вдохновляется Фомой Аквинским» [32]. Свою позицию Дж. Хэлдейн характеризует и как «холистскую метафизику».

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 не являющиеся 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 «креизма» со стороны Густава 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» [17].

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 соответ-

вовали 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 определить смысл 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, 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 позво-

ляет 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 двадцатого 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, а также с использованием ресурсов других философских направлений; 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, и неосхоластической философии в целом.

Глава 2

МЕТАФИЗИКА И ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Целесообразно сразу же указать на некоторые различия, имеющие принципиальное значение в связи с рассмотрением проблематики отношений между философской метафизикой и философской теологией.

Различение теологии и философии указывает на глубочайшие корни истории европейского духа. В сфере мысли речь идет о фундаментальной судьбинной двойственности, которая предстает различным образом: как два мира; два царства; Бог и мир; откры-

вание и разум; вера и знание; церковь и государство и т.п. (Когда указанное различие вписывается в такую дуальность, то все кажется простым. Однако при ближайшем рассмотрении все выглядит гораздо сложнее.)

С самого начала следует оговориться, что нельзя отождествлять метафизику и философскую теологию. Метафизика предстает как философская теология только в некоторых своих формах. Эти формы так или иначе связаны с разработкой метафизического учения, которое правомерно квалифицировать как «философский теизм» [5; 7].

Наконец, следует учесть, что отношения между христианско-конфессиональной теологией и философской теологией, с одной стороны, и метафизикой, с другой стороны, могут принимать позитивно-конструктивные формы, а могут носить и негативный характер в том смысле, что способны оказывать отрицательное воздействие на судьбы и конфессиональной теологии, и автономной философской теологии.

Философская теология может пониматься в широком и в узком (строгом) смысле. «Философская теология» в широком смысле соотносится со всем спектром позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли.

Ключевое значение для понимания природы и функций философской теологии в широком смысле имеет определение ее отношений с теологией христианских конфессий.

Отношения между философской теологией и христианской теологией в ее конфессиональных формах не совпадают с отношением между христианской теологией и философией. Отношения между христианской теологией и философией объемнее и вариативнее.

В догматико-систематической теологии учение о Боге – это попытка удостоверить и по возможности развернуть понятийно-мыслительными средствами понимание Бога, явленное в канонических текстах и представленное в традиции. Такое удостоверение не означает лишь экзегетическую реконструкцию библейского образа Бога. Оно предполагает мыслительное развертывание основополагающего канонического содержания на основе всего опыта человеческого существования, в том числе с помощью философского познания. Христианская теология должна представить Бога как бытийное начало всей реальности, представить его как высший и всеобъемлющий онтологический объяснительный принцип. Это

означает, что догматическая теология должна иметь возможность опереться на соответствующую метафизику. При всех различиях и своеобразии догматических учений о Боге в православной, католической и протестантской теологии собственно философский компонент в каждом случае будет представлен «классическим метафизическим теизмом». В то же время христианский теизм – это тринитарный теизм, что необходимо предполагает стремление к теологическому осмыслению тринитарной, христологической проблематики. Теистическо-метафизическое содержание, образуя лишь компонент догматико-теологического учения о Боге в его полноте, претворяется в таком учении в надфилософскую по своей сути концептуальную и смысловую связь.

Базисным принципом философской теологии в строгом смысле является стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами. В контексте европейской культуры это означает прежде всего, что учение о Боге должно создаваться в отвлечении от или даже просто безотносительно к факту и содержанию божественного откровения, данного в библейском тексте. Безотносительность предполагает в первую очередь начальные условия философско-теологического рассуждения, а также способы развертывания этого рассуждения. Исходным моментом философского рассуждения должны становиться сугубо «естественные» данности человеческого существования и опыта. А само рассуждение, определяющее философско-теологическое построение, должно соответствовать критериям и стандартам развертывания философской аргументации, обоснования и систематизации. Философская теология этого вида опирается на идею о том, что такое богопознание является единственно возможным для человека, если ему не дано или если бы не было дано божественное откровение, т.е. если Бог не дал или не дал бы человеку знание о самом себе непосредственным образом.

В истории европейской мысли сама идея автономного философского богопознания всегда ассоциировалась в первую очередь с традицией «естественной теологии». Условия появления этой традиции, процесс ее оформления и развития – вот что наиболее часто понимается под автономным философским богопознанием. Если говорить современным языком, то естественная теология всегда воспринималась как парадигма автономной философской теологии.

Важно то, что естественная теология существовала в европейской философии и теологии, вообще в европейской культуре

как определенная *теоретическая программа*, провозглашающая и реализующая принцип относительно автономной философской теологии, прежде всего автономного философского познания Бога.

Более того, строго говоря, всякая иная философская теология является и в историческом, и в логическом отношении продолжением естественной теологии. Естественная теология, методологически представляющая мир не как творение, но как «чистый мир», «чистую природу», выступает уже как «предварительная форма» иной философской теологии. Они по существу тождественны в своих исходных посылах и средствах осуществления. Остается только различие по результирующему построению.

На мой взгляд, философскую теологию следует понимать как завершение базисной тенденции естественной теологии к обособлению от теологии откровения.

Философско-теистическое понятие Бога, или философско-теистическая тематизация характера божественной реальности, является фундаментальной для философской теологии. Оформление, воспроизведение и защита именно этого понятия образуют магистральную линию европейской философско-теологической мысли. Философско-теистическое понятие образует и стержень учений о Боге в догматической теологии христианских конфессий. Все нетрадиционные, альтернативные, новаторские поиски суть те или иные способы дистанцирования от этого понятия.

В настоящее время наиболее влиятельной теистической альтернативой традиционному философскому учению о Боге является учение о Боге «процесс-теологии». Процесс-теология выдвигает претензию на преодоление ряда принципиальных изъянов традиционного философского теизма. Ядром процесс-теологии во всех ее вариантах является «процесс-теизм», т.е. теистическое «процессуальное понятие Бога».

Представители процесс-теологии полагают, что традиционный философский теизм является составной частью европейского классического метафизического мировоззрения. Это мировоззрение является чем-то во многом непонятным и неприемлемым для современного человека.

Философская процесс-теология ориентирована на создание философского учения о Боге в традиционном понимании этого термина. Процесс-теизм как основа нового метафизического учения претендует на то, чтобы быть альтернативой классическому философскому теизму как основе классического метафизического мировоззрения.

Исходным материалом процесс-теологии являются прежде всего опыт, мир, естественная действительность. В этой действительности реальными являются процессы, события, а не субстанции мира. Процесс означает не только переход к какой-либо актуальности, процессуальным по природе является существование и жизнь всех актуальных событий.

Весь космический процесс предполагает Бога как творца и как творческую силу. При этом процесс-теологи придерживаются разных воззрений относительно того, каким образом сам Бог включен в этот процесс.

В последние десятилетия философская процесс-теология предстает преимущественно в форме разработки философско-теологических воззрений Альфреда Норта Уайтхеда и Чарльза Хартсхорна. При этом она носит не столько конструктивный характер, сколько характер сопоставления с другими философско-теологическими позициями и защиты этого наследия от критики.

В философской теологии могут предприниматься попытки так концептуализировать божественную реальность, что ее характер будет являть весьма незначительное сходство с философско-теистическим понятием Бога. Общие моменты сведутся к ограниченному набору свойств, которые позволяют квалифицировать реальность, концептуализируемую в новаторском философско-теологическом построении, как «божественную». Все такие свойства сводятся в конечном итоге к определенной трансцендентности по отношению к природному и прочему сущему, к суверенности по отношению к этому сущему, а также к абсолютной или безграничной мощи той реальности, что концептуализируется как «божественная». (Из подобных концептуализаций, созданных в первой половине двадцатого столетия, наиболее интересной представляется концепция Макса Шелера, созданная им в поздний период своего творчества, а также из новейших – концепция Вильгельма Вайшеделя.) [3].

Главная задача философской теологии, которая выступает как автономная по отношению к теологии познавательная инстанция, – это усилия создать учение о Боге только средствами философии. Философская теология обладает определенным единством в содержательном отношении. Такое единство проистекает из того обстоятельства, что большинство автономных философско-теологических учений концептуализируют философский теизм.

Итак, философская теология предстает и как компонент систематической теологии христианских конфессий, и как автоном-

ное философское учение о Боге. Автономность философской теологии будет относительной, если она выполняет функции естественной теологии, соответственно носит служебный характер по отношению к церковной теологии. В то же время существует полностью автономная философская теология. Она функционально никак не связана с теологическим комплексом христианских конфессий.

Как правило, и в содержательном плане полностью автономная философская теология отличается и от собственно конфессиональной теологии, и от естественной теологии.

Метафизика различным образом предстает во всех этих разновидностях философско-теологического мышления. Имеет смысл еще раз напомнить о том, что не всякая философия, используемая в теологическом конфессиональном комплексе, не всякая концептуализация в естественной теологии и даже не всякое полностью автономное философско-теологическое построение являются метафизикой.

Разумеется, и не о всякой метафизической концепции, даже если она носит развернутый характер, можно говорить как об «онто-теологии» или даже как об «онто-тео-логике». Как известно, подобная характеристика метафизики как таковой, не будучи новой, стала особенно влиятельной благодаря М. Хайдеггеру.

Философская теология должна представить Бога как абсолют, как основу бытийной полноты. Философская теология должна, соответственно, выполнить функцию метафизики в ее двух базисных формах – быть онтологической теорией и при этом реализовать устремление к трансцендентному и даже концептуализировать трансцендентное.

И в рамках конфессионального теологического комплекса, и в рамках естественной теологии развернутое философское рассуждение представляет собой философский теизм или осуществляется в философско-теистическом горизонте. Разумеется, это не исключает использования логики, теории аргументации и других разделов философии помимо метафизики / онтологии. Что касается полностью автономной философской теологии, то здесь философский теизм как метафизическая теория способен служить средством классификации и квалификации концепций, создаваемых в такой философской теологии.

Попытаемся использовать такое средство для оценки актуальной ситуации в отношениях между метафизикой и философской теологией.

Вообще в философской литературе, обращающейся в настоящее время к философско-теологической проблематике, крайне редко подвергаются рассмотрению отношения между этой проблематикой и философской метафизикой, по меньшей мере сегодняшней метафизикой.

Сказанное верно в отношении философской теологии и в широком, и в узком смысле, как это было определено выше.

Можно указать на некоторые различия в подходе к философской теологии, особенно в плане ее отношений с метафизикой, между философией религии и философской теологией, связанной с аналитической традицией, с одной стороны, и философской теологией в том, что принято называть континентальной философией, – с другой.

Что касается аналитической философии религии [3], то стоит сразу же подчеркнуть, что здесь практически не проводится различие между собственно теологией, соответственно, конфессионально-церковной систематической теологией, с одной стороны, и философской теологией как сугубо философским предприятием – с другой. Разработке подвергаются те или иные сегменты и аспекты философского теизма фактически безотносительно, идет ли речь о компонентах конфессионального учения о Боге и вообще вероучения или о философской теологии в строгом и автономном смысле. В порядке иллюстрации можно сослаться на новейший «Оксфордский учебник по философской теологии» [50] (он содержит к тому же и материалы по другим религиозным традициям). Здесь вопросы отношения между систематической теологией и философской теологией представлены крайне скудно.

