

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.А. КИМЕЛЕВ

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ

Аналитический обзор

**МОСКВА
2020**

ББК 60
К 53

Серия
«Проблемы философии»

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел философии

Кимелев Ю.А.

К 53

Критика метафизики : аналит. обзор / Ю.А. Кимелев ; РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отд. философии ; отв. ред. Хлебников Г.В. – Москва, 2020. – 84 с. – (Проблемы философии).

ISBN 978-5-248-00971-8

Критика метафизики является важной составляющей европейской философии на протяжении всей ее истории. Она образует автономную традицию, которая существовала в тесном и разнообразном взаимодействии с традицией метафизической мысли.

В работе предлагается исторический очерк критики метафизики; разрабатывается типология метафизико-критических позиций, которая представляет собой одновременно типологию форм отношений между метафизикой и критикой метафизики. Особое внимание уделяется анализу современных и актуальных форм критики метафизики.

В условиях фактического выхода метафизики на передний план в зарубежной философии в настоящее время данная работа приобретает очевидную актуальность.

Работа предназначена для научных работников и профессорско-преподавательского состава вузов.

ББК 60

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| Введение..... | 4 |
| § 1. Метафизическая теория как основной объект критики метафизики | 10 |
| § 2. Имманентно-метафизическая критика метафизики и история метафизики..... | 16 |
| § 3. Имманентно-метафизическая критика метафизики в актуальных условиях | 30 |
| § 4. Имманентно-философская критика метафизики..... | 40 |
| § 5. «Внешняя» критика метафизики | 76 |
| Литература | 81 |

Введение

Данная работа посвящена анализу актуального состояния критики метафизики как особой разновидности философии. Критика метафизики образует важную составляющую часть того, что правомерно называть «онтолого-метафизической сферой» философии. Критика метафизики, рассматриваемая в данной работе, имеет своим объектом метафизику как философско-теоретическую деятельность, как она понимается в европейской философской традиции. Соответственно, вне сферы внимания остаются многообразные формы критики метафизики, которые *фактически* соотносятся с пониманием метафизики как конфессиональной теологии, как мировоззрения, как идеологии.

Критика метафизики представляет собой самостоятельную разновидность философии. Практически не оспаривается мнение о том, что правомерно говорить о критике метафизики как об относительно автономной традиции в рамках европейской философской мысли¹.

В принципе всякое провозглашение нейтралитета или отрицания в отношении метафизики, если оно получает теоретическое обоснование, может считаться определенной формой критики метафизики. Критика метафизики, осуществлявшаяся с разнообразных позиций, существует на протяжении большей части пути европейской метафизической традиции. Достаточно вспомнить о том, что начиная с античности метафизику сопровождал «как тень» скептицизм. А скептицизм в отношении метафизики по своему принципу предполагает сомнение того или иного рода в тео-

¹ Подтверждением сказанному служит наличие специальной статьи в очень авторитетном издании. См.: *Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie*: in 13 Bd. – Basel: Stuttgart: Schwabe u. Co Ag Verb., 1980. – Bd. 5. – S. 1280–1294.

ретической правомочности и даже в существовании самой предметности метафизической мысли.

Онтолого-метафизическая сфера философии, начиная с эпохи раннего Нового времени и эпохи модерна, включает в качестве неотъемлемого и значимого компонента критику метафизики¹.

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

Критика метафизики является важнейшим ресурсом метафизики в двух планах. Во-первых, критика метафизики фактически всегда выступала в качестве побудительного мотива метафизического теоретизирования. Указание на изъяны и недостаточность тех или иных метафизических концептуализаций и решений, а в ряде случаев принципиальное оспаривание правомочности метафизики побуждали последнюю к постоянному поиску. Наконец, содержательное обоснование критики могло выступать как источник метафизической мысли. Всё это находило выражение в постоянном чередовании метафизических тезисов и критики, образуя единый поток движения метафизической мысли.

Данная работа стремится решить несколько задач.

Одна задача – представить критику метафизики как относительно автономную разновидность философии, теснейшим образом связанную с метафизикой / онтологией как важнейшим разделом, своего рода становым хребтом европейской философской традиции.

Другая задача заключается в попытке охарактеризовать объектную сферу критики метафизики, показать, что же собственно воспринималось и воспринимается как нечто *проблематичное* в метафизике / онтологии, соответственно, что постоянно порождает и стимулирует критику.

Еще одна задача состоит в том, чтобы разработать типологию многообразных форм критики метафизики. Подобная типология должна быть многомерной, с тем чтобы соответствовать исторически явленному многообразию критики метафизики. Разработка типологии создает условия для обращения к ряду важных теоретических проблем, связанных с отношением между метафизикой и критикой метафизики, между метафизикой и неметафизической философией.

¹ Kondylis P. Die neuzeitliche Metaphysikkritik. – Stuttgart: Klett-Cotta, 1990. – 615 S.

В историческом плане предлагаемая типология ориентируется на критику метафизики эпохи модерна, а также на ее актуальное состояние.

В систематическом плане типологический анализ критики метафизики нацелен на характеристику отношений между метафизикой / онтологией и критикой метафизики, а также отношений между метафизикой и не-метафизической философией.

Типология открывает возможности разработки ряда узловых теоретических моментов этих отношений, а также рассмотрения важных метатеоретических проблем метафизики.

Предлагаемая типология создает условия для квалификации той или иной конкретной метафизико-критической концепции в том плане, что указывает, остается ли критическое построение в рамках метафизики, в рамках философии, или оспаривание правомочности метафизики ведет – в предельно радикальной версии – к оспариванию правомочности философии вообще.

Укажем основные рубрики метафизико-критических позиций. Первое членение – на имманентную и внешнюю. Имманентную критику можно в свою очередь разделить на имманентно-метафизическую и имманентно-философскую.

Имманентно-метафизическая критика – это критика тех или иных конкретных концепций и систем или аргументов с позиций иных метафизических теорий и аргументов.

По-существу, сама история метафизики есть история имманентно-метафизической критики, поскольку критика иных концепций и теорем неотделима от развертывания его 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 и есть 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 парадигм.

Имманентно-метафизическая критика метафизики всегда присутствует в конкретном метафизическом построении. Это или критика других метафизических проектов, или критика каких-то определенных этапов ее собственной истории.

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, притязającego на новаторство или синтез метафизического проекта. Если при этом какая-то новая метафизическая теория подвергает критике другие метафизические теории с позиций достигнутой будто бы ею окончательной и полной метафизической истины, то мы имеем дело с догматической или даже абсолютистской 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 воспринимаются как обусловленные самой сутью метафизики, то перед нами вторая версия имманентно-метафизической критики метафизики. Эта версия связана с важнейшим элементом актуальной метафизики, которым является посылка относительно возможности пересмотра, коррекции, «ревизии» наличного (унаследованного) когнитивного аппарата метафизики и стремление реализовать так или иначе такое стремление.

Главную особенность актуальной имманентно-метафизической критики метафизики следует видеть в имплицитном или эксплицитном понимании 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.

Критика метафизики в ее имманентно-метафизической форме может служить резервуаром различных способов осуществления метафизики. Соответственно, она может служить одним из объяснений присущего метафизике теоретического плюрализма. А это в свою очередь дает основание считать, что тот или иной «кризис метафизики» представляет собой кризис того или иного понимания метафизики, а не кризис метафизики как таковой. (В какой-то мере представленный здесь подход – это и ответ на «проблему историзма» применительно к метафизике.)

Своего рода переходную зону от имманентно-метафизической к имманентно-философской критике метафизики можно видеть в тех формах, которые не сопрягаются с принципиальным

отрицанием метафизики. Если речь и идет о «кризисе метафизики», то такой «кризис» понимается как сугубо исторически-контингентный, за которым могут 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 притязания быть особым видом философского размышления и исследования, притязания быть «первой философией». Словом, суть имманентно-философской критики образует критика притязания метафизики занимать центральное определяющее положение в рамках философии. Чаще всего речь идет об оспаривании права метафизики быть «первой философией» в традиционном понимании.

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.

Классики имманентно-философской критики метафизики – это, прежде всего, английские эмпиристы и Кант в их отношении к «догматической» метафизике, а также классические позитивисты. Их позиция заключается в стремлении показать, что человеческое познание не обладает ни способностью постичь реальность в целом, ни возможностью проникнуть в сферу «метафизического», понимаемого как «потустороннее».

При рассмотрении современной ситуации имманентно-философской критики метафизики во многом решающее значение приобретает диагноз этой ситуации в перспективе современной философской эпистемологии. Речь идет об анализе современной метафизики средствами современной философской эпистемологической культуры.

Так, вопрос о возможности абсолютного обоснования познания и знания, решаемый сегодняшней эпистемологией в общем негативно, позволяет подойти к одному из наиболее чувствительных вопросов – фундаменталистских притязаний метафизики.

Ключевой проблемой в отношениях между метафизикой и имманентно-философской критикой метафизики является проблема возможности критики метафизики, полностью свободной от метафизики, даже от «остатков» метафизики. Преобладает мнение, что

не может быть полной свободы философской критики метафизики от метафизики. Показательна в этом отношении позиция Ж. Деррида. Все деструктивные в отношении метафизики усилия оказываются, как полагает Деррида, в определенном своеобразном круге. Он заключается в том, что невозможно отказаться от метафизических понятий при попытках потрясти или разрушить метафизику.