Можно отметить, что историческое измерение указанных отношений практически не анализируется в аналитической философской теологии. Здесь философский теизм предстает просто как данность, подлежащая анализу и по возможности конструктивной разработке.

Континентальная философская теология, в первую очередь немецкая, уделяет гораздо большее внимания историческим моментам философской теологии, в том числе и ее отношениям с метафизикой. Рассмотрение истории философской теологии образует нераздельное единство с размышлениями о нынешней ситуации «философского вопроса о Боге», в том числе моментов этого вопроса, связанных с метафизикой.

Здесь заслуживает внимания попытка дать общую характеристику нынешней ситуации в истории этих отношений. В пре-

дисловии к сборнику работ «Философский вопрос о Боге в конце XX столетия» [51] утверждается, что вопрос о Боге не находится в центре внимания философии во второй половине XX в. «Философия сегодня – это атеистическая философия, по крайней мере, это можно сказать о континентальных и англоамериканских основных философских течениях. Однако, следует сразу же добавить, что все это не носит полемического характера в том плане, что они выступают против постановки вопроса о бытии и природе Бога. Философия атеистична в том смысле, что Бог просто забыт» [51, с. 9].

Соответственно, возникает вопрос о том, наличествуют ли в настоящее время какие-то мотивы, которые могут побуждать философию – опираясь на традицию или привлекая новые мыслительные средства – обращаться к вопросу о Боге, его бытии и свойствах.

Вольфганг Рёд [53] задается вопросом, «почему философская идея Бога вплоть до XIX в. играла столь существенную роль во многих философских системах и почему ослабла та функция, которой эта идея обладала прежде» [53, с. 29]. Соответственно, в работе предпринимается попытка показать, какое значение имела философская идея Бога в метафизике Нового времени от Декарта до Гегеля, а также попытка выявить философские основания того обстоятельства, что это значение впоследствии резко ослабело.

Речь идет прежде всего о демонстрации зависимости «Бога философов» от метафизики, точнее от метафизики определенного вида. Идея Бога толкуется как философская идея, точнее как мыслительная конструкция, которая была создана в рамках метафизики определенного вида и которая имеет значение только в этих рамках.

Такой «Бог философов» мертв, и эта смерть есть результат процесса, в ходе которого утратила свое значение та метафизика, в которой философская идея Бога обладала «своим местом». Идея Бога в рационалистической метафизике представляет собой «конструкт», значение которого зависит от системного контекста.

Указав на то, что идея Бога не играла значимой роли в философии XIX–XX вв., автор задается вопросом о том, «какое значение может еще иметь философия для вопроса о Боге». Философия не может внести «непосредственно-позитивный» вклад в обсуждение этого вопроса. Ее вклад может быть только опосредованным, утверждает В. Рёд.

Такой вклад можно представить следующим образом. Все, что мы испытываем, т.е. весь наш опыт, зависит от толкований. Мир есть результат толкований на основе понятий, которые не берутся из наблюдений. Мы порожаем эти понятия, для того чтобы данные превратить в предметы, а предметы объединить в определенные связи. Все толкования относительны, в том числе те «натуралистские», которые не допускают существования нематериальной действительности. Разумеется, ограничение притязаний натурализма не означает возвращение Бога философов к жизни.

Рассмотрение общего характера метафизики показывает, почему «удостоверение религиозной веры», принимающее форму научности, должно соотноситься с метафизикой как первой философией. Если рассматривать «когнитивные импликаты» вероучительных положений, то вера, в которой истина принимается как истина, не может быть слепой, а должна быть ответственной перед разумом.

Но время нуждается в первой философии не только в плане удостоверения своих когнитивных импликатов, но и как практическое «жизненное свершение». Метафизика ведь есть и практика, а именно – такой способ жизни, в котором в особенной мере подчеркивается значение разумного отношения к миру, социальной действительности и к самому себе. Все это не может не иметь непосредственного отношения и к вере как свершаемой мудрости, заключает В. Рёд.

Работа Вилли Олмюллера рассматривает материалы современных дискуссий относительно библейского запрета создавать и использовать образ Бога, библейского монотеизма и негативной теологии [48].

Современные дискуссии, в которых обсуждается библейский монотеизм, демонстрируют многообразие способов понимания этого монотеизма. В конечном счете такое многообразие отражает многообразие исторически оформившихся и соотносимых с историей (в настоящее время) видов понимания библейского монотеизма.

Современные дискуссии показывают, что многообразные философские попытки говорить о Боге в рамках традиции негативной теологии нельзя – ни в прошлом, ни в настоящем – свести к какому-то одному способу, понятию или системе. При этом В. Олмюллер в особенной мере отличает свой способ понимания

негативной теологии от позиций Т. Адорно и Ю. Хабермаса, с одной стороны, и от позиции Г. Блюменберга – с другой.

Рассмотрение упомянутых современных дискуссий, а также рассмотрение в соответствующем аспекте современной религиозной ситуации позволяет сделать ряд выводов относительно возможности «философского говорения о Боге» в русле негативной теологии. Важнейший из них заключается в том, что при такой попытке говорить о Боге философии надлежит, прежде всего, избегать обычных дуализмов, таких как дуализм посюстороннего и потустороннего, имманентного и трансцендентного, естественного и сверхъестественного, профанного и священного, заключает В. Олмюллер.

* * *

Вопрос об отношениях между философской теологией и метафизикой должен ставиться в зависимости от понимания философской теологии. Постановка такого вопроса необязательна в отношении философской теологии в широком смысле, как это было определено выше, т.е. как всего спектра позитивных отношений между философией и религией, между философией и теологией в истории европейской мысли.

Конфессиональная теология неизбежно использует философские категории, методы и вообще те или иные философские построения. В разные эпохи роль пригодной для теологии философии могут выполнять различные философии, причем не имеющие характера метафизик.

При таком подходе ключевое значение имеет установление критериев, делающих ту или иную философию пригодной для функционального использования в рамках систематической теологии и других разделов конфессиональной теологии.

Нельзя говорить о том, что все способы использования философии в конфессиональной теологии, все философские содержания дисциплин конфессиональной теологии – это метафизика.

Более того, имеет смысл вспомнить о «проблеме эллинизации» христианской конфессиональной теологии, о некогда мощном антиметафизическом пафосе, направленном против «засилья греческого разума», вообще против «метафизического наследия» христианской теологии.

Следует подчеркнуть, что антиметафизический пафос направлен не только против философской, метафизической теологии

в том смысле, в каком она предстает, в частности, в настоящей работе. Это по сути отрицательная установка по отношению к догме, оформлявшейся при участии метафизики. Так, критике подвергаются основополагающие символы веры. Нетрудно здесь увидеть связь с антиметафизической установкой в европейской философской традиции.

Вместе с тем нельзя забывать о том, что так или иначе все споры относительно значения и функций метафизики в теологическом комплексе христианских конфессий замыкаются на вопрос о том, неизбежно ли понимание Бога, доступное человеку, предполагает использование тех или иных философско-метафизических содержаний.

Философское учение о Боге, или философская теология в строгом смысле, образует, как известно, неотъемлемую и важнейшую составную часть традиционной метафизики и некоторых разновидностей метафизики последних двух столетий.

Именно это обстоятельство лежит в основе широко распространенного, особенно мощно утвердившегося в XX в. представления о том, что метафизика в своей сути – это «онто-теология» или «онто-тео-логика» (М. Хайдеггер).

Целесообразно с самого начала четко указать на то, что нельзя полностью отождествлять философскую теологию с метафизикой. Подобное отождествление правомерно только в отношении философской теологии как естественной теологии в ее традиционных вариантах.

Целесообразно проводить четкое различие между философской теологией и метафизикой. Тематика высшего начала, первопричины, абсолюта не обязательно получает в метафизике религиозное истолкование. Иными словами, эти высшие метафизические сущности не должны обязательно становиться объектом религиозного поклонения.

Рассмотрение вопроса об отношениях между философской теологией и метафизикой нужно хотя бы потому, что многие современные философы одновременно и признают философскую теологию, и не признают метафизику.

Поначалу следует указать на то, что в метафизической мысли иногда представлено устремление к тематизации и даже постижению какой-то «трансмирской» реальности или чего-то «трансреального». Отличие метафизического исследования трансреального, трансмирского от философско-теологического исследования или конструирования видится мне прежде всего в том, что мета-

физика не идентифицирует необходимо концептуализируемое ею трансреальное как божественное, как Бога. В контексте европейской философии это можно сформулировать и следующим образом. Метафизика избегает теистической интерпретации трансмирской реальности как интерпретации, не имеющей альтернатив.

Данное обстоятельство можно связать с проведенным выше различием между теистической (конфессиональной) и нетеистической философской теологией.

При разделении метафизики на философско-теологическую и нерелигиозную следует исходить, прежде всего, из того, может ли та или иная конкретная концепция быть использована как средство формирования философского автономного учения о Боге. Ведь вполне возможен случай, когда какая-то концепция не содержит эксплицитной философско-теологической тематики, но *в принципе* содержит ресурсы для исследования и осмысления такой тематики.

Конкретно это означает, что предлагаемая той или иной метафизической теорией концептуализация действительности может включить в себя и концептуализацию божественной реальности.

В интересующем нас аспекте ситуация в современной метафизике, как, впрочем, и на протяжении последнего столетия, характеризуется, прежде всего, противостоянием теизма и метафизического натурализма. Практически всякий мировоззренческий спор, если он разворачивается в плоскости философской спекуляции, когда речь заходит о последних основаниях теоретического и практического отношения человека к миру, сведется в конечном итоге к сопоставлению теизма и метафизического натурализма в тех и или иных их вариантах.

Представляется, что в конечном счете общность религии, соответственно, теологии, философской теологии и метафизики коренится в убеждении относительно существования высшей, безусловной и тотальной истины, а также в неукротимом устремлении к восприятию или к постижению такой истины. Именно это «сознание истины», причем истины, понимаемой как предельное бытийное состояние, и является последним условием общности религии и метафизики, выступающей как смысло-логическая и смысло-идейная основа всех многообразных исторических схождений и размежеваний между религией и метафизикой.

Вопрос об отношении к возможности философской теологии как метафизического учения о Боге – это принципиальной важности вопрос об открытости метафизики, преодолении всякого рода

метафизического догматизма – теистического, натуралистского, материалистического и т.п.

Развернутое учение о Боге, будь то учение систематической теологии или самостоятельное философское учение, есть метафизическое построение. Основная причина данного обстоятельства в том, что всякая попытка осмысления божественной реальности неизбежно связана с определенной концепцией мира, причем мира как определенной целостности. Иными словами, предполагается метафизическое понятие мира.

Глава 3

МЕТАФИЗИКА И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Отношения между метафизикой и философской антропологией¹ весьма разнообразны, они могут вступать во взаимодействие по многим позициям, в различных измерениях. Все это разнообразие означает реализацию «метафизической философско-антропологической программы».

Эта программа наглядно представлена в метафизической традиции, некоторые ее ключевые моменты оформились в классической метафизике. В классической метафизике образ человека, концептуализируемый как «сущность», «природа» человека, образует неотъемлемый компонент общей метафизической теории, особенно если она предстает в виде метафизической системы.

Философско-метафизическая антропология в своем классическом гештальте – это стремление охарактеризовать человека в целостности его бытия и отношения к бытию. Человек предстает как региональная сфера бытийной тотальности. Человек предстает как часть, компонент бытийного устройства или порядка в его объективности и данности. Следует подчеркнуть, что онтолого-метафизический подход, исходящий из бытийной тотальности, вовсе не означает забвения особого положения человека в бытии или космосе. Объективистская метафизическая антропология в ее классическом гештальте постигает человека в его своеобразном бытии, не отказываясь от метафизических принципов.

¹ Термин «философская антропология» не имеет широкого хождения за пределами немецкой философии. Тем не менее его использование целесообразно.

В классической метафизике речь идет о концептуализации образа человека как определенной многомерной структуры, определяющей форму существования и способ функционирования человека, его «положение в бытии», «положение в космосе». Этот момент связан со стремлением к предельно общей характеристике человека в его «отношении к бытию», соответственно, здесь речь идет и об «онтолого-сущностном образе человека».

Сущностный образ человека в традиционной метафизике выступает как важнейшее условие осуществления базисных функций традиционной метафизики – теоретического оформления и обоснования ценностей, нормирования социального поведения и действия, регуляции культурного продуцирования и др.

В то же время философская антропология в Новое время оформлялась через размежевание со схоластической традицией, в том числе с ее философско-антропологическими позициями.

В современных условиях только известный сегмент философско-антропологической проблематики разрабатывается в том или ином эксплицитном сочетании с философско-метафизической проблематикой, причем еще меньшее число философско-антропологических концепций правомерно квалифицировать однозначно как метафизические философско-антропологические. Здесь мы имеем дело с философско-антропологическими концепциями, обладающими метафизическим самопониманием и преследующими метафизические цели. В связи с этим исследовательская задача заключается в определении форм и способов сочетания философско-антропологической и онтолого-метафизической проблематики.

Связь философско-антропологической теории с тем или иным онтолого-метафизическим принципом или целеполаганием может носить имплицитный, неявный характер, однако может стать очевидной и открытой, может быть *эксплицирована*. При этом такой принцип может быть «имманентистским» или «трансцендентным», может быть натуралистским, физикалистским и т.п.

Это ответ на вопрос о том, можно ли говорить о философско-метафизической антропологии на натуралистской и / или физикалистской основе. Сама постановка подобного вопроса обусловлена стереотипом, в соответствии с которым метафизика может быть только идеалистической, спиритуалистской, теологической и т.п. А ведь большинство современных концепций, так или иначе решающих по существу философско-антропологические задачи, делают это на основе рамочных условий и предпосылок, которые следует квалифицировать как натуралистские, физика-

листские и материалистические. Примером может служить преобладающее большинство подходов в современной аналитической философии сознания. Тем более что многие философы-аналитики, работающие в этой сфере, работают и в сфере аналитической онтологии и метафизики.

Натуралисты, физикалисты всех разновидностей фактически разделяют представление о том, что человек не обладает какой-то единой, присущей только ему сущностью. Человек есть определенное сочетание, своеобразный конгломерат тех составных компонентов, элементов и энергий, которые наличествуют в неорганической и органической природе. Соответственно, закономерности, обуславливающие природу и функционирование этих элементов и энергий, властвуют и в отношении человека.

(Исторически подобные воззрения противопоставлялись главным образом теоретическому и мировоззренческому постулату о человеке как *animal rationale*. Из этого постулата явствовало особое положение человека, проистекающее из его обладания разумом, духом как характеристики, отделяющей его от прочего сущего, но роднящей его с божественным.)

Такая позиция также есть выражение совершенно определенного онтолого-метафизического принципа, причем в высшей степени значимого и влиятельного, в силу того что, как правило, понимается и как базисный исходный принцип, и как результат исследования антропологической реальности в самых разнообразных науках.

Таким образом, во всех случаях важно, чтобы были отчетливо явлены онтологические принципы, поскольку участникам философского и даже научного дискурса достаточно указания на соответствующие онтолого-метафизические принципы. Так, достаточно характеристики антропологического рассуждения как «натуралистского», «физикалистского».

* * *

Предпринятое выше определение условий отнесения тех или иных современных философско-антропологических разработок к сфере метафизической антропологии можно считать первой задачей данной главы.

Вторую задачу можно обозначить как задачу представить спектр современных поисков в сфере философской антропологии,

которые осознанно или неосознанно становятся и метафизическими поисками.

Главное – выявить пересечение или слияние онтолого-метафизических и собственно философско-антропологических устремлений. Если исходить из такой задачи, то в принципе достаточно охарактеризовать в соответствующем плане позиции того или иного философского направления или какой-то конкретной концепции, важной или с типологической точки зрения, или как определенная новация.

Метафизические разработки философско-антропологической проблематики по-разному реализуются в современной континентальной и в аналитической философии. При общем признании условности подобного разделения оно продолжает использоваться в качестве важного маркера различий между европейской и англо-американской философией.

В рамках континентальной философии возможно вычленение нескольких типов отношения между метафизикой и философской антропологией.

Попытки самостоятельной концептуализации философско-антропологической проблематики в перспективе метафизического «сущностного образа человека» предпринимаются в новейшей философии очень редко.

В рамках этого варианта метафизической антропологии «сущность человека» понимается как некая фундаментальная сущностная структура, образуемая базисными элементами – физическими, биофизическими, психическими, интеллектуально-духовными – и их отношениями. Сущностная структура как функциональное целое определяет отношения человека с миром. Концептуализация такой сущностной антропологической структуры есть тематизация положения человека в бытии и его отношения к бытию.

Бытийная тотальность, с которой соотносится и которую тематизирует философско-антропологическая конструкция, обычно предстает в двух базисных метафизических вариантах. В первом случае бытийная тотальность обладает измерением трансценденции – философско-теистического или какого-то другого плана. Во втором случае бытийная тотальность понимается, говоря традиционным языком, как «имманентная».

Неосхоластическая философская антропология – это метафизическая философская антропология. Ее теоретические принципы означают воспроизведение фундаментальных философско-

антропологических позиций классической метафизики, схоластической в том числе. В то же время неосхоластическая философия даже в своих основных традициях, таких как неотомистская, неосуарезианская, ориентирована на учет изменений, происходящих в социально-исторической, культурной, научной и философской жизни. Зачастую это принимает характер инкорпорации даже тех философских элементов, которые считались чуждыми неосхоластической философской традиции. Это касается, в частности, элементов трансцендентальной философии.

Результатом в некоторых случаях становятся философско-антропологические концепции, в которых предприняты попытки на основе фундаментальных принципов неосхоластической традиции осуществить широкий синтез современного философского и научного знания. Разумеется, речь идет как бы о вершинных проявлениях, наряду с которыми существуют многообразные неосхоластические философско-антропологические концептуализации более ограниченного или рутинного формата. Важно подчеркнуть, что во всех вариантах мы имеем дело с метафизической философской антропологией.

Некоторые общие характеристики неосхоластической метафизической онтологии, прежде всего неотомистской, рассмотренные выше, естественно, распространяются и на неосхоластическую антропологию. Ряд антропологических концепций, которые правомерно охарактеризовать как преимущественно неотомистские, анализируются в работе, специально посвященной современной философско-религиозной антропологии [1]. Наиболее полная современная версия неотомистской антропологии представлена в книге Вальтера Бруггера [21].

Соотнесение с бытийной тотальностью, которая или отделена от трансцендентного, или являет трансцендентное как свое измерение, разумеется, представлено не только в неосхоластической философии.

Французский философ Жан Гранье помещает философско-антропологическую и смысложизненную проблематику в контекст метафизической концепции [29, 30]. Философско-антропологическая и смысложизненная проблематика указывает на бытийную тотальность, только в соотнесении с ней она профилируется и может получить тематизацию. Бытийная тотальность при этом предстает в концепции Ж. Гранье в полноте своих измерений, в том числе, что очень редко в нынешней философии, и в трансцендентном измерении.

Человечность человека концентрируется в «группе характеристик», каждая из которых тесно скоординирована с другими. В рамках этой группы «гегемоническое» положение занимает мышление, являясь сущностным критерием гоминизации. Гегемония мышления, в свою очередь, свое последнее оправдание находит в утверждении «я». Только «я» обеспечивает интеграцию различных составляющих бытия, образуя тем самым живое единство «личности».

Человеческая реальность в подлинном смысле существует только посредством акта самообозначения, выражающегося в категоричном утверждении «я мыслю, я есть». Здесь «я» осуществляет унификацию существования и мышления, в силу чего происходит «персонализация тела».

«Эготизм» завершает таким образом процесс индивидуализации, который, будучи подготовленным структурами материи, становится осью биологической эволюции. Он возвышает до абсолюта принцип различия. Этот принцип более радикален, чем принцип идентичности, ценность которого всегда относительна и который не имеет точного реального гаранта. Эготизм – это возвышенный парадокс существа, одновременно конечного и автономного.

Прояснение смысла эготистского состояния требует, как утверждает Гранье, соотноситься с «Интегралом». «Интеграл» – последний коррелят мысли, абсолютное «референциальное» – это бытие, соотношенное с трансцендентным. В силу такой прерогативы «я», рассматриваемое как чистое «я», утверждает себя как универсальный «ответствующий» смыслу.

* * *

В концепциях, сопрягающих философско-метафизическую и философско-антропологическую проблематику, бытийная тотальность либо соотносится с трансцендентным, либо предстает как нечто полностью «имманентное». Это самым непосредственным образом влияет на философско-антропологическое построение, так что у нас есть определенные основания, для того чтобы вести речь о двух базовых вариантах метафизической философской антропологии.

Выше было указано на первый вариант в различных версиях. Обратимся ко второму, «имманентному» варианту, который также предстает в различных версиях.

Философско-антропологическая концепция О. Маркварда содержит и систематический, и исторический компоненты. О. Маркварду принадлежат особые заслуги в исследовании истории западной философской антропологии, прежде всего философской антропологии Нового времени. По существу в целом ряде работ он осуществил разработку истории понятия «философская антропология».

О. Марквард отмечает, что при рассмотрении статуса философской антропологии обычно задаются вопросы о том, обладает ли она как дисциплина статусом эмпирической науки или статусом чистой философии, т.е. метафизики. Такой вопрос задается, как подчеркивает О. Марквард, и применительно к сегодняшней философской антропологии.

Этот вопрос относительно теоретического статуса философской антропологии сопряжен с извечным вопросом современной философской антропологии об отношении к наукам, изучающим человека. Давая ответ на эти два вопроса в их неразрывной связи, О. Марквард предлагает характеризовать философскую антропологию как научную эмпирическую метафизику. Таким образом, О. Марквард не только утверждает неразрывность связей между науками и философской антропологией, но и фактически ратует за их синтез.