Суть «внешней» критики метафизики – в радикальном оспаривании и непризнании теоретических притязаний метафизики. Непризнание самой возможности теоретической истинности означает и непризнание истинности метафизики в ее связях с практической философией.

«Внешняя» критика метафизики – это критика «извне», прежде всего в том плане, что она не осуществляется с целью утверждения каких-то метафизических позиций или позиций какой-либо не-метафизической философии.

Критика метафизики во всех ее формах всегда представляла собой главным образом критику метафизической теории – критику метафизического познания, способов его осуществления и результатов, нашедших воплощение в теории. Поэтому базисным условием анализа критики метафизики становится характеристика метафизической теории.

В историческом плане значительную часть критики метафизики составляет то ее содержание, которое было связано с критикой использования метафизики в религиозной сфере – религиозной метафизике, в философской теологии, в теологии христианских конфессий. Так, в раннее Новое время и в эпоху модерна критика метафизики становилась средоточием спора вокруг доктринальных и даже институциональных форм религии.

Не рассматривая специальным образом связь критики метафизики с религиозной тематикой того или иного формата, автор исходил из того, что значительная часть метафизических установок, принципов и концептуализаций XX–XXI вв. не соотносится каким-либо конструктивным образом с «трансцендентным», «трансцендентно-божественным» или с «трансцендентным измерением бытия». Современная метафизика достаточно редко содержит элементы философской теологии¹.

¹ Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М.: NB, 1998. – 424 с.

§ 1. Метафизическая теория как основной объект критики метафизики

Критика метафизики во всех ее формах всегда представляла собой главным образом критику метафизического познания – критику объектной сферы метафизического познания, способов его осуществления и результатов. Поэтому ключевым условием анализа критики метафизики становится характеристика метафизического познания.

Мы будем стремиться решать двуединую задачу общей характеристики метафизического познания и ее спецификации применительно к условиям настоящего времени. К сожалению, большинство усилий осуществить анализ метафизической теории опираются главным образом на исследование классической и современной метафизики. В гораздо меньшей степени учитывается метафизическое познание XX–XXI вв. в его своеобразии. В какой-то мере данная работа стремится компенсировать минусы этого обстоятельства.

Метафизике конститутивно присуще то, что правомерно назвать «интенцией тотальности», устойчиво проявляющейся в попытках целостных концептуализаций совокупной реальности. Теоретическое притязание метафизики состоит в том, чтобы постичь реальность в ее тотальности, постичь ее уровни и структуры со всеми явными и неявными элементами этих структур. Речь идет об устремлении, интенции быть универсальным и фундаментальным знанием тотальности реального. Речь идет о притязаниях быть первой философией как наукой о первоначалах бытия и познания.

Такие фундаментальные основополагающие понятия метафизики, как «Бог», «Бытие», «Сущее», «Всеединство», онтологические или языковые универсалии представляют собой яркое свидетельство интенции тотальности метафизического познания, являются воплощением метафизического «разума тотальности».

Объектом критики становились в первую очередь притязания метафизики на универсальность знания и фундаментацию всякого сущего.

При всех различиях в степени тематизации и выраженности интенции тотальности ее можно назвать «неустранимым горизонтом метафизического мышления». Это горизонт, определяемый устремлением к постижению средствами метафизического разума

бытия в его тотальности, целостности и, по возможности, системности. В каком-то последнем пределе правомерно говорить о «горизонте метафизической традиции» в широком смысле.

Фундаментальные устремления метафизического познания, представленные выше, образуют своего рода каркас традиции и, соответственно являются носителями преемственности при всех эпохальных гештальтах, кризисах и даже являются средством преодоления тех или иных разрывов. Одним словом, речь идет о конститутивных моментах философско-метафизического мышления, о базисных характеристиках метафизического познания.

Реализация интенции тотальности и, соответственно, реализация ее ключевых измерений определяют характер метафизического познания в тот или иной период истории метафизики.

На наш взгляд, важнейшей характеристикой классической метафизики и метафизики эпохи модерна правомерно считать то, что можно назвать сознанием возможности *«абсолютистской версии метафизического познания»* и стремлением реализовать такую возможность.

Абсолютистская версия метафизического познания представляет собой идеальное воплощение интенции тотальности в метафизическом познании. Это притязание на абсолютное познание в смысле полноты, системной завершенности, с одной стороны, и притязание на абсолютную достоверность познания, абсолютное самоуверение метафизики – с другой. Абсолютное метафизическое познание представляется таковым и в силу содержательной полноты, и в силу надежного обоснования, а также в силу того, что оно достоверно для того, кто им обладает.

Метафизическое знание в такой версии есть результат завершенной системы понятий, которые, будучи более или менее чистыми от эмпирических данных, в своей объективной констелляции выражают идеал разума – понимаемый догматически как порядок, в себе интеллигибельный, как унитарное бытие абсолютной реальности. Совокупность практических принципов и максимум вытекает из системы идеальных ценностей, гарантируемых метафизическим знанием. В своей возвышенной универсальности они кажутся соответствующими метафизической природе человека, его наиболее глубинной реальности.

Интенция тотальности допускает *альтернативу* по отношению к *абсолютной завершенности и системности*. В этом плане особенность метафизического познания XX–XXI вв. заключается в очевидном преобладании стремления к открытости; концептуализи-

рованные онтологические целостности и предметности носят преимущественно характер незавершенности и открытости, а метафизическое познание понимается как постуляторно-гипотетическое, фаллибилистское. В числе прочего подобная установка означает и возможность постоянного включения нового знания, прежде всего научного.

Ориентация на открытость – это и герменевтическая ориентация на новые интерпретации метафизической традиции как *ресурс* актуальных концептуализаций.

Метафизическое познание может характеризоваться через экспликацию объектных форм, в которых находит воплощение это познание, а также характеризоваться через философско-эпистемологическую квалификацию способов познания, использованных в указанных объектных формах. Выше это было продемонстрировано на том, что было названо «абсолютистской версией метафизического познания».

В онтологических концептуализациях в рамках главных направлений философии XX–XXI вв. интенция тотальности предстает в фрагментированном виде. Это ограниченность, присущая конкретным философским направлениям. На деле в основных современных философских направлениях полнота онтологического постижения носит «горизонтный» характер, т.е. признается ее недостижимость, а возможно и принципиальная недостижимость. И крупные онтолого-метафизические проекты XX–XXI вв. являют очевидным образом интенцию тотальности в охарактеризованном смысле, т.е. как горизонтную и открытую.

Полнота и целостность метафизического знания в современной и в особенной мере в актуальной метафизике предстают как некий горизонт, который как таковой не становится определенным объектом исследования. Ни человек, ни мир, ни Бог не предстают как развернутая теоретическая целостность, притязающая быть сущностным познанием. Разумеется, не предстает как некое полное и целостное знание, пусть и несистематического плана, и другая метафизическая предметность.

Это обстоятельство отражает одну из примечательных характеристик современной метафизики – неполноты, фрагментарности. При этом фрагментарность присуща ей и в содержательном плане и по форме представления своего содержания. Фрагментарными являются и используемые методы.

Глубинной причиной горизонтности, частичности, фрагментарности современного метафизического познания является

непреодолеваемое сознание конечности человека, соответственно, сознание ограниченности потенциала метафизического познания. Конечно, это сопряжено с осознанием необозримой сложности современной культуры, в первую очередь научного знания.

Не в меньшей степени, чем тенденция к фрагментарности в метафизике XX–XXI вв., присутствует тенденция к формализму, к формальным способам метафизического мышления. И в этой тенденции можно увидеть реакцию на опасность для познавательных возможностей, исходящую со стороны массивности и необозримости материала, подлежащего исследованию. Здесь следует отметить, что практически отсутствуют философские и вообще культурные фильтры, способные осуществлять предварительный отбор материала для метафизического исследования и осмысления.

Формализация позволяет в какой-то мере редуцировать неслышанное многообразие *метафизического предзнания*. В то же время при формализации, как и в случае с фрагментарностью, метафизика становится в известной мере суженной, односторонней, утрачивает традиционные установки на всесторонность и всеохватность.

Вообще, открытость, фрагментарность и формализм представляют собой различные варианты критического размежевания современной метафизики с самой собой в плане возможной универсальности. Посредством таких форм размежевания современное метафизическое мышление стремится избежать опасности ложной универсализации и абсолютизма.

Вместе с тем различные формы самоограничения дополняют друг друга, более того, компенсируют недостатки друг друга. Формализация позволяет избежать поспешной универсализации, необязательности, связанной с открытостью, а также избежать догматизма метафизических решений.

В огромной мере указанные свойства современного метафизического познания обусловлены постоянным присутствием и влиянием основных форм критики метафизики. Ведь рефлексивно-критическое самосознание современной метафизики образует неразрываемый континуум с критикой метафизики.

Метафизическое мышление нашей эпохи сделало возможным увидеть метафизические ингредиенты даже самых решительных форм критики метафизики, например, историзма и позитивизма. Метафизика нашей эпохи показала, насколько устойчивыми являются несущие силы метафизической традиции, насколько стабильна базисная структура, позволяющая идентифицировать определенные явления философской культуры как однозначно метафизические.

Конечно, история современной метафизики с эпохи Просвещения может восприниматься как череда всё более частых кризисов, на которые метафизика отвечает новыми основоположениями себя самой, а также отвечает ревизиями своих традиционных форм и содержаний. Вместе с тем, даже в тех случаях, когда модификации принимают форму деформаций или декомпозиций, формальный гештальт постоянно просвечивает.

Конечно, метафизическое осознание того, что человеческое познание должно платить свою дань неизбежной открытости, ограниченности фрагментарности и формальности, внесло свой вклад в деформацию, даже деформацию классического образа метафизики. Однако это не воспрепятствовало постоянно новым проявлениям ее базисной конституции.

Когда мы всякое человеческое деяние, в том числе метафизическое познание, рассматриваем как частичное, то здесь речь не идет о какой-то недостаточности, о которой приходится сожалеть. Подобную частичность и фрагментарность нельзя отождествлять с отношением к чему-то неупорядоченному и несвязному. Фрагментарное знание в метафизике – это скорее фрагментарное знание целого и знание о целом в виде фрагментарного знания. Постигается какая-то существенная сторона целого или целое рассматривается с какой-то существенной для него стороны.

Таким образом, метафизическое мышление познает целое бытие или целое мира, человека и Бога фрагментарно и односторонне. Вместе с тем дело не только в том, что такое фрагментарное знание есть специфическое знание целого и Абсолюта. Это, кроме того, примечательная связь знания и не-знания, с которой мы сталкиваемся во всем незавершенном и находящемся в становлении.

С когнитивной реализацией тотальности, как она представлена здесь, связано и смысловое целеполагание метафизического познания, сопряженного большей частью с бытийной тотальностью.

Фундаментальные предпосылки и условия смыслового целеполагания в XX–XXI вв. не только сохраняются, но и акцентируются. Ведь в конечном счете эти предпосылки и условия проистекают из сознания конечности человека, а в XX–XXI вв. такое сознание во всё большей мере становится и сознанием непреодолеваемой ограниченности познавательных возможностей метафизики.

Усиливается процесс «оконечивания» метафизического разума. Вместе с этим процессом сохраняется и стремление каким-то образом компенсировать и преодолеть его.

Таким образом, мы увязали метафизическое познание с его теоретическим и смысловым целеполаганием, которое правомерно считать важнейшей общей характеристикой этого познания, в том числе современного и актуального.

И формирование метафизического целеполагания, и его осуществление становятся возможны и посредством определенных метафизических когнитивных потенций.

В качестве важнейшей такой потенции была рассмотрена способность метафизического познания к постижению реальности в ее совокупной полноте, т.е. как тотальности реального.

Реальность XX–XXI вв. такова, что метафизическое познание и в своем осуществлении, и в своем самопонимании представляет собой определенное сочетание, определенный спонтанный синтез исторически устойчивых, даже инвариантных характеристик и характеристик эпохально специфических.

Сказанное в полной мере относится к современной и актуальной ситуации метафизического познания.

В пользу существования актуальных метафизических исследовательских программ свидетельствуют два порядка фактов. Во-первых, возможность и фактичность рациональных дискуссий между приверженцами различных программ. Споры в метафизике приняли форму обмена аргументацией, экспликации базисных предпосылок оппонента, а также собственных предпосылок.

Во-вторых, исследовательские программы в метафизике признают некоторые общие нормы и критерии теоретического характера. Соответственно, возможно установление таких норм и критериев. Ни одна метафизическая теория не готова признать наличие логических противоречий и несвязности, и в случае указания на наличие таковых в общем демонстрирует готовность к их устранению.

Можно говорить в определенной мере о наличии дискуссии относительно указанных норм, такая дискуссия чаще всего принимает форму дискуссии о методе. В такой дискуссии руководствуются в свою очередь нормами более высокого порядка, такими как непротиворечивость, понятность, ясность, даже эlegantность рассуждения.

В заключение отметим, что представленные характеристики актуального метафизического познания можно считать выражением осознанного или неосознанного стремления указать на незавершенность работы метафизической мысли, акцентировать открытость и этой работы. Это можно считать определенным залогом конструктивного и продуктивного будущего метафизики.

Итак, будем помнить о том, что актуальный гештальт метафизического познания представляет собой спонтанный синтез неких исторически устойчивых элементов метафизического познания, с одной стороны, и специфических, в том числе новаторских актуальных реализаций метафизического познания – с другой.

§ 2. Имманентно-метафизическая критика метафизики и история метафизики

Имманентно-метафизическая критика метафизики образует неотъемлемый компонент метафизики, совокупной метафизической традиции. Этот компонент образует один из важнейших механизмов движения и развертывания истории метафизики. Ведь речь идет о внутриметафизическом дискурсе, полемическом размежевании. Можно выразиться и таким образом, что имманентно-метафизическая критика – это форма существования так называемого «метафизического плюрализма».

Важнейшей проблемой для метафизики всегда был диссонансный и непреодолимый плюрализм метафизических теорий. При этом признается, что практически не были указаны пути и способы его преодоления. Соответственно, можно считать, что речь не идет о разногласиях конструктивно-рабочего порядка, которые могут оказаться в конечном счете продуктивными. В то же время такую практически постоянную ситуацию можно считать результатом соперничества различных традиций в метафизике.

Есть основания считать плюрализм метафизических теорий очевидной общей исторической характеристикой европейской метафизической традиции. Разумеется, разнообразие метафизических теорий, установок и методов сопровождалось многообразными поисками общности, демонстрацией общей генетической, культурной и т.п. принадлежности. Однако свидетельство в пользу общности того или иного рода и синтетические устремления исходят из признания метафизического плюрализма. Просто предполагается, что речь идет о преодолеваемом или даже конструктивном плюрализме.

Нет нужды указывать на то, что подобный неснимаемый плюрализм являлся излюбленной мишенью критики метафизики в ее разнообразных формах.

Метафизический плюрализм во всех его видах предполагает теоретическое размежевание, которое принимает ту или иную форму критики. Поскольку речь идет о теоретическом размежевании внутри метафизики, на почве общей метафизической традиции, то и речь идет о том, что было названо «имманентно-метафизической критикой метафизики».

Внутриметафизическое размежевание, устойчивый метафизический плюрализм есть продукт многих факторов – контакта с реальностью, опыта в широком смысле слова, отношений с наукой и религией, воздействия культурных и социально-исторических факторов. Одним словом, внутриметафизическое размежевание, принимающее форму имманентно-метафизической критики метафизики, есть проявление феномена метафизической мысли в ее исключительной сложности.

Традиционный метафизический плюрализм представляет собой множественность теоретических позиций и установок, определяемых принципиальной ориентацией на метафизическую истину в ее универсальности и достоверности. Такая ориентация питается верой в метафизический разум, способный постичь реальность в ее основе и в многообразии ее основных составляющих.

Имманентно-метафизическая критика метафизики, как уже отмечалось, образует неотъемлемый элемент метафизической традиции. Наше рассмотрение делится на историческую часть и анализ этой формы критики метафизики в актуальных условиях.

Историческая часть реализуется как рассмотрение результатов интенсивного изучения истории метафизики в *современной академической истории философии*.

В качестве средства анализа имманентно-метафизической критики метафизики в ее актуальном состоянии выбрана реконструкция некоторых концепций, притязающих, во-первых, на критическую аналитическую оценку метафизической традиции в целом; во-вторых, увязывающих метафизическую традицию и ее оценку с судьбами европейской цивилизации и культуры.

Как было отмечено выше, рассмотрение имманентно-метафизической критики метафизики членится здесь на историческую часть и анализ этой формы критики в актуальных условиях. А историческая часть реализуется как анализ результатов интенсивного изучения истории метафизики в современной истории философии.

Наша задача заключается, прежде всего, в реконструкции тех моментов, которые указывают на важные изменения, особенно

рубежного, эпохального, парадигматического характера; на появление новаторских текстов, иногда свидетельствующих об интенциях разрыва в традиции.

Объектом нашего анализа становятся работы, рассматривающие историю метафизики как историю «учений о бытии» в европейской философии, как историю разработки онтологической проблематики. Следует отметить, что именно в этих работах чаще всего осмысляется природа метафизики. Метафизика предстает здесь как по преимуществу автономное или даже беспредпосылочное постижение бытия сущего как такового, а также бытия в его «онтологическом отличии» от сущего. Иными словами, рассматриваемый вид исследований истории метафизики исходит из того, что решение онтологической задачи конституирует метафизику. История подходов к решению этой задачи и образует, соответственно, сердцевину истории метафизики.

Исследования истории метафизической онтологии легко членятся в зависимости от охвата материала. Некоторые работы содержат экспозицию всей исторической траектории метафизики. Другие посвящены учению нескольких или какого-нибудь одного философа. Творчество этих мыслителей рассматривается как репрезентативное для метафизики определенной эпохи или как реализация какой-то фундаментальной возможности метафизического мышления. Все исследования ориентированы, прежде всего, на экспликацию тех базисных метафизических идей, которым было суждено приобрести наибольшую историческую действенность.