О. Марквард признает своеобразие и даже необычность такой характеристики статуса философской антропологии с точки зрения теории науки. Однако, по его мнению, это свидетельствует лишь о неадекватности подхода теории науки к данному вопросу. О. Марквард подчеркивает, что таков статус и всех основных философско-антропологических понятий, в том числе и понятия «компенсация», играющего ключевую роль во всех его философско-антропологических рассуждениях.

Человек есть *homo compensator* – такова краткая философская формулировка, по своей интенции и объему сопоставимая с классическими определениями природы человека, которые предлагались в европейской философской традиции начиная с античности.

Истоки собственно философской антропологии можно обнаружить в XVI в. Это «сугубо нововременное явление», возникшее через отмежевание от схоластической метафизики и математического естествознания, с одной стороны, и от философии истории – с другой. Философская антропология определяется через поворот к «жизненному миру» и через «поворот к природе».

Отметим, что философско-антропологическая идея «человек – это компенсирующее живое существо» не является новой. Это идея, как показал еще Михаэль Ландманн, восходит к античности, к Протагору и Платону. А процесс замещения старого понятия компенсации новым был в принципе осуществлен еще Лейбницем в его «Теодицее».

Не являясь новой, эта идея выдвинулась на передний план философских размышлений именно в нововременной период, причем она оказалась столь важной, что появилась особая философская дисциплина – философская антропология.

В XX в. этот тезис фактически представлен в философско-антропологических концепциях Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена, а также в менее явной форме у Никласа Лумана в его положении о том, что «система человек» компенсирует чрезмерную сложность условий своего существования посредством редукции этой сложности.

Итак, согласно позиции О. Маркварда, «действительный» человек – это компенсирующее живое существо. Философская антропология поставила в центр своего внимания те недостатки и страдания, с которыми вынужден жить человек, и именно поэтому она приобрела столь большое значение. Философская антропология подчеркнуто указывает на особое положение человека как существа, которое должно вынести наносимые ему поражения. В эволюционном плане человеку не удалось ни вымереть своевременно, ни обрести на ранней стадии своего существования ту форму, в которой он мог бы остаться. Как «запоздавшее», но еще и не ставшее живое существо человек должен вынести каким-то образом свою недостаточную физическую организацию, свою смертность, свои страдания и свою историю.

Компенсации представляют собой «уравновешивание недостаточных состояний» посредством замещающих или восстанавливающих свершений. Теория компенсации указывает при этом не только на отдельные компенсации, но и на определенные «компенсационные ансамбли», которые приводят к оформлению компенсационных состояний, устойчивых по отношению к изменениям.

Человек в большей мере определяется постигающими его невзгодами, чем своими достижениями. Он не только деятельное, но и прежде всего страдающее существо. Человек предназначен к смерти, а не к завершению. Он не столько стремится к достижению целей, сколько пытается убежать от дефектов своего существ-

вования. Вообще «компенсационная теория постигает человека скорее как конечное, а не абсолютное существо» (43, с. 41).

Человек живет в культуре, а не в какой-то первичной и абсолютной действительности, соответственно, он как существо компенсирующее есть и *homo symbolicus*. Решения, которые находит человек, живущий в условиях культуры, – это не абсолютные, а лишь человечески возможные несовершенные решения.

Резюмируя, О. Марквард утверждает, что человек в силу своей конечности есть существо в первую очередь «ничтожное», а во вторую – компенсирующее. Это существо «вместо чего-то».

Этот принцип, во-первых, фактически притязает на полноту постижения антропологической реальности, поскольку выступает в качестве универсальной объяснительной инстанции. Такой принцип, во-вторых, есть не только онтическая, но и онтологическая характеристика (природы) человека, соответственно, есть тематизация связи между онтологическими и собственно антропологическими элементами философско-антропологической концепции.

Тезис о человеке как «компенсирующем существе» в работах Одо Маркварда можно считать примером фундаментального по существу метафизического принципа, положенного в основу философско-антропологической концепции.

Версией «имманентистского» варианта отношений между метафизикой и антропологией в рамках континентальной философии правомерно считать попытки концептуализировать некую фундаментальную «трансцендентальную» структуру существования человека. Апелляция к такой структуре позволяет сделать определенные онтолого-метафизические выводы относительно мира, а подобная концептуализация мира способна послужить основанием и подтверждением соответствующего философско-антропологического рассуждения.

Томас Рентч [54, 55] стремится постичь такую сферу человеческой жизни и действия, которая как жизненный мир предшествует всяким теориям и стилизациям. Такую сферу он называет «базисной человеческой ситуацией», «первичным человеческим миром». Этот мир есть и критерий рациональности, с этим миром соотносится всякое философствование.

Т. Рентч считает, что мы не можем передать дело «трансцендентальной антропологии как анализа конституирования мира» в руки эмпирических антропологов, социальной психологии,

психоанализа, этнографии. Речь идет о «более сильной теории», более радикальной рефлексии, чем эмпирия.

Т. Ренч соотносит свою философско-антропологическую конструкцию с философией жизни и с трансцендентал-философией в их метафизическом варианте. Эти варианты сами по себе представляют значительный интерес. Метафизическая концепция Т. Ренча представлена структурированной совокупностью тезисов. В эту метафизику, соответственно, в эти тезисы уже встроена философско-антропологическая концепция.

1. Возможность метафизики заключается в том, чтобы делать истинные высказывания обо всем, что есть. 2. Все, что есть, появляется только в горизонте человеческого мира. 3. Горизонт мира равно изначален с человеческой жизнью. 4. Жизнь – это конечная тотальность, протяженная во времени одноразовая целостность. 5. Нет ничего за, над или ниже жизни. 6. Одноразовая жизнь никому не принадлежит. 7. Не существует вне жизни возможности выйти из одноразовости. Серьезность жизни состоит в ее невоспроизводимости. Невоспроизводимость делает возможными, к примеру, прекрасное и счастье. 8. Жизнь свободна. Мы неспособны – как в детерминистском мышлении – оставить жизнь, сделать шаг назад и каким-то образом действуя отступить в природу. Ведь мы суть действующие. 9. Ни одноразовая тотальность жизни, ни базовое свойство свободы не есть предметы в мире. 10. Конечность и свобода вкупе с языком образуют горизонт человеческого мира. В этом мире открывается (сама необъяснимая) возможность истины в гештальтах правдивости и истинного высказывания. 11. В этом мире в равной мере открывается возможность добра. Благое становится возможным, когда люди соответствуют базисным свойствам конечности, свободы и правдивости. Истина метафизических высказываний постигается поэтому только в делании благого. (А не тогда, когда мы – в изоляции от нашего понимания жизни – читаем ее как теорию действительности.) 12. Делать благое означает: не стремиться (ни теоретически, ни практически, ни в мысли, ни в действии, ни публично, ни приватно) иллюзорно покинуть конечность. Это означает: не подавлять свободу других и свою собственную, а разворачивать ее – как свободу естественных отношений, как свободу от отношений насилия, как свободу себя самого. 13. Горизонт мира, таким образом, делает возможным ненасильственное отношение к миру и к себе самому всех существ, которые как единственные живут в перспективах свободы и истины. Такая возможность конкретизируется в

коммуникации, жертве, солидарности, равенстве и мире. 14. Горизонт мира нельзя понимать ни как действие конечных существ, ни как такое событие в жизни, которое добавляется к другим событиям. Мы можем наделить его обозначением «одноразовое событие мира» (соответственно событие мира; или событие жизни). 15. Формы эстетической и религиозной практики человеческой культуры лучше всего можно понять в соотношении с этим событием мира. 16. Метафизика в эксплицированном смысле способна разъяснять только в высшей степени самоочевидные предпосылки. Эти «метафизические» предпосылки по-своему столь же фундаментальны и непреложны, как физические: земля, вода, воздух и свет. 17. Нет «совершенно иного» в смысле метафизической «трансценденции». 18. Однако есть возможность так видеть нашу жизнь, что в ней снимается перспектива метафизики. В таком случае метафизика становится формой нашей жизни.

Итак, метафизическая концепция указывает и на «структурные трансцендентальные свойства» фактической базисной ситуации существования человека. Указание на эти свойства образует основу собственно философско-антропологической концепции, которую также можно выразить в структурированной совокупности тезисов. 1. Ситуационность. Это трансцендентальная форма жизни в том плане, что никакое явление невозможно без ситуативного горизонта. Принцип трансцендентальной антропологии – «прагматически невозможно оставить первичный мир». 2. Человеческая жизнь относится сама к себе и потому есть «осознающая» сама себя жизнь. Трансцендентальная саморефлексивность осуществляется в горизонте ситуативной, локальной и в конечном счете тотальной мировой целостности. 3. Языковость (коммуникативность). 4. Трансцендентальная характеристика действительности (трансцендентальная фактичность). Все есть так, как оно есть. 5. Трансцендентальная жизненная форма возможности (трансцендентальная потенциальность). 6. Пространственность существования. 7. Временность существования. 8. Общность с другими (трансцендентальная социальность). 9. На фоне коммуникативного априори и трансцендентальной социальности можно отчленить трансцендентальную жизненную форму единичности (индивидуальность). 10. Телесность. 11. Априорная натуральная несомость человека и его мира.

В философской концепции Т. Рентча сочетаются метафизические, философско-антропологические и философско-этические рассуждения. Перед нами фактически гештальт классической

метафизики, поскольку общая метафизическая концептуализация «природы мира» включает философско-антропологическую концептуализацию, а также философско-этическое нормирование. Разумеется, этот классический метафизический гештальт реализуется современными философскими средствами.

* * *

Полная оценка современной ситуации в отношениях между метафизикой и философской антропологией возможна, только если в соответствующей перспективе будет оценена аналитическая философия сознания. Она является сегодня, по общему признанию, той сферой, где осуществляются во многих отношениях пионерские разработки философско-антропологической проблематики. Это обусловлено, прежде всего, тем обстоятельством, что аналитическая философия сознания тесным образом связана с современными научными исследованиями человеческого мозга и вообще с широким спектром научных разработок, имеющих непосредственное отношение к антропологической проблематике.

Практически все философы-аналитики в своем творчестве так или иначе обращались к тематике философии сознания, разрабатывая широкий спектр позиций по широкому кругу вопросов.

С философско-антропологической точки зрения не все тематические области философии сознания являются важными в равной мере. Наиболее значимыми в этом плане представляются исследования отношений между ментальностью и телом¹, а также разработка проблематики личностной идентичности.

Исследование отношений между ментальностью и телом по существу представляет собой основную философско-антропологическую исследовательскую программу в рамках аналитической философии сознания. Это связано в первую очередь с тем, что в контексте разработки данной проблематики человек фактически предстает в целостности своей природы. Остается задача экспликации соотношения базовых составляющих этой природы.