Работы, нацеленные на освещение всего исторического пути метафизики, стремятся к установлению сквозной линии в разработке онтологической тематики, выявлению элементов преемственности или фиксации каких-то существенных новаций. Важную роль в предлагаемых исторических экспозициях играет теоретическое размежевание между метафизическими учениями. Подобное размежевание носит форму критики того или иного формата. Ведь как было подчеркнуто выше, критика иных метафизических позиций образует один из важнейших факторов оформления, соответственно, движения метафизики.

В качестве репрезентативных образцов выбраны исторические экспозиции, предложенные Робертом Райнингером и Готфридом Мартином.

Райнингер¹ напоминает, что метафизика является древнейшей частью философии. Мы обнаруживаем ее уже в Древней Индии, где религия и философия еще образуют нерасчлененное единство. Суть метафизических устремлений древних индийцев составляет мысль о том, что самопознание есть одновременно и богопознание (тождество Атмана и Брахмана). Сходные воззрения встречаются в «орфических мистериях», провозглашавших потустороннее происхождение души, оказавшейся заключенной в тело.

Именно у греков появилось устремление к «научному занятию» метафизикой. На первых порах она была еще неотделима от натурфилософских спекуляций, эмпирической физики, а также от сохранявших свою действенность мифологических представлений. Лишь элеаты первыми, по мнению Райнингера, выступают против такого сочетания. Ксенофан формулирует мысль об абсолютном единстве, являющем пантеистические свойства. Первым метафизиком в строгом смысле слова следует считать Парменида, у которого по отношению к единому бытию всё остальное воспринимается как не-бытие, соответственно – кажимость. Этот пронизанный строго рационалистическими мотивами статично-универсалистский монизм представляет собой «чудовищную абстракцию», в бездне которой исчезает всё качественное. Смягченной формой такого воззрения является учение о двух мирах. Мышление бытия Парменида оказало воздействие на Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита. Ведь элементы, атомы суть понятия сущего, соответствующего определениям, данным Парменидом. Полную противоположность воззрениям этих философов являет картина мира у Гераклита. Всё протекает согласно вечным имманентным законам. Софисты распространяют этот принцип и на сферу жизни духа. Вообще вся досократическая философия пронизана противостоянием подходов, представленных Парменидом и Гераклитом.

Такое противостояние преодолевается лишь в учении Платона о двух мирах. В мире чувственности всё обстоит так, как учит Гераклит. Здесь нет ничего постоянного, всё обречено на прехождение. Над миром чувственности царит мир идей, самостоятельно существующих сущностей, являющихся к тому же праобразами чувственных вещей, каковые суть лишь бледные копии идей. Душа служит посредником между двумя мирами. Статическое понимание отношения между ними претерпит позднее динамизацию в

¹ Reininger R. Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie. – Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss., 1972. – 330 S.

неоплатонизме. В сфере метафизического укоренены и высшие ценности, она же обуславливает само оформление метафизических понятий. «Идеи» образуют систему ранжированных ценностей, вершиной которой является идея Блага.

Учение Платона означало принижение в ценностном плане чувственного, даже определенное бегство от чувственного. Соответственно, низким был и статус эмпирического познания природы.

По Аристотелю, напоминает Р. Райнингер, идеи не пребывают в сфере потустороннего, они становятся сущностями самих вещей. Образцом здесь может служить живой организм. Аристотель представляет мир как ступенчатое расположение реально существующих сущностей. Основная мысль Платона получает тем самым имманентную реализацию. На самой нижней ступени располагается бесформенное вещество, способное стать чем угодно, а на высшей – высший чистый дух, божество. Располагающиеся между ними различные плоскости бытия характеризуются возрастающим оформлением бесформенного.

После Платона и Аристотеля, двух самых значимых метафизиков древности, угасает потребность в метафизике. У стоиков, эпикурейцев и скептиков преобладают практико-этические интересы. Позднее место метафизики занимает идущая с Востока «спекуляция».

Через неоплатонизм и благодаря первым христианским соборам платоновско-аристотелевское наследие проникает в средневековую мысль, которая преимущественно и определяется противостоянием между платонизмом и аристотелизмом. Те трудности, которые возникали при попытках примирить учение Церкви с античной философией, в позднее Средневековье выходят на передний план и к концу Средневековья приводят к оформлению учения о двойной истине, принцип которого впервые был высказан еще Аверроэсом. В соответствии с этим учением теологическая и философская истины не покрывают друг друга. В связи с этим растет число догм, принимаемых без обоснования, а также появляется расхождение между мистикой и рациональной философией.

В начале Нового времени «идеализм Ренессанса» ориентировался, прежде всего, на Платона. Это особенно отчетливо проявилось в натурфилософии. В дальнейшем вплоть до Канта на переднем плане пребывала метафизическая проблема субстанции, под которой следует понимать независимую сущность, являющуюся основополагающей для мира опыта. Классическими образцами метафизического дуализма, монизма и плюрализма (способ-

бов метафизического понимания субстанции) являются системы Декарта, Спинозы и Лейбница. Это метафизическое мышление получает свою систематизацию у Хр. Вольфа.

В то же время Локк и Беркли осуществляют гносеологическую критику понятия субстанции. В соответствии с их воззрениями мы в состоянии установить лишь отношения и свойства материи, но не можем постичь самоё материальную субстанцию, посылка о существовании которой становится излишней. Такой скептический подход Юм распространил и на духовную субстанцию («душу») и попытался дать психологическое объяснение посылки о существовании души. По Юму, граница опыта есть одновременно и граница познаваемого. На научность вправе притязать только математика, описательные науки и мораль. Здесь следует, по мнению Райнингера, искать истоки всех разновидностей позитивизма, вплоть до новейших.

Творчество Канта означало поворот в истории метафизики. Он выпукло поставил вопрос о том, как вообще возможна метафизика. Его «критицизм» проводит различие между явлениями (преимущественно вещами окружающего нас пространственного мира) и вещами в себе. Кант утверждает, что вещи в себе, или вещи сами по себе, непознаваемы, и потому объявляет метафизику своего времени обманчивой видимостью. Правда, Кант признает, что эта обманчивая видимость, метафизика, является естественной склонностью человеческого духа. Учение Канта взволновало умы. Моисей Мендельсон назвал Канта «всеразрушителем». Кант, однако, не отвергал метафизику в принципе, он не принимал ту форму, которую она носила в ту эпоху. Вещь сама по себе является для Канта пограничным понятием нашего познания, посредством этого понятия мы подходим к тому, что для нас непознаваемо. Соответственно, метафизика представляет собой науку о границах человеческого разума, даже если «метафизическое» непознаваемо, оно непосредственно «переживаемо», причем переживаемо в моральной воле (в «категорическом императиве», равном нравственному сознанию, соответственно совести). Метафизика у Канта делится в связи с этим на метафизику природы и «метафизику нравов». Первая имеет дело с независимыми от опыта высказываниями о структуре эмпирического мира, а вторая – с высказываниями о мире нравов. Обе эти метафизики в своей совокупности указывают структуру человеческого духа, означают самопознание человеческого разума. Очевидно, что метафизика Канта теснейшим образом связана с теорией познания. Выдвигаемые в контексте этой

метафизики «постулаты практического разума» (Бог, свобода, бессмертие) «представляют собой умпостигаемое дополнение к чувственному миру, это религиозные убеждения, обладающие практической достоверностью, но остающиеся проблематичными в теоретическом плане»¹. Такое учение Канта перемещало платоновский дуализм во внутренний мир человека.

Последовавшая за Кантом эпоха была эпохой метафизической мысли. Это эпоха немецкого идеализма. Противоположность между мышлением и бытием полностью снимается, идеальное выступает как единственная реальность, оно есть одновременно и явление, и вещь сама по себе. Источником познания идеального служит «интеллектуальное созерцание». Фихте мыслит более субъективно (он исходит из самосознания), Шеллинг – более объективно (природа представляет собой предварительную ступень духа, Абсолют дифференцируется на реальное и идеальное). Гегель мыслит абсолютным образом (бытие есть самодвижение объективного разума или «Идеи», развертывающейся в природе и истории, мировой процесс является логически развертывающимся процессом). В полной мере метафизиками еще являются Герbart и Шопенгауэр.

Во второй половине XIX в. преобладающим становится негативное отношение ко всякой метафизике. Неокантианство ограничивается исследованиями в области теории познания. Позитивизм (Конт, Лаас, Мах) вообще не признает возможность метафизики. Такие же позиции занимают «философия имманентности» (Шуппе) и агностицизм, например, у Спенсера. Разумеется и в эту эпоху существуют разнообразные «наивные» попытки вернуться к докантианскому мышлению. К их числу Райнингер относит и усилия по разработке метафизики, опирающейся на естествознание, речь идет в первую очередь о таких вариантах «индуктивной метафизики», как панпсихизм Фехнера, ценностный идеализм у Лотце.

В двадцатом столетии наблюдается, как считает Райнингер, «усиливающаяся склонность к метафизике». Здесь, наряду с Николаем Гартманом и Бергсоном, следует указать, прежде всего, на творчество представителей экзистенциализма (Хайдеггера, Ясперса).

В экспозиции истории метафизической онтологии у Роберта Райнингера упор был сделан на моменты принципиального размежевания онтолого-метафизических позиций, которым суждено было сохраниться в истории; на моменты эпохальных переходов;

¹ Reininger R. Op. cit, S. 175.

на моменты осознанной тематической критики. В соответствии с подходом, принятым в данной работе, все эти моменты и образуют имманентно-метафизическую критику метафизизма в ее историческом движении, соответственно в ее воздействии на историческое движение метафизики.

У Готфрида Мартина совокупность исторических реконструкций «проектов бытия» различных философов представляет собой сжатую историю метафизики как онтологической теории. Его книга «Общая метафизика. Ее проблемы и ее метод»¹ содержит систематические и исторические разработки. История метафизики в соответствии с его пониманием метафизики как «учения о бытии» предстает как череда «проектов бытия», а «проект бытия» Г. Мартин, опираясь на Хайдеггера, определяет как «совокупность базисных онтологических понятий и базисных онтологических положений» в учении того или иного философа.

Платон первым, как отмечает Г. Мартин, разработал «базисную форму» проекта бытия в своем учении об идеях, и этот проект сыграл определяющую роль в истории европейской философии. Суть воззрений Платона образует разведение двух способов бытия – идей и чувственных вещей, – различающихся и онтологически, и эпистемологически. Идеи вечны, постигаются чистым мышлением, а чувственные вещи – изменчивы, преходящи, постигаются чувствами.

Аристотель принимает различие идей и чувственных вещей. Эти два способа бытия он определяет посредством разработанной им логики как отдельную вещь и как всеобщее, а также определяет как первую и вторую сущности. Первая сущность – отдельная сущность – является подлинной сущностью и потому подлинным бытием.

Фому Аквинского следует в принципе считать аристотеликом. Именно он совершил поворот от платоновской к аристотелевской философии в мышлении Средневековья. Этот поворот не означал одностороннего противопоставления Платона и Аристотеля друг другу. Фома Аквинский отчетливо видел тесную связь между ними, и его понимание отношения между платоновской и аристотелевской философией представляется Г. Мартину вполне обоснованным.

¹ Martin G. Allgemeine Metaphysik: Ihre Probleme und ihre Methode. – Berlin.: De Gruyter, 1965. – VII, 358 S.

Декарт проводит основополагающее «различие по бытию» между вещами и вечными истинами. Вещи соответствуют аристотелевской субстанции, причем субстанции в смысле сущности первого порядка. Вечные истины соответствуют платоновским идеям и аристотелевской сущности второго порядка. Понятие вещи равнозначно для Декарта понятию субстанции. Он различает три способа бытия вещи: Бог, вещь мыслящая, вещь протяженная. Решающее значение имеет, как полагает Г. Мартин, то обстоятельство, что протяженная вещь, т.е. чисто материальная вещь, понимается Декартом как вещь и, соответственно, как субстанция. Таким образом, вещь есть нечто в строгом смысле действительное и в строгом смысле сущее. Материальное тело может существовать самостоятельно и не нуждается ни в чем другом для своего существования, кроме как содействию Бога. В связи с этим значение Декарта как одного из зачинателей философии Нового времени следует видеть не только, как это обычно делается, в обращении к субъекту, но и в том, что он наделяет чисто материальную вещь субстанциальностью и тем самым подлинным бытием. Однако этот тезис Декарта неоднократно вызывал решительные возражения, и потому рискованно считать философию Декарта самым подлинным выражением метафизики Нового времени.

«Проект бытия» у Лейбница, являясь в строгом смысле дихотомическим, в известном смысле представляет собой учение о двух мирах. Речь идет о монадах и о явлениях. В бесконечном ряду монад высшие существа располагаются над человеком, а под ним располагаются монады животных и растений. Мир монад содержит бесконечный ряд всё более простых монад. Нелегко сказать, насколько далеко он простирается и как себе всё это представлял Лейбниц. Г. Мартин считает, что Лейбниц использовал понятие монады только применительно к сфере живого. Явления охватывают все отношения. Лейбниц включает сюда категории качества и количества. К сфере феноменального относятся и пространство, и время. Во всех случаях имеются в виду отношения и системы отношений. Дихотомичность проекта бытия у Лейбница связана с тем, что монада – это реальное бытие, а явление – ментальное бытие. В поздний период своего творчества Лейбниц вводит промежуточные ступени. При этом, однако, такая модификация не была последовательно осуществлена. Последовательное осуществление заключалось, по мнению Г. Мартина, в постулировании преемственного ряда бесконечно многих способов бытия. В то же время Г. Мартин считает открытым вопрос о возможности такого

«экстремального представления» относительно бесконечно многих способов бытия.

Важнейшая особенность «проекта бытия» Канта видится Г. Мартину в различении явления и вещи самой по себе, между феноменом и ноуменом, между чувственным миром и умопостигаемым (интеллигибельным) миром. В «Критике чистого разума» проводится различие между ноуменом в негативном и ноуменом в позитивном понимании. Ноумен в негативном понимании не может быть объектом нашего чувственного созерцания, а ноумен в позитивном понимании предстает как объект нечувственного, а именно интеллектуального созерцания. Одним из наиболее существенных вопросов при интерпретации философии Канта является вопрос: а сделал ли сам Кант шаг к ноумену в позитивном значении? Кант высказывается в том плане, что «критика чистого разума» продемонстрировала возможность ноумена в позитивном значении, поскольку показала, что это понятие является непротиворечивым, соответственно возможным.

«Проект бытия» Николая Гартмана основывается на различении реального и идеального бытия. Реальное бытие – это всегда индивидуальное бытие. Индивидуальное есть сущее в подлинном смысле. В то же время сущее как таковое нельзя ограничивать индивидуально сущим. Такое ограничение вело бы к заблуждению номинализма, отрицавшего бытие неиндивидуального сущего. В идеальном бытии Н. Гартман выделяет четыре различные области: математическое, сущности, логическое бытие и ценности. Различение реального и идеального бытия осуществляется посредством категориального анализа. Обращаясь к вопросу об отношении между реальным и идеальным бытием в концепции Н. Гартмана, Г. Мартин говорит о своем «впечатлении», что у Н. Гартмана реальное бытие понимается как «более подлинное» бытие, а идеальное – как «более слабое». При этом и то и другое бытие воспринимается Н. Гартманом (в гносеологическом плане) с позиций строгого реализма.

Трудно определить, какой «проект бытия» представлен М. Хайдеггером в его труде «Бытие и время». И это несмотря на то, что сам термин «проект бытия» происходит отсюда. Есть основания, как полагает Г. Мартин, считать философское построение Хайдеггера разновидностью «негативной философии». Хайдеггер сам заявлял о том, что в историческом плане рассматривает свою задачу как задачу деструкции истории онтологии. Это служит как бы подтверждением его центрального тезиса о том, что «бытие не

есть сущее». Г. Мартин высказывает предположение, что данный тезис приобрел бы большую обоснованность и ясность, если бы была предпринята попытка выразить его посредством аристотелевской понятийности.

Г. Мартин утверждает, что метафизику А.Н. Уайтхеда следует считать одним из самых значительных событий в философии XX в. Уайтхед проводит различие между «актуальной сущностью» и «вечными объектами». Вечный объект соответствует идее Платона, а актуальная сущность – отдельной сущности у Аристотеля. Опираясь на Аристотеля и Лейбница, Уайтхед определяет актуальную сущность как сущее бесконечной сложности, а терминологически – как «процесс». Актуальная сущность – это определенный процесс, а не вещь. Бытие актуальных сущностей представляет собой подлинное бытие. Что же касается вопросов о статусе бытия вечных объектов и отношении этого бытия к бытию актуальных сущностей, то Уайтхед, по мнению Г. Мартина, не предложил окончательного ответа на эти вопросы.

Людгер Хоннефельдер в работе «Второе начало метафизики. Предпосылки, подходы и последствия повторного обоснования метафизики в XIII–XIV вв.»¹ подчеркивает, что обнаружение и усвоение аристотелевской метафизики латинским Западом в рассматриваемую эпоху имеют особое значение. «Если сравнить то, что современное аристотелеведение при всех своих разногласиях утверждает относительно первоначальной идеи метафизики, с повторным обоснованием метафизики в Средневековье, то становится ясным следующее. Подходы, в рамках которых происходит рецепция аристотелизма, носят самостоятельный характер, сообщая средневековому обоснованию характер «второго», после Аристотеля, этой дисциплины, причем не только в историческом плане²».

Исследования позднеантичного и средневекового иудейско-арабского аристотелизма показывают в полной мере своеобразие творчества латинских авторов. Историко-философское значение указанного процесса связано еще и с тем, что рецепция аристотелизма в Новое время опосредуется теми формами, которые он получил в Средневековье. Обращение к «изначальному» аристотелизму происходит лишь в конце XIX в.

¹ Honnefelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13|14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter – Hamburg: Meiner, 1987. – S. 165–186.

² Honnefelder L. Op. cit., S. 165–166.