¹ Будем ориентироваться на следующую конвенцию. Слово «ментальность» будет соответствовать английскому слову «mind», а слово «сознание» – английскому «consciousness». С определенными оговорками эту конвенцию можно распространить и на другие языки, прежде всего романские, где можно указать на соответствующее сочетание слов с присущими им семантическими различиями.

Квалифицировать разработку проблематики отношений между ментальностью и телом в качестве философско-антропологической исследовательской программы позволяет и то обстоятельство, что рассмотрение данной проблематики представляет собой попытку решения ключевого вопроса о «положении человека в природе». Кроме того, очевидно, что проблема отношения между ментальным и телом является, по существу, проблемой, связанной с различиями между человеком и другими сущностями. В любом случае мы имеем дело с проблемой определения положения человека в природе, т.е. с философско-антропологической проблемой. Как известно, именно так традиционно формулировалась суть философско-антропологических устремлений.

Определение онтологического места и статуса человеческой ментальности / сознания – это по существу постановка и попытка решения философско-антропологической задачи, поскольку специфика бытия человека всегда так или иначе увязывается с его сознанием, как бы ни понималась природа человеческого сознания. Более того, с известными оговорками можно утверждать, что традиционное, общее понимание философско-антропологической проблематики как определения положения человека в мире или космосе есть расширенное воспроизведение традиционного стремления определить природу и место человеческого сознания в мире.

В основе указанной программы лежит ряд посылок, редко представляемых в эксплицированном виде. Эксплицируем важнейшую из них. Физическая природа человека, его тело как физическое образование получает или может получить полное, а то и исчерпывающее объяснение в рамках совокупности естественных и биологических наук. Такое знание может служить надежным основанием всеобъемлющего научного и философского постижения человека, а определение природы ментального в соотнесении с таким научным видением и объяснением телесно-физической природы человека в состоянии послужить завершением научного и философского постижения человека.

Присущие аналитической философии сознания и стремление к определению положения человека в природе, традиционно формулировавшееся как «положение в бытии» или «положение в космосе», и стремление к всеобъемлющему, синтезированному научному и философскому постижению человека носят по существу метафизический характер. По меньшей мере правомерно говорить о метафизическом измерении фундаментальных разработок в аналитической философии сознания.

Подобная квалификация определенного сегмента философии сознания в полной мере соответствует пониманию метафизики в сегодняшней аналитической философии.

При рассмотрении дискуссии по проблеме отношений между ментальностью и мозгом, ведущейся в аналитической философии сознания, в философско-антропологической перспективе можно выделить несколько значимых моментов. С точки зрения тематики данной работы отметим, прежде всего, что эта дискуссия ведется в основном на базе натуралистской, физикалистской или материалистической онтологии. С философско-метафизической точки зрения это означает, что человек в его целостности понимается как существо физическое в широком смысле слова.

Различные разработки проблемы отношений между ментальностью и телом ориентированы главным образом на философское определение ментальности через соотнесение с физической и биологической природой человека. Ментальность определяется или через отождествление с физическим, или через указание его специфики по отношению к физическому, или через отрицание ее существования на основе редукции к физическому.

С философско-антропологической точки зрения, а также с точки зрения отношений между метафизикой и антропологией значительный интерес представляет еще один проблемный комплекс – проблематика личностной идентичности, разрабатываемая в аналитической философии.

Характеризуя своеобразие подхода к личностной идентичности в современной аналитической философии, отметим, прежде всего, очень тесную связь с проблематикой отношения между ментальностью и телом. Само по себе использование термина «личность» не обязывает к какому-то определенному воззрению на проблему отношения ментальности и тела. Вместе с тем большинство философов, использующих этот термин, считают, что конститутивным для понятия личности является то обстоятельство, что личность является носителем как телесных, так и ментальных свойств.

Применительно к проблематике отношений между ментальностью и телом существует несколько типологий этих отношений, рассмотреть которые не позволяет формат данной работы, а выбрать какую-то одну в качестве репрезентативной не представляется возможным. В то же время в отношении проблематики личностной идентичности можно указать работу, в которой содержит-

ся репрезентативная, по моему мнению, типология вариантов понимания «я» как основы и стержня личностной идентичности.

Работа Питера Ван Инвагена (64) важна еще и потому, что предлагаемая им типология отчетливо соотнесена с метафизическим способом рассмотрения. (П. Ван Инваген работает в философско-теистической перспективе.)

П. Ван Инваген предлагает рассмотреть семейство таких слов, как «душа», «я», «личность», «эго», используемое как обычное существительное «я», «ментальность» (используемое с импликацией, что вещи, с которыми оно соотносится, являются объектами, субстанциями в метафизическом смысле термина «субстанция»). Значения этих слов тесно связаны друг с другом.

Вопросы о значениях этих слов и о том, как они соотносятся друг с другом, лучше всего рассматривать через их соотнесение с «я», с местоимением первого лица, а не как псевдосуществительное. Такое соотнесение с «я» позволяет в том числе и дать ответ тем, кто считает «я» только старым мифом, который подорвала нейробиология, или определенным социальным конструктом.

Существуют, по мнению П. Ван Инвагена, девять вариантов такого соотнесения с «я». 1. Мы ни с чем не соотносимся. Многие философы придерживаются такой позиции. 2. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также устойчивым (эндурантным) и материальным. 3. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также устойчивым (эндурантным) и нематериальным. 4. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также устойчивым и материальным. 5. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также устойчивым и нематериальным. 6. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также протяженным во времени и материальным. 7. Мы соотносимся с чем-то преходящим, а также протяженным во времени и нематериальным. 8. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также протяженным во времени и материальным. 9. Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также протяженным во времени и нематериальным.

Предложив указанный перечень, П. Ван Инваген сосредоточивает свое внимание на позициях [4] и [5], поскольку они представляются ему весьма распространенными и важными, и задается целью показать, что эти позиции нельзя сочетать когерентным образом с теорией личностной идентичности на основе психологической континуумности. П. Ван Инваген стремится при этом обосновать следующие два заключения. Всякий материалист, приемлющий теорию личностной идентичности на основе психологической континуумности, должен принять позицию [2], а не пози-

цию [4]. Всякий имматериалист (всякий дуалист или идеалист), приемлющий теорию личностной идентичности на основе психологической континуумности, должен принять позицию [9], а не позицию [5]. В общем приверженец теории личностной идентичности на основе психологической преемственности должен быть, по мнению П. Ван Инвагена, пердурантистом, а не эндурантистом, если пользоваться современной философско-аналитической терминологией (она была рассмотрена в разделе, посвященном актуальной аналитической онтологии).

Предложенную П. Ван Инвагеном типологию различных версий концептуализации «я» правомерно считать и своего рода итогом соответствующих усилий аналитической философии сознания. В каждой из выделенных им типов концептуализаций содержится, по меньшей мере имплицитно, решение и проблемы отношения личности и ее атрибутов, и проблемы личностной идентичности. В своей совокупности они, соответственно, дают возможность увидеть сферу «проблематики личности», как она разрабатывается в аналитической философии сознания, в целом. При этом у П. Ван Инвагена и в разработке типологии, и в оценке позиций отчетливо присутствует метафизическое измерение.

* * *

В нынешней философии относительно невелико число философско-антропологических проектов, открыто провозглашающих и обосновывающих свой метафизический характер. Образец метафизической антропологии, понимающей себя как компонент почтенной традиционной метафизической триады, представлен в неосхоластической, главным образом неотомистской философии. Здесь связь с метафизическим рассуждением носит фактически системный характер.

В большинстве случаев связь философско-антропологической теории с метафизикой неочевидна и нуждается в экспликации того или иного рода. Подобная экспликация означает раскрытие имплицитной связи с метафизикой.

Экспликация указывает на те или иные метафизические предпосылки или метафизические теоремы, присутствующие и используемые в философско-антропологическом рассуждении, фактически и по существу интегрированные в ткань философско-антропологической теории.

Глава 4

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ

Метатеоретическое исследование метафизики может при­держиваться двух основных ориентаций. В рамках первой ориен­тации, которую можно назвать позитивной, метатеория совпадает с тем, что возможно считать «саморефлексией метафизики». Саморефлексия всегда так или иначе присутствовала во всяком мас­штабном метафизическом проекте. Такая «позитивная» метатео­рия метафизики в ее разнообразных формах, правда в очень ограниченном объеме, рассматривалась практически во всех гла­вах, поскольку метатеоретическая рефлексия самым тесным обра­зом связана со всяким метафизическим рассуждением.

Вторую ориентацию воплощают различные формы «критики метафизики». Эти формы представляют весьма широкий спектр – от критики исторически наличных построений, нацеленной на обоснование правомерности собственного проекта через размеже­вание с другими проектами, до критики, ставящей под сомнение те или иные «гештальты» метафизики, в частности эпохальные, и да­же до нигилистической критики, в принципе отрицающей возмож­ность конструктивного метафизического мышления. Различные современные формы критической метатеории метафизики станут объектом анализа в данной главе.

Критика метафизики, осуществлявшаяся с разнообразных имманентно-метафизических, имманентно-философских и внефи­лософских позиций, сопровождала всю историю европейской ме­тафизической традиции. Для того чтобы данное утверждение при­обрело какую-то значимость, следует вспомнить о том, что метафизику на всем протяжении ее существования сопровождал «как тень» скепсис. А скепсис по своему принципу предполагает сомнение того или иного рода в теоретической правомочности и даже в существовании самой предметности метафизической мыс­ли. В лучшем для метафизики случае он означает лишь сомнение в ее способности к *реализации* своих принципиальных устремлений, означает сомнение в способности метафизики постичь более или менее адекватно свою предметность.

Скептицизм, релятивизм и агностицизм на протяжении всей философской традиции представали как сомнение, как оспарива­ние базисных притязаний метафизики, прежде всего притязания

быть абсолютно достоверным всеохватным знанием, целью и венцом всего процесса познания.

Наиболее давней из всех типов («позиций») критики метафизики в Новое время является критика со стороны гуманизма и философского скептицизма. Объект критики – позднесcholasticкая метафизика и метафизика эпохи барокко. Эта критика указывает на бесполезность метафизики для жизни и религиозной веры, а также на то, что метафизики игнорируют границы возможного для человеческого познания.

Позиция Просвещения и «естественно-научная» позиция, оформившиеся начиная с XVII в., также направлены против схоластики. Эта критика утверждает, что схолистическая философия препятствует прогрессу знания, поскольку не соответствует методу нового естествознания, а также указывает на связь метафизики с властью и религией, стремящимися сохранить старые несвободные порядки.

Критика метафизики в Новое время начинается с того, что оспариваются или урезаются способности разума постигать последние истины, т.е. оспаривается способность человеческого разума быть рациональным постижением трансцендентного. Метафизика Нового времени, в отличие от средневековой, признавала возможность критики в свой адрес и нередко содержала аргументы, оспаривающие ее возможности и даже само ее право на существование.