Ни один из мыслителей латинского Запада не придерживается того понятия метафизики, которое существовало в поздней античности. Оно утвердилось благодаря комментаторам Аристотеля из школы Аммония, а затем пришло на Запад через Аверроэса. В соответствии с этим представлением метафизика является «первой философией» потому, что ее предмет – божественное сущее, первое в порядке причин, превосходящее материю и движение, источник нематериальных и вечных трансцендентных идей. Метафизика обращается к сущему как таковому лишь постольку, поскольку она рассматривает особое сущее, первую божественную субстанцию. «Метафизика есть теория трансцендентного, и лишь в качестве таковой она становится онтологией»¹.

В противоположность этому уже в самых ранних, скорее описательных, нежели систематических истолкованиях предмета метафизики, которые встречаются у Доминика Гундиссалина и Михаила Скота, латинские авторы интерпретируют его прежде всего как науку о сущем как таковом. Божественное сущее относится к объектам метафизики, как это наблюдается у Роджера Бэкона и двух анонимных комментаторов, а позднее у Эгидия. Оно лишь выступает как один из предметов метафизики, и только в этом смысле божественное сущее образует основную преимущественную цель метафизики. В этом значении признают Бога предметом метафизики и Форма Аквинский, и Дунс Скот.

Латинские авторы отступают от теологического толкования метафизики в силу христианской веры. Ведь если бы метафизика стала теологией, как у Аверроэса, то нельзя было бы устранить опасность, которую несла греко-арабская метафизика как независимое от Откровения, опирающееся на опыт и разум научное толкование действительности. В последнем случае неизбежно предположение о том, что разум сам по себе достаточен для постижения высшего принципа и цели бытия.

Стремление понимать метафизику как науку о сущем как таковом, а не как теологию, находит «первое последовательное» оформление у Альберта Великого, в его онтотеологии. А систематическое единство и форму это стремление получает у Фомы Аквинского. В то же время целый ряд мыслителей не приняли истолкование природы метафизики, данное Фомой Аквинским. «Только в том случае, если метафизика понимается как онтология и осуществляется как трансцендентальная наука, можно, как гласит глав-

¹ Honnefelder L. Op. cit., S. 167.

ный тезис нового подхода, удовлетворить требование Аристотеля и избежать проблем с теологией, до конца не устранившихся Фомой»¹. Именно этот новый подход, представленный у Дунса Скота, оказал наибольшее влияние на последующее развитие метафизики вплоть до И. Канта.

В рамках второго начала метафизики оформляется еще одно направление, которому суждено было сохраниться и развиваться в дальнейшем. Поначалу оно нашло воплощение у Оккама. Используя современную терминологию, его можно назвать «универсальной формальной семантикой».

Среди работ последнего времени, притязающих на изображение всего исторического пути метафизики (таких работ крайне мало), выделяется книга Людвига Хоннефельдера «*Scientia transzendens*»². Концепция Л. Хоннефельдера предпринимает попытку тематизировать фундаментальный рубеж в истории европейской метафизики, во многом определивший ее судьбы в послесредневековую эпоху. Это был и фундаментальный рубеж в истории критики метафизики.

Среди тех имен, которые Аристотель дал своему произведению, получившему название «Метафизика», основным является «первая философия», или «первая наука». В этом обозначении наиболее четко выражены предмет, происхождение и цель этой дисциплины. В первой дисциплине философии должна найти завершение суть философии – быть методически оформленным устремлением к знанию и мудрости. При этом речь идет об особом знании – знании целого, не являющемся одновременно знанием о каждом единичном явлении, т.е. знании о всеобщем. Это должно быть также знанием о первой причине, вообще знанием «о высшем и первом». Предмет метафизики «является первым» в «двойном смысле эпистемологически и онтологически первого, а именно первопознанного, в горизонте которого познается все остальное, а также первого, которое как особое сущее есть причина всякого иного сущего»³.

Однако то, что обосновывает необходимость первой философии, может сделать проблематичным ее возможность. Ведь если объясняющее должно быть чем-то иным по отношению к объясняемому, а условие возможности предметности не может само быть

¹ Honnefelder L. Op. cit., S. 177.

² Honnefelder L. *Scientia transzendens*. – Hamburg: Meiner, 1990. – 515 S.

³ Ibid. – S. 49.

предметом, а также причина не может быть сама членом причиненного ряда, то в таком случае целое в смысле всеобъемлющего и первое в смысле причины целого не могут мыслиться посредством понятия предмета. Платон своим мифом о воспоминании фактически указал на это обстоятельство. И Аристотель не считал возможным постичь целое посредством понятия, которое было бы родовым понятием и потому не может быть понятием целого. Понятие «сущее» приобретает всеобъемлющее значение единого только в форме паронимии, т.е. исходя из знания «первого особого сущего». Метафизика есть первая философия как онтоология.

Но всё это еще не решает вопроса о возможности метафизики, о чем свидетельствует и дальнейшее движение метафизики. В период второго начала метафизики в XIII–XIV вв. появляется представление о первой философии как о науке, рассматривающей транскатегориальные понятия, которые очерчивают наши возможности познания мира. Л. Хоннефельдер увязывает такое представление прежде всего с Дунсом Скотом.

Метафизика, столкнувшись с кризисом знания особым образом о сущем, неизбежно должна изменить направление своего вопроса. Если первосущее не является также и первопознаваемым, то теряет основание стремление определить смысл «сущего» через соотнесение (атрибуцию) с этим первосущим. Вопрос о первосущем ведет к вопросу о том, что является подлинно первопознаваемым, в горизонте которого и совершается всякое другое познание. «С осознанием различия между первосущим и первопознаваемым меняется и сама метафизика. Познание различия вынуждает ее к критике разума, а попытка утвердить себя в качестве первой философии перед лицом этого различия ведет к концептуализации себя как трансцендентальной науки».¹

С переходом от онтоологии к онтологии, с переходом от науки о трансцендентном к науке о трансцендентальной метафизика делает первый решающий шаг к своему нововременному гештальту. Место вопроса о первосущем занимает вопрос о первопознаваемом как трансцендентальном определении, которое содержится во всяком знании. А то, что познается как первое определение всякого содержательно определенного знания, само по себе может определяться только формально, а не содержательно.

¹ Honnefelder L. *Scientia transzendens*. – Hamburg: Meiner, 1990. – S. 403.

Творчество Людгера Хоннефельдера занимает особое место в исследовании истории философии в настоящее время. Его исследования посвящены главным образом тому, что можно назвать рубежными явлениями в истории философии, в первую очередь в истории метафизики – оформлением «второго начала метафизики в XIII–XIV вв.»; исторический процесс формирования и утверждения философского трансцендентализма: анализ актуальной метафизической ситуации.

Все эти рубежные явления истории философии реализовывались и через процесс критического размежевания с теми или иными альтернативными онтолого-метафизическими воззрениями.

Напомним, что в соответствии с использованным нами подходом подобное размежевание, если оно носит аргументативно-теоретический характер, и есть конститутивное свойство имманентно-метафизической критики метафизики.

§ 3. Имманентно-метафизическая критика метафизики в актуальных условиях

Актуальная имманентно-метафизическая критика реализуется различными способами. Во-первых, она предстает как интегрированный компонент актуального онтолого-метафизического дискурса. Образующие этот дискурс различные позиции соотносятся друг с другом, их теоретическое размежевание носит форму эксплицитной или имплицитной критики. Соответственно, мы имеем дело с имманентно-метафизической критикой того или иного формата.

В философии настоящего времени есть очень небольшое число онтолого-метафизических концепций, которые притязают на критическую аналитическую оценку метафизики как таковой, в том числе на такую оценку актуальной метафизики. Примечательной характеристикой концепций, о которых идет речь, является сопряжение общей критической оценки метафизики с размышлениями о судьбах европейской цивилизации.

Подчеркнем, что речь идет об онтолого-метафизических концепциях, в рамках которых конструктивная разработка онтологической проблематики достаточно органичным образом сочетается с критическим анализом онтолого-метафизического мышления традиции.

Философско-онтологическая теория Э. Северино является красноречивым воплощением «неоклассической» программы. При этом Северино, разумеется, использует помимо учения Парменида и другие теории классической традиции и классику XX в., в первую очередь философию Хайдеггера. С определенными оговорками можно утверждать, что классическая традиция выступает не только как позитивный ресурс, но и как объект критического соотнесения. В общем, в онтологической концепции Э. Северино «возвращение к Пармениду» реализуется в первую очередь средствами современной философско-теоретической культуры. Этими же средствами решаются и задачи, сопутствующие главной.

Онтология Э. Северино самым тесным образом связана с интерпретацией философии Парменида. Эта интерпретация представляет философию Парменида как утверждение изначального синтеза бытия и существования. Смысл бытия в противопоставлении и даже исключении ничто. Истина Парменида, по Северино, в том, что сущее включает существование как непосредственную импликацию. Смысл той или иной определенности – ее существование. Многообразие сущего – это тотальность, тотальность конкретная, насыщенная, неизменная и непосредственная.

Неоэлеатизм в своей сути – это воззрения, согласно которым бытие в его тотальности следует мыслить, исключая какую-либо онтологическую или логическую связь бытия с ничто. Это означает отрицание реальности становления, утверждение вечности и необходимости бытия.

Э. Северино утверждает права философии как *episteme*, как «стража истины», как «мышления бытия», соответственно как «абсолютного и непроверяемого знания». При этом, как мы увидим, метафизика и философия фактически противоположны друг другу.

Для Э. Северино истины разума и управляющие ими фундаментальные принципы тождества и непротиворечия обладают не только логической ценностью. Они представляют структуру Абсолюта.

Мышление в своей логической структуре отражает неизменную структуру бытия в ее непроверяемой необходимости. Мышление, если оно реализуется надлежащим образом, позволяет человеку выйти за пределы феноменологического горизонта познания, соответственно – выйти за пределы своей конечности и стать на точку зрения Абсолюта.

Философское познание посредством познания логико-онтологической необходимости, содержащейся в рациональной структуре бытия, предстает уже не как конечная точка зрения, а как манифестация логико-онтологической необходимости Абсолюта. Таким образом, по замыслу Э. Северино, человеческая экзистенция оказывается в состоянии преодолеть нигилизм.

Реализуемое надлежащим образом мышление изменяет радикальным образом смысл становления вещей. Их следует понимать не как выходящие из ничто и как возвращающиеся в ничто, а как появляющиеся из вечности и как возвращающиеся в вечность. Это необходимая и неопровержимая структура бытия. Она должна быть выявлена и представлена. Для того чтобы установить истину бытия, которая с момента своего рождения пребывает в спящем виде в западном мышлении, пишет Э. Северино, нужно постоянно проникаться смыслом той простой и великой мысли, что бытие есть, и ему не позволено не быть. Если о бытии (о всяком и каждом) нельзя думать, что его нет, то в таком случае о бытии (всяком и каждом) нельзя думать, что оно становится, поскольку, становясь, оно бы не было – ни до своего рождения, ни после распада. Ведь всякое бытие неизменно. Оно не выходит из ничто и не возвращается в ничто. Оно вечно.

Здесь была представлена сердцевина онтологической теории Э. Северино. Вся эта теория есть и критическое философское размышление о судьбах европейской метафизики, нигилизме, о европейской цивилизации.

По общему признанию, проблематика нигилизма в современной философии наиболее интересную, систематизированную и оригинальную интерпретацию получила в философском творчестве Эмилио Северино.

Вот как видится Э. Северино проблемная ситуация с нигилизмом и метафизикой.

В одной из своих наиболее когерентных форм нигилизм утверждает, что *тотальность* сущих обладает началом. Обладать началом – значит иметь «до» (*prima*). Если бы не было «до», то эта тотальность просто была бы, была бы во времени, а не была бы чем-то, что начинается. При этом быть таким образом во времени для тотальности сущих означает не быть тотальностью. Именно по этой причине нигилизм понимает под *ничто* «до», которое предшествует началу тотальности.

Неоэлеатизм интерпретирует метафизику как определенную форму нигилизма, как совокупность «стратегий спасения», нахо-

дящих воплощение в конструировании иллюзорных «неизменностей» (*immutabili*), вершиной которых предстает христианский Бог. Это концептуализация техники как некоей насильственной онтологии, уподобляющей сущее не-сущему, которое можно безгранично производить, разрушать, уничтожать, трансформировать, опустошать, контролировать, над которым можно господствовать и которое можно использовать.

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

Подобно Хайдеггеру, Северино считает основным содержанием истории метафизики нарастающее забвение смысла бытия.

Вследствие отказа от позиции Парменида метафизика, начиная с Платона, придерживается неподлинного понимания бытия. После Парменида онтология не в состоянии признать неизменность бытия, постичь его смысл. Она отказывается от такого устремления в пользу рациональной теологии. Поздний Платон считает возможным предцифровать бытие и относительно не-бытия, признавая тем самым возможность перехода от не-бытия к бытию и обратно. Это означает, что бытие заменяется «миром», в котором вещи рождаются и исчезают. Мир становится чем-то промежуточным между бытием и ничто. Появляется теология, объектом которой становится не мир, а Бог, т.е. «привилегированная сфера бытия».

Философская мысль Э. Северино на протяжении всего его длительного творческого пути предстает как нечто единое и даже монолитное. Вместе с тем представляется возможным выделить два основных компонента в этом монолите. Во-первых, это философско-теоретический анализ необходимой и «неопровержимой» структуры бытия как абсолютно и радикально отличного от ничто. Во-вторых, это тематизация фундаментальной природы западной цивилизации, ее истории как нигилизма, заключающегося в забвении бытия. Будем ориентироваться на такое видение философии Э. Северино.

Разработка в общем-то уникальной онтологической концепции образовала в философии Э. Северино основу для вынесения общего диагноза западной цивилизации. Центральную роль в контексте такого диалога приобрела концепция «нигилизма». Понимание нигилизма и техники как ключевых характеристик актуальной эпохи были восприняты по ассоциации с известной теоремой Хайдеггера о завершении метафизики в нигилизме, получившем выражение в сущности современной техники.

Вместе с тем было бы очень серьезным заблуждением считать концепцию Э. Северино всего лишь итальянской версией хайдеггерианства.

По Э. Северино, мышление и действие западного человека определяются метафизической мотивацией на уровне бессознательной структуры. Такая структура является более радикальной, чем те структуры, на которые в качестве направляющих исторические события указывали Гегель, Маркс, Ницше, психоанализ. Эта бессознательная структура в своей сущности связана с волей к тому, чтобы сущее представляло собой ничто.

Нигилистическая воля присуща всем формам и этапам западной мысли. Общность в этом плане связана с общим верованием относительно становления, связана, соответственно, с убеждением в том, что все вещи находятся и протекают во времени.

Джанни Ваттимо

С 1980-х годов философская концепция Дж. Ваттимо образует заметный компонент европейских философских дискуссий. В первую очередь это относится к онтологической концепции Ваттимо. С этой концепцией тесно связаны его разработки проблематики нигилизма, герменевтической философии, теория постмодерна. Наряду с этими темами будет уделено внимание метафилософским позициям Ваттимо, т.е. его пониманию характера философского мышления, его задач «в условиях актуальности».

Философские воззрения Дж. Ваттимо можно охарактеризовать как философско-теоретическую парадигму, получившую обозначение «слабое мышление» (*pensiero debole*).

«Слабое мышление» поначалу получило программное выражение в сборнике, изданном Ваттимо совместно с Пьером Альдо Роватти в 1983 г. Этот сборник стал ответом на появившийся четырьмя годами ранее сборник «Кризис разума», который был

издан Альдо Гарганти¹. В «Кризисе разума» утверждалось, что кризис разума связан с его ослаблением и даже бессилием вследствие плюрализации форм разума.

В ответ на такой тезис Ваттимо и Роватти заявили о том, что оценивать процесс плюрализации разума исключительно как негативный можно только, если исходить из прежних представлений о единстве и силе разума.

Свои воззрения они понимают как вывод на основе истории, в которой наблюдается устойчивый отход от «сильного бытия», нашедшего тематизацию в «сильном мышлении» традиционной метафизики.

«Слабое мышление» опирается на логику истории. Базовая теоретическая ориентация Ваттимо заключается в указании на исторический процесс ослабления разума, рациональности. Этот процесс связан прежде всего с плюрализацией форм рациональности. Плюрализированные формы рациональности уже давно не обладают той силой, которой когда-то наделяли разум как единый и могучий разум.

Все те позиции, которые утверждают старые представления о силе разума, следует отклонить, поскольку они утратили правомерность в процессе истории.

История европейской мысли, если ее рассматривать в целом, характеризуется как процесс ослабления, нисхождения или упадка (*declino*). Вместе с тем этот процесс ни в коем случае нельзя считать декадентским процессом. Соответственно, и слабое мышление не есть слабосильное мышление.

Концепция исторически прогрессирующего «ослабления бытия» и «ослабления мышления» предстает у Ваттимо и как теория секуляризации, особенно применительно к эпохе модерна. Истоки секуляризации Ваттимо усматривает в самом христианстве, в боговоплощении, в учении о «кенозисе».

Ваттимо оспаривает представление о реальности как о «массивной, стабильной, вечной структуре». Он радикальным образом историзирует бытие и наделяет его характером событийности. «Бытие» предстает не иначе как событие, оно случается как историко-лингвистические горизонты, в рамках которых сущие становятся доступными для нас.

Применительно к настоящей эпохе неправильно наделять бытие «сильными» свойствами (единством, абсолютностью и т.п.),

¹ Crisi della ragione / a cura di A.G. Garganti. – Torino: Einaudi, 1979. – 366 p.

как это делала метафизическая традиция. Более правомерными предстают «слабые» и «постмодерновые» свойства, такие как плюральность, темпоральность и конечность. «Ослабление» бытия есть его судьба. Бытие уже не «сильное» бытие.

Ваттимо стремится прежде всего концептуализировать «онтологию актуальности» как нынешней фазы «истории бытия». Подобный замысел опирается на интерпретацию онтологии М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера в перспективе нигилизма, как он представлен у Ф. Ницше.

По Ваттимо, философия традиционно определялась «сильными» концепциями бытия и мышления. Эти концепции должны были быть всеохватными и обязательными в нормативном плане, т.е. должны были быть сильными и по своему объему, и по теоретическим притязаниям. Примат принципов, а также опора на объединяющие и обобщающие категории свидетельствовали, как считает Ваттимо, о том, что традиционной метафизике был присущ момент насилия (*violenza*).