Метафизика XIX в. оказалась в силовом поле натурализма и историзма, соответственно, культурализма. Это была принципиально новая для нее ситуация. Сами по себе натурализм и историзм могут быть и метафизическими принципами, а не только критической и негативной инстанцией в отношении метафизики. Однако и в философии Просвещения, и в XIX в., и в начале XX в. они предстают как главные оппоненты метафизики. В XIX в. стала окончательно автономной наука, и это обстоятельство несло свою критическую нагрузку в плане отношений между метафизикой и наукой.

Кроме того, метафизика столкнулась в XIX в. с феноменализмом, причем речь не только и не столько о феноменализме как эпистемологической позиции, сколько о феноменализме как «чувстве действительности», как смысловой установке. Соответственно, смысловой феноменализм, назовем так подобное отношение к миру, нес угрозу метафизике. В то же время смысловой феноменализм мог стать если не источником возрождения метафизики, то

по крайней мере источником появления идеологических образований, претендующих на статус субститута метафизики.

Весьма примечательно то обстоятельство, что все критики метафизики, приобретшие известность и влияние, значительно расходились в своих представлениях о том, что же такое метафизика. О. Конт, В. Дильтей, М. Хайдеггер, философы-аналитики придерживались весьма различных воззрений на природу и функции метафизики. Общим для всех является лишь констатация будто бы наступившего конца метафизики. Различными, разумеется, были и представления относительно постметафизической судьбы философии.

В последние два столетия критика стала, как представляется, подлинной составной частью самой метафизики. Если отбросить выражения голого негативизма по отношению к метафизике, то можно сказать, что различные критические подходы способствовали, если говорить широко, мобилизации всех ресурсов метафизической традиции. Здесь критика послужила и весьма полезным дополнением к интенсивной историко-философской работе, осуществлявшейся с позиций академического объективизма и нейтрализма.

В двадцатом столетии одной из важнейших сфер бытования метафизики стало теоретизирование ее оппонентов. Это же правомерно утверждать и в начале нового тысячелетия. Собственно такая ситуация сложилась еще в девятнадцатом столетии.

* * *

Мы можем попытаться разработать определенную типологию метафизико-критических позиций. Типология метафизико-критических позиций – это и типология форм отношения между метафизикой и критикой метафизики. Укажем основные рубрики таких позиций. Первое членение – на имманентную и внешнюю. Имманентную критику можно в свою очередь разделить на имманентно-метафизическую и имманентно-философскую.

Имманентно-метафизическая – это критика тех или иных конкретных систем или аргументов с позиций иных метафизических же систем и аргументов. Это можно назвать имманентной критикой в узком, или строгом, смысле. Критика метафизики всегда присутствует в метафизическом построении. Это или критика других метафизических проектов, или критика каких-то опреде-

ленных этапов ее собственной истории, или притязание на критику всей предшествующей традиции.

Имманентно-метафизическая критика метафизики чаще всего предстает в двух версиях, каждая из которых имеет весьма многообразные проявления.

Первая версия – это критика наличных образований метафизической мысли с позиций какого-то нового, притязающего на новаторство или синтез метафизического проекта.

Другая версия имманентно-метафизической критики метафизики спонтанно исходит из правомерной, на мой взгляд, посылки о принципиальной незавершенности и открытых возможностях метафизического мышления.

Водоразделом между ними следует считать притязание на абсолютность. Если какая-то новая метафизическая теория подвергается критике другие метафизические теории с позиций достигнутой будто бы ею окончательной и полной метафизической истины, то мы имеем дело с первой версией имманентно-метафизической критики метафизики.

Если же новый метафизический проект понимается как этап или вариант метафизического поиска, как нечто неокончательное и незавершенное, а особенно если неокончательность и незавершенность воспринимается как обусловленная самой сутью метафизики, то перед нами вторая версия имманентно-метафизической критики метафизики.

Все указанные версии имманентно-метафизической критики нашли воплощение в концепции Тео Кобуша [38]. Эта концепция представляет собой наиболее интересное, с моей точки зрения, явление в сфере критики метафизики с метафизических же позиций последних десятилетий.

Т. Кобуш исходит из того, что вся критика метафизики фактически направлена против онтологии природных вещей, которая всегда отождествлялась с метафизикой как таковой или воспринималась как магистральная линия метафизической традиции. Такая критика не учитывает определенный чрезвычайно значимый сегмент традиции европейской метафизики. Речь идет о «сокрытой» метафизике, определенной «забытой» и «неизвестной» метафизической традиции в рамках европейской философии. В настоящее время ее именуют «метафизикой свободы» или «метафизикой морального бытия». Это определенная разновидность метафизического персонализма и гуманизма.

Раскрытию этой традиции, демонстрации ее значения и посвящена книга Т. Кобуша, написанная главным образом в историко-философском ключе.

Сокрытая великая традиция метафизики, «традиция метафизики свободы», связана с понятием «морального бытия». Это понятие обозначает в течение столетий бытие свободы, отличное от природного бытия и других видов бытия.

История этой формы метафизики начинается с христологических споров в XIII в. и затем захватывает духовную жизнь европейского континента – это история свободы человека в Новое время. Без этой традиции метафизики не было бы сознания свободы эпохи модерна. Без нее не было бы таких решающих событий свободы, как Французская революция и Американская революция.

Лежащее в основе многих конституций и понимания прав человека понятие «личность», ставшее в настоящее время столь привычным и распространенным, связано своим происхождением с определенной метафизической традицией. Тот, кто использует понятие личности, говорит о достоинстве личности, тот должен знать, что он движется в сфере метафизики, пишет Т. Кобуш. Он подчеркивает, что речь идет не о платоновской и не об аристотелевской метафизике. Метафизика, обратившаяся к личности, во многом еще неизвестна. Более того, процесс раскрытия этой традиции еще не завершен.

В общем систематическом плане в высшей степени интересным представляется содержащееся в работе Т. Кобуша указание на то обстоятельство, что именно эта традиция европейской метафизической мысли не становилась объектом критики метафизики последних столетий, ее правомерность не оспаривалась.

Подчеркну, что по существу сама история метафизики есть история имманентно-метафизической критики, поскольку критика иных концепций и теорем неотделима от развертывания собственного метафизического рассуждения тем или иным философом.

Нескончаемый спор и противостояние метафизических позиций, постоянное чередование метафизических концепций, а в прошлом и постоянная смена метафизических систем – все это история имманентно-метафизической формы критики метафизики.

Разумеется, имманентно-метафизическую критику можно подвергнуть укрупненной реконструкции, представив ее в виде спора и столкновения определенных фундаментальных позиций, гештальтов или даже парадигм.

Главную особенность имманентно-метафизической критики метафизики следует видеть в том, что здесь речь идет не о «принципиальной невозможности метафизики», ее «конце», «исчерпанности» и т.п. Этот вид критики метафизики признает и существование метафизики, и ее когнитивный потенциал.

В современных условиях подобное признание сопрягается с имплицитным или эксплицитным пониманием метафизики как открытого и постоянного процесса. В этом можно усматривать отличие современной имманентно-метафизической критики от прежних форм такой критики, связанных с притязанием той или иной метафизической концептуализации, тем более метафизической системы на завершенность и окончательность.

Своего рода переходную зону от имманентно-метафизической к имманентно-философской критике метафизики можно видеть в тех формах, которые не сопрягаются с принципиальным отрицанием самой возможности метафизики. Если речь и идет о «конце метафизики», то такой «конец» понимается как сугубо исторически-контингентный, за которым может последовать какое-то «новое начало», новая жизнь метафизического мышления.

Имманентно-философской критикой следует считать критические философские воззрения на метафизику, преследующие цель оспорить правомерность ее притязаний, прежде всего притязаний на то, чтобы быть особым видом философского размышления и исследования, быть «первой философией». Словом, суть имманентно-философской критики образует критика притязания метафизики занимать центральное определяющее положение в рамках философии.

Если соотноситься с метафизикой в ее традиционном понимании, т.е. если понимать метафизику как онто-теологию, то всякая «имманентистская» философская концепция будет представлять как определенный вариант имманентно-философской критики метафизики.

Однако следует учесть, что значительная часть метафизических установок, принципов и концептуализаций последних столетий не соотносится каким-либо позитивным образом с «трансцендентным», «трансцендентно-божественным» или с «трансцендентным измерением бытия». Современная метафизика достаточно редко содержит элементы философской теологии. Соответственно, приверженность «имманентистской» философии сама по себе не означает, что такая философия несет в себе критическую позицию по отношению к метафизике.

В связи с имманентной философской критикой метафизики следует отметить тезис, имеющий разнообразное выражение, согласно которому метафизика уже неспособна предлагать какие-то новые способы решения давних или непреходящих философских проблем, а также целого ряда важных новых проблем. Ресурсы метафизики (и унаследованные, и новые) не соответствуют, как утверждается, повестке дня современной философии.

Как правило, имманентная философская критика метафизики фактически подвергает отрицанию саму возможность, саму правомерность метафизического мышления. Достаточно обратить внимание на расхожие обозначения критических в отношении метафизики констатаций, утверждений и даже лозунгов. «Конец метафизики», «крах метафизики», «постметафизическое мышление» и т.п. очевидно являют свои тоталистские притязания.

Следует отметить, что подобная тоталистская интенция не есть особенность только современной философской критики метафизики.

Классики критики метафизики, прежде всего английские эмпиристы и Кант, по отношению к «догматической» метафизике, а также классические позитивисты исходили из критики познания. Их позиция заключается в стремлении показать, что человеческое познание не обладает ни способностью постичь реальность в целом, ни возможностью проникнуть в сферу «мета-физического», т.е. потустороннего.

Экзистенциализм и философии жизни критикуют метафизику, прежде всего за то, что она служит помехой в конкретной жизни человека, в его непосредственном существовании. С метафизикой следует бороться во имя благополучия человека.

Неопозитивистская критика является, по существу, наследницей позиции, исходящей из критики познания. Поскольку метафизические утверждения не являются ни аналитическими, ни эмпирически верифицируемыми, то они бессмысленны. Имеет смысл напомнить, что антиметафизическая полемика неопозитивистов велась фактически в историко-философском вакууме, поскольку не сопрягалась на деле с критическим анализом – с неопозитивистских позиций – конкретных метафизических учений, теорий или понятий.

К этому следует добавить, что одновременно с неопозитивистами работали в метафизическом ключе многие философы, которые правомерно утверждали, что неопозитивистская критика

метафизики практически не имеет отношения к тому, что они делают.

Имманентно-философская критика метафизики в послевоенный период, в первую очередь в континентальной философии, находилась под значительным влиянием критики метафизики в философском творчестве М. Хайдеггера. По его мнению, метафизика с самого начала неверно подошла к своему основному вопросу – вопросу о сущем как таковом. Она не увидела, что в этом вопросе кроется вопрос о бытии, т.е. вопрос о том, что делает сущее сущим. Метафизика «забыла» бытие. А бытие находится в онтологическом отличии от сущего, оно не тождественно какому-либо сущему. Необходимо решиться на неметафизическое мышление бытия в его отличии от сущего.

Согласно воззрениям М. Хайдеггера, метафизика со времен Платона постигала бытие только как присутствие, как наличное, как нечто, чем можно распоряжаться, как нечто вещное. Такое постижение бытия нашло завершение в технике и связанном с ней мышлении эпохи модерна. К числу последствий метафизики, понимаемой подобным образом, относятся, по М. Хайдеггеру, и естественно-научная мысль, и техника Нового времени. Результаты истории последствий метафизики компрометируют ее.

Практически вся критика в адрес традиционной метафизики, прежде всего критика, исходящая от Франкфуртской школы, а также критика, базирующаяся на постмодернистском мышлении, опирается на базисную идею Хайдеггера о том, что «завершение» метафизики дискредитирует ее в целом.

Особого внимания заслуживает тезис М. Хайдеггера о принципиальной конституции европейской метафизики как «онто-теологии». Вообще рассуждения М. Хайдеггера о метафизике, ее судьбах представляют собой наглядную иллюстрацию тесной связи критики метафизики и метатеории метафизики. Именно по этой причине критика метафизики была определена выше как «негативная форма метатеории метафизики».

Ответ метафизики на критику М. Хайдеггера принимал в основном одну из двух форм. Первая заключается в указании на то, что хайдеггеровская концепция исходит из нерепрезентативного представления о метафизической традиции, т.е. это представление страдает исторической неполнотой, соответственно, не может признать на опровержение метафизики как таковой.

Аргументация опирается на тезис о том, что метафизика, с которой соотносится критика М. Хайдеггера, не представляет тра-

дицию европейской метафизики в ее полноте. Не все представители этой традиции предавали забвению бытие, постигая его только как сущее, наличное и вещное. Философы неосхоластической ориентации, в частности, указывают на то, что критическая характеристика метафизики М. Хайдеггером вряд ли правомерна в отношении онтологии Фомы Аквинского. Были предложены и другие коррекции историко-философского плана.

Вторая форма ответа, как правило, содержащая или предполагающая и какой-то вариант первой формы ответа, состоит в демонстрации того, что та или иная разновидность метафизики или уже содержит ответ на критику М. Хайдеггера, или может быть развернута в такой ответ. Наиболее наглядной иллюстрацией сказанного может служить реакция на утверждения М. Хайдеггера об игнорировании метафизикой «онтологического различия».

Как видно, реконструкция форм того, что было квалифицировано как «имманентно-философская критика метафизики», носит главным образом исторический характер, причем речь идет о критике метафизики в Новое время, фактически об эпохе модерна. В этом контексте история критики метафизики в Новое время, созданная Панайотом Кондилисом, несомненно, является событием в области критики метафизики [40].

П. Кондилис привлекает обширный исторический материал, в сферу его внимания вовлекаются практически все значимые философские теории от конца Средневековья до двадцатого столетия, имеющие отношение к критике метафизики.

Формально материал, привлекаемый им, охватывает и двадцатое столетие. Однако в центре внимания критика метафизики двадцатого столетия не находится. Это не следствие отбора исторического материала. Такой подход имеет теоретическую мотивацию. В разделе, посвященном XIX и XX вв., отмечается, прежде всего, что содержательная оригинальность критики метафизики, относящейся к этому периоду, неправомерно переоценивается. При сопоставлении ее с критикой метафизики становится очевидной ее преемственность с прежними периодами Нового времени. Иллюзия новизны рассматриваемого этапа возникает вследствие смешения содержательно-структурных моментов с атмосферой вокруг метафизики и с интенсивностью нападков на нее. «В условиях в значительной степени секуляризованного общества критика метафизики могла развертываться фактически беспрепятственно. Однако в содержательном плане она оставалась в тех рамках, которые были уже ранее определены нововременным рационализ-

мом» [40, с. 367]. В XIX–XX вв. сохраняются основные мотивы критики метафизики в Новое время, соответственно, продолжают-ся давно оформившиеся в ней «линии мысли». Критика метафизики в своих наиболее последовательных формах реализует то, что было заложено в мысли предыдущих периодов. Речь идет об использовании общей идеи о мире как о гомогенном и едином мире без субстанций и иерархий субстанций, без разделения на сущности и явления, – одним словом, о мире, состоящем из произвольно сочетающихся и взаимозаменяемых элементов, отношения между которыми следует постигать, используя скорее конвенционалистские, нежели онтологические подходы. Количественный способ рассмотрения реальности, обозначившийся уже в XVI–XVII вв., полностью замещает качественный, заключает П. Кондилис.

К сожалению, работа П. Кондилиса, опубликованная в 1990 г., просто не могла соотноситься каким-либо образом с нынешним периодом истории метафизики и критики метафизики. Ввиду всех отмеченных обстоятельств можно констатировать, что сфера применимости его концепции фактически ограничивается периодом истории философии Нового времени. Вместе с тем несмотря на такие ограничения очень важной представляется общий подход концепции П. Кондилиса, масштабная попытка структурировать историю критики метафизики, представить ее как некую структурированную целостность.

До сих пор не написана какая-либо история критики метафизики, отмечает П. Кондилис. А такая критика является невралгической точкой духовной жизни Нового времени. «Фактом является то, что есть история критики метафизики, причем не только в смысле наличия асимметричного ряда неконкретных и разбросанных нападков на те или иные варианты метафизического мышления. История критики метафизики предстает скорее в органическом смысле следования во времени или параллельного использования базисных антиметафизических тезисов, которые, по крайней мере ретроспективно, можно постичь как многомерное целое, хотя каждый из них возник или укрепился в определенных исторических условиях» [40, с. 12]. Подобно тому как история метафизики должна прийти к определенной типологии с систематическими притязаниями, так и перед историей критики метафизики стоит задача указать на базисные типы, считает П. Кондилис.

Отсутствие однозначного и общепринятого определения метафизики не означает, что нельзя проследить развитие антиметафизических идей, опираясь на определенные понятийно-

структурные критерии, которые формализуют исторический материал и при этом делают понятнее основные поворотные моменты в истории критики метафизики.

Ценность работы П. Кондилиса определяется, на мой взгляд, и тем, что в ситуации отсутствия крупной фундаментальной истории метафизики история критики метафизики в его концепции способна в определенной мере компенсировать такой пробел, по меньшей мере в отношении истории метафизики Нового времени.

К имманентно-философским проявлениям критики метафизики в настоящее время можно отнести следующие. Это некоторые формы натурализма, нацеленные на натурализацию сознания, особенно на оспаривание онтологического статуса сознания, интенциональности и духовности человека. В особенной мере сказанное правомерно в отношении современного когнитивистского натурализма, сопрягающегося с элиминативизмом.

Имманентно-философской формой критики метафизики, разумеется, является и скептицизм. В нынешних условиях скептицизм, правда, бытует преимущественно в сфере философской эпистемологии. В первую очередь речь идет об эпистемологии в аналитической традиции.

Разумеется, скепсис в отношении возможностей и границ человеческого познания относится и к метафизическому познанию. Не следует забывать и о том, что это традиционный оппонент европейской метафизики с самого начала ее существования.

В общем к имманентной философской критике метафизики, как в прошлом, так и в настоящем, можно отнести все попытки обоснования того, что метафизика не адекватна реальности. Специфику современной философской критики метафизики образуют попытки показать несоответствие, несообразность метафизики с современными способами познавательного отношения к миру. Метафизика притязает на такое познание, условия возможности для которого не могут выполнять ни человеческое сознание, ни язык. Поэтому она предстает как знание, которое не может получить оправдания ни с точки зрения теории познания, ни с точки зрения теории языка. Соответственно, метафизика должна предстать как нечто устаревшее и бесфункциональное в рамках философского и научного истеблишмента.

О «внешней» «внефилософской» критике метафизики можно говорить в связи с тем, что история мысли изобилует разнообразными попытками дать то или иное объяснение метафизического мышления, расходящееся, а то и конфликтующее с тем самопони-

манием собственной природы и функций, которое утвердилось в метафизической традиции. Речь идет о попытках свести это мышление, вообще «метафизические интересы», «метафизические потребности» человека, к каким-то иным более базисным интересам и потребностям, находящим себе не прямое или замаскированное выражение в метафизических устремлениях и построениях. Метафизический пафос, метафизический взлет к бытию в его абсолютности должен, в соответствии с подобной установкой, предстать в своей «подлинной» сути, отнюдь не соответствующей гордому самопониманию метафизики.

Общим для всех форм внешней критики метафизики является стремление указать какую-то функцию, точнее – стремление свести / редуцировать метафизику к какой-то функции метафизики в индивидуальной, коллективной, социальной или культурной жизни человека.

Можно вычленить несколько основных попыток подобного внеположного по отношению к метафизике редуционистского толкования природы и функций «метафизического интереса».

Важнейшим элементом «внешней» критики метафизики можно считать идеи о возможной свободе науки от всяких философско-метафизических предпосылок.

Неотъемлемой частью «внешней» критики метафизики являются различные варианты онтологического редуционизма, реализуемого на основе трансформации некоторых форм научного объяснения в универсальные объяснительные утверждения (механизмы). Наиболее яркое выражение это нашло в условиях науки Нового времени.

Внефилософская критика метафизики может совпадать с так называемой «критикой мировоззрений», если под «мировоззрением» понимается метафизика. Данная оговорка не случайна, поскольку призвана конкретизировать то обстоятельство, что «мировоззрение» может обозначать весьма широкий круг явлений.

Наряду с «критикой мировоззрений» широкое хождение в недавнем прошлом имела «критика идеологий». Классическим выражением «критики идеологий» являются различные виды марксистской «критики идеологии». Марксистская и неомарксистская критика утверждает, что метафизика есть общественный продукт, созданный для поддержания и укрепления несправедливого капиталистического порядка.

К числу внешних форм критики метафизики можно отнести и указания на якобы сугубо служебную функцию метафизики по

отношению к теологии христианских конфессий. В соответствии с таким подходом задачи и содержание метафизики исчерпываются этой служебной функцией, особенно если речь идет о той или иной форме теологического консерватизма.

К числу наиболее влиятельных форм критики метафизики, которые можно квалифицировать как «внешнюю» критику, следует отнести социальный конструктивизм, некоторые версии социологии знания, если они применяются к метафизике.

Суть подобных критических подходов заключается в том, чтобы представить метафизику как определенную культурную и социальную конструкцию. Следует отметить, что социальный конструктивизм может выполнять функцию критики, только если он включает редукционистский тезис о том, что метафизика исчерпывается своими легитимизирующими и охранительными функциями, а также включает историцистско-релятивизирующий тезис, указывающий на то, что определенные виды метафизики исторически возникают и исторически приходят, соответственно, их когнитивная ценность исчерпывается социально-историческим местом, в котором это происходит.

* * *

Базисный конституирующий вопрос критики метафизики совпадает, по существу, с базисным вопросом метатеории метафизики. Это очень давний вопрос о правомерности и оправданности метафизики.

Традиционно метафизика была, как утверждали ее адепты, самой самокритичной из всех научных и философских дисциплин. Метафизика – единственный вид интеллектуально-познавательной деятельности, в рамках которого не остается ничего беспредпосылочного и не подвергающегося исследованию и осмыслению. Наиболее полным выражением (и коррелятом) такого видения метафизики можно считать идею о том, что метафизик может удовлетвориться только такими утверждениями, истинность которых невозможно отрицать (или истинность которых очевидна уже в самих попытках отвергнуть их). Именно подобное воззрение образует основу многих видов критики метафизики, в первую очередь имманентно-философской и «внешней».

Критика метафизики остается актуальной. Само устойчивое воспроизведение критической по отношению к метафизике аргументов – как имманентно-метафизических и имманентно-фило-

софских, так и «внешних» – свидетельствует о том, что провозглашенный неоднократно конец метафизики все еще не состоялся. Соответственно, при этом следует обратить внимание на то обстоятельство, что критика метафизики и в настоящее время не обращена лишь вспять.

Критика метафизики во всех ее формах на протяжении многих веков служила стимулом, а нередко и непосредственным ресурсом метафизической мысли. Правомерно сделать такое утверждение и применительно к нашему времени.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В работе был предпринят анализ состояния западной метафизики в конце XX – начале XXI века. При этом основное внимание было уделено новым явлениям и новаторским разработкам.

При анализе онтологической проблематики в фокусе анализа находились разработки этой проблематики в аналитической философии, несомненно преобладающие в нынешней метафизической онтологии. Аналитическая онтология в настоящее время широко представлена в философии всех западных стран, не только англоязычных. Разработка онтологической проблематики продолжает осуществляться и в других течениях западной философии, соответственно, были рассмотрены наиболее репрезентативные теории, что позволяет составить общее представление о характере исследования этой проблематики в представленных здесь течениях западной философии.

Анализ метафизической ситуации требует рассмотрения отношения метафизики и философской теологии. По меньшей мере это проверка тезиса, приобретшего столь большую популярность в XX в., об «онто-теологической» природе метафизики, об «онто-теологике» как сути метафизики. Рассмотрение актуальной метафизической ситуации не демонстрирует наличия каких-либо масштабных новаторских философско-теологических построений, не находит подтверждения и указанный тезис о фундаментальной природе метафизики.

Анализ отношений между метафизикой и философской антропологией в нынешних условиях предполагает, прежде всего, указание критериев связи между ними. Философско-антропологические теории, открыто декларирующие свой метафизический характер, очень малочисленны, вместе с тем анализ, опирающийся

на указанные критерии, демонстрирует имплицитное присутствие метафизических посылок и тезисов во многих философско-антропологических концепциях. Таким был общий ориентир анализа отношений между метафизикой и философской антропологией, предпринятого в данной работе.

Анализ критики метафизики был ориентирован в первую очередь на разработку общей типологии основных форм критики метафизики. Эта разработка в значительной большей мере, чем разработки в других главах, соотносится с историей метафизической мысли, прежде всего с историей метафизики в двадцатом столетии. Это связано главным образом с практическим отсутствием соответствующих развернутых и новаторских теорий в рассматриваемый период.

Формат работы не позволил включить рассмотрение целого ряда важных направлений исследования метафизической проблематики, осуществляемых в западной философии в настоящее время. К числу таких направлений следует отнести, прежде всего, разработку метатеории метафизики в различных формах. Заслуживают внимания и такие проблемные сферы современной метафизической мысли, как «метафизика и философия языка», «метафизика и философская проблематика опыта», «метафизические проекты XX в.». Во всех направлениях разработки метафизической проблематики в той или иной форме происходит соотнесение с традицией европейской метафизики. История метафизики, разумеется, образует и относительно автономную область историко-философской работы, обращение к которой желательны при всяком объемном исследовании актуальной метафизики¹.

Метафизика и в настоящую, «постмодернистскую» и «постметафизическую» эпоху сохраняет свое значение. Интенсивная и многообразная исследовательская работа в этом сегменте философии наглядно свидетельствует об этом.

¹ Указанные и ряд других направлений работы в западной метафизике станут объектом рассмотрения в подготавливаемом автором монографическом исследовании, посвященном путям философской метафизики / онтологии в XX–XXI вв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философско-религиозная антропология. – М.: Наука, 1985.
2. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Наука и религия: Историко-культурный очерк. – М.: Наука, 1988.
3. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989.
4. Кимелев Ю.А. Методологические проблемы современного религиоведения / РАН. ИНИОН. – М., 1990.
5. Кимелев Ю.А. Философский теизм. – М.: Наука, 1993.
6. Кимелев Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики / РАН. ИНИОН. – М., 1996.
7. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М.: NB, 1998.
8. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии / РАН. ИНИОН. – М., 2006.
9. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI веков / РАН. ИНИОН. – М., 2007.
10. Западная философия истории на рубеже XX–XXI веков / РАН. ИНИОН. – М., 2009.
11. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Философия и наука. От Анаксимандра до Коперника. – М.: Изд-во РУДН, 2009.
12. Кимелев Ю.А. Современная испанская философия / РАН. ИНИОН. – М., 2010.
13. Кимелев Ю.А. Методология социальных наук / РАН. ИНИОН. – М., 2011.
14. Кимелев Ю.А. Философия социальных наук / РАН. ИНИОН. – М., 2013.
15. Armstrong D. A world of states of affaires. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1997.
16. Armstrong D. Truth and truth-makers. – Cambridge: Cambridge univ. press, 2004.
17. Aubenque P. Faut-il deconstruire lá métaphysique? – P.: Presses universitaires de France, 2009.
18. Bennett J. Events and their names. – Oxford: Oxford univ. press, 1988.
19. Bennet J. Learning from six philosophers. – Oxford: Oxford univ. press, 2001.
20. Bennet J. What events are // Metaphysics / Gale R.M. (ed.). – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 43–65.
21. Brugger W. Grundzüge eine philosophischen Anthropologie. – München: Erichewel, 1986.
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. Le désir du moi. – P.: PUF, 1983.
30. Granier J. L'intelligence métaphysique. – P.: Éd. du Cerf, 1987.

31. Greisch J. Hermeneutik und Metaphysik. – München: Fink, 1993.
32. Haldane J.J. A Thomist metaphysics // *Metaphysics* // Gale R.M. (ed.) – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 87–110.
33. Henry M. L'essence de la manifestation. – P.: PUF, 1990.
34. Henry M. *Phänomenologie materielle*. – P.: PUF, 1990.
35. Johansson I. *Ontological investigations*. – L.; N.Y.: Routledge, 1989.
36. Kim J. *Events: their metaphysics and semantics* // *Philosophy and phenomenological research*. 1991. – Vol. 51. – P. 641–646.
37. Knasas J.F.X. *Being. Some Twentieth-century thomists*. – N.Y.: Fordham univ. press, 2003.
38. Kobusch Th. *Die Entdeckung der Person*. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1997.
39. Künne A. *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
40. Kondylis P. *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1990.
41. 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.
42. 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.
43. Marquard O. *Philosophie des Stattdessen*. – Stuttgart: Reclam, 2000.
44. Meixner U. *Axiomatic formal ontology*. – Dordrecht: Kluwer, 1997.
45. Meixner U. *Einführung in die Ontologie*. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
46. *Metaphysics. An Anthology / Kim J., Sosa E. (ed.)*. – Oxford: Oxford univ. press, 1999.
47. Nef Fr. *Qu'est-ce que la métaphysique?* – P.: Gallimard, 2004.
48. Oelmüller W. *Negative Theologie – auch heute ein philosophischer Sprechversuch über Gott // Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts / Baumgartner M., Waldenfels H. (Hrsg.)*. – Freiburg; München: Alber, 1999. – S. 101–134.
49. *The Oxford handbook of metaphysics / Loux M., Zimmeamann D.W. (ed.)*. – Oxford: Oxford univ. press, 2003.
50. *The Oxford introduction to philosophical theology*. – Oxford: Oxford univ. press, 2009.
51. *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts / Baumgartner H.M., Waldenfels H. (Hrsg.)*. – Freiburg; München: Alber, 1999.
52. Possenti V. *Nichilismo e metafisica*. – Roma: Armando, 2004.
53. Röd W. *Ist der Gott der Philosophen tot? // Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts / Baumgartner M., Waldenfels H. (Hrsg.)*. – Freiburg (Bresgau); München: Alber, 1999. – S. 29–46.
54. Rentsch Th. *Miszelle: Metaphysik des Welthorizonts // Metaphysik heute? / Oelmüller W. (Hrsg.)*. – Paderborn et al.: Schöningh, 1987. – S. 89–90.
55. Rentsch Th. *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.

56. Rodríz R. Hermenéutica y ontología: cuestión de método? // Métodos del pensamiento ontológico / Ramón Rodrigéz (ed.). – Madrid: Síntesis, 2010. – P. 235–273.
57. Rombach H. Die Gegenart der Philosophie. – Freiburg; München: Alber, 1988.
58. Rombach H. Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch». – Freiburg; München: Alber, 1993.
59. 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.
60. Schaeffler R. Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. – Freiburg; München: Alber, 2008.
61. Seibt J. Dinge als Prozesse // Neue Ontologie und Metaphysik / Hüntelmann R., Tegtmeier E. (Hrsg.). – Sankt Augustin: Academia, 2000. – S. 11–42.
62. Serrano de Haro A. Fenomenología y ontología // Métodos del pensamiento ontológico / Rodríguez R. (ed.). – Madrid: Síntesis, 2009. – P. 199–234.
63. Van Inwagen P., Zimmermann D.W. Metaphysics: The big questions. – Oxford: Oxford univ. press, 1998.
64. Van Inwagen P. What do we refer to when we say «I» // Metaphysics / Ed. by Gale R.N. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 175–189.
65. Vattimo G. Oltre l'interpretazione. – Roma; Bari: Laterza, 1994.
66. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma: Garzanti, 1999.
67. Vattimo G. Vocazione e responsabilità del filosofo. – Genova: Il melangolo, 2000.
68. Wiehl R. Metaphysik und Refahrung. – Frankfurt a. M.: Suhramp, 1996.
69. Tegtmeier E. Grundzüge eine kategorialen Ontologie. – Freiburg; München: Alber, 1992.
70. Tegtmeier E. Sachverhalte und Universalien // Neue Ontologie und Metaphysik / Hüntelmann R., Tegtmeier E. (Hrsg.). – Sankt Augustin: Academia, 2000. – S. 131–144.
71. Trettin K. Ontologie individueller Qualitäten // Neue Ontologie und Metaphysik / Hüntelmann R., Tegtmeier E. (Hrsg.). – Sankt Augustin: Academia, 2000. – S. 145–166.
72. Zucchi A. The language of propositions and events. – Dordrecht: Kluwer, 1993.

Ю.А. Кимелев

**ЗАПАДНАЯ МЕТАФИЗИКА
КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА**

Аналитический обзор

Дизайнер (художник) И.А. Михеев
Компьютерная верстка Е.Е. Мамаева
Корректор Я.А. Кузьменко

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 25/III – 2014 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1
Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 6,0 Уч.-изд. л. 5,0
Тираж 300 экз. Заказ № 24

**Институт научной информации
по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997**

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел./Факс: (499) 120-45-14
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