В том числе и по этой причине Ваттимо оценивает процесс ослабления бытия и оформления слабого мышления в позитивном ключе. Это открывает путь к более умеренной, по сравнению с традиционной, онтологии: онтологии явлений. Явления уже не рассматриваются в противоположность платонизму, как нечто иллюзорное по отношению к «подлинному» бытию. Более того, явления признаются как единственная действительность. Перейдя к слабому мышлению, можно свободно и непредвзято воспринимать и оценивать явления. Именно в нашу эпоху мир начинает испытываться как мир, в котором нет абсолютно незначимого бытия, но в котором нет также абсолютно значимого бытия. Действительность движется между этими полюсами. Только сейчас сущее и человек предстают в своей временной плотности и сложности.

Задача философа заключается в том, чтобы, соответствуя «судьбе бытия», стремиться оспаривать господство категорий традиционной метафизики, которые с ностальгическим и невротическим постоянством утверждаются и в нынешней культуре.

Ваттимо полагает, что большая часть его разнообразных усилий направлена на разработку «онтологии актуальности». Главный тезис этой онтологии состоит в утверждении о том, что актуальная эпоха истории бытия есть «нигилистическая эпоха». А герменевтика как базовый метод его философствования обладает «нигилистическим призванием».

Программа «слабого мышления» нерасторжимо связана с концепцией нигилизма, который Ваттимо считает «ключевым словом европейской культуры», ее своего рода судьбой. Избавиться от нигилизма невозможно, не утратив при этом фундаментальные черты европейской духовности.

Опираясь на Ницше, Ваттимо понимает нигилизм как ситуацию, в которой человек утрачивает свое центральное положение в том плане, что должен существовать в условиях отсутствия абсолютных и надежных оснований своей деятельности, стабильных истин и ценностей.

Постмодерн – это мир нигилизма в действии, эпоха нигилизма, достигшего полного и осознаваемого успеха. Подобный «завершенный» нигилизм не должен вызывать ностальгии по утраченным «абсолютам», не должен быть «сильным» нигилизмом, стремящимся заместить творящую волю Божью самовластной творящей волей человека.

Позицию Ваттимо можно скорее считать призывом принять нигилизм как наш позитивный шанс. Мы должны признать «растворение бытия», т.е. переход от метафизического «сильного» бытия традиции к постметафизическому «слабому» бытию нашей современности, «актуальности».

Ваттимо открыто признает себя нигилистом, не использует понятие «нигилизм» в негативном смысле, мыслит «изнутри» нигилизма. По существу, Ваттимо стремится воплотить в жизнь программу завершенного нигилизма Ницше, призывает в полной мере принять ее.

История бытия может следовать только нигилистским путем растворения, ликвидации, ослабления понятия бытия и всех его сильных категорий – первых причин, ответственного субъекта, истины как очевидности и т.п. Под воздействием социальных изменений, под воздействием технологии, прежде всего коммуникационных технологий, мир утрачивает те свойства, которыми его наделяла метафизика. Утверждается «слабое бытие»: рождающееся, становящееся и умирающее. Нигилизм представляет собой описание того, как оформляется реальность в нашей эпохальной ситуации.

Важнейшим компонентом онтологии актуальности у Ваттимо является теория постмодерна. Теория постмодерна Ваттимо предстает и как философско-онтологическая, и социально-философская, и философско-историческая.

Ваттимо, как и постмодернисты, признает кризис великих повествований, призванных объяснить историю. Однако вывод, кото-

рый делает Ваттимо в этой ситуации, заключается в указании на то, что великие повествования должны быть заменены малым повествованием, повествованием о том, что такое модерн. Такой вывод обусловлен тем значением, которым Ваттимо наделяет нашу связь с прошлым. Он не принимает идею Ж.-Ф. 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. Ваттимо не готов в полной мере разделить такое убеждение.

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

Пьер Обенк

П. Обенк рассматривает вопрос о том, «следует ли сегодня подвергать деконструкции метафизику»¹.

Сама постановка вопроса свидетельствует о культурном пессимизме, порождаемом постмодерновыми и постиндустриальными обществами, которые покончили с утопическими мечтаниями

¹ Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? – P.: Presses universitaires de France, 2009. – 91 p.

предшествующих столетий. Метафизика не несет ответственности за это, она скорее представляет собой симптом, а не причину упадка.

Речь идет об историческом исследовании этого вопроса, являвшегося определенным общим местом в философии второй половины XX в., по меньшей мере в Европе, а не о стремлении предложить какой-то непосредственный ответ на него. Только аналитическая философия избежала рассмотрения данного вопроса.

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

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

Э. Жильсон признает, 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» 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 таковое.

Метафизика – проект определить смысл бытия. На протяжении всей своей истории она должна была бороться против естественной склонности рассудка «заместить бытие инфинитивом» – тем, что позволяет говорить о вещи как о сущей, делает то или иное сущее причастным. 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 Жильсоном и Хайдеггером: это эссенциализация существования, согласно Жильсону, и отказ от бытия, забвение онтологического различия, согласно Хайдеггеру.

§ 4. Имманентно-философская критика метафизики

Этот параграф посвящен «имманентно-философской критике метафизики», если говорить в терминах типологии, которая положена в основу данной работы.

Обращение к тематике имманентной философской критики метафизики означает рассмотрение отношений между метафизической и не-метафизической философией. По существу, проблематика возможности и жизнеспособности метафизики во многом совпадает с проблематикой правомерности существования философии вообще. Метафизика и исторически, и сущностно образует сердцевинную зону философии. Даже индифферентные по отношению к метафизике или открыто антиметафизические подходы к пониманию природы и функций философии всегда оформляются через соотнесение с идеей метафизического мышления.

Ведь хорошо известно, что высшие проявления и достижения европейской философии во многом неотделимы от метафизики на протяжении почти всей истории этой философии. В традиции не вызывало сомнения, что метафизика представляет собой высшее устремление философии, выражение ее творческого потенциала, соответственно мерило состояния и потенциала философии в ту или иную эпоху.

Разумеется, в каждую эпоху понимание метафизики нерассторжимо связано с пониманием философии вообще, понятие метафизики неотделимо от соответствующего эпохального понятия

философии. Однако связь еще не означает тождественности. В моменты кризиса метафизики или в те историко-философские эпохи, когда метафизика не определяет общее состояние философии, – в таких условиях самопонимание метафизики может являть и существенные отличия от господствующего или преобладающего понимания природы и функций философии. Следует отметить, что как раз такие отличия способны пролить наибольший свет на судьбы и философии, и метафизики в ту или иную эпоху.

При всем многообразии форм можно указать принципиальное целеполагание имманентно-философской критики метафизики. Оно заключается в проверке теоретических притязаний метафизики или в стремлении продемонстрировать ее теоретическую и практическую несостоятельность. Различные формы имманентно-философской критики метафизики можно дифференцировать в зависимости от их отношения к такой конститутивной общей задаче.

История критики метафизики в XX–XXI вв. – это большей частью история имманентно-философской критики метафизики. Это касается и эксплицитных позиций и позиций по умолчанию целого ряда философских направлений.

Экзистенциализм и философия 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, вариантом позиции, исходящей из критики метафизического 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 вечное. Такое постижение бытия нашло завершение в технике и связанном с ней мышлении эпохи модерна. К числу последствий метафизики, понимаемой подобным образом, относятся, по Хайдеггеру, и естественнонаучная мысль и техника Нового времени. Результаты истории последствий метафизики компрометируют ее.

Особого внимания заслуживает тезис Хайдеггера о принципиальной конституции европейской метафизики как «*онто-теологии*». Вообще рассуждения Хайдеггера о метафизике, ее судьбах представляют собой наглядную иллюстрацию тесной связи критики метафизики и метатеории метафизики.

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.

Ответ метафизики на критику 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 претендовать на опровержение метафизики как таковой.

Аргументация опирается на тезис о том, что метафизика, с которой соотносится критика Хайдеггера, не представляет традицию европейской метафизики в ее полноте. Не все представители этой традиции предавали забвению бытие, постигая его только как сущее, наличное и вечное. Философы неосхоластической ориентации, в частности, указывают на то, что критическая характеристика метафизики 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 де-

монстрации того, что та или иная разновидность метафизики или уже содержит ответ на критику Хайдеггера, или может быть развернута в такой ответ. Наиболее наглядной иллюстрацией сказанного может служить реакция на утверждения Хайдеггера об игнорировании метафизикой «онтологического различия».

В своем анализе актуального состояния имманентно-философской критики метафизики будем исходить из следующего. Узловые моменты отношений между метафизикой и критикой метафизики теснейшим образом связаны с соответствующими проблемными комплексами и характеристиками современной философии. К числу таких узловых моментов можно отнести: проблематику субъекта; попытки концептуализации «постметафизической» философии; обращение к традиционному вопросу метафизического агностицизма в контексте столь влиятельного течения современной философии, как аналитическая философия сознания.

Проблематика субъекта и критика метафизики

Проблематика субъекта образует одну из важнейших составляющих XX–XXI вв. Она является также частью онтолого-метафизической сферы и в плане разрабатываемой проблематики, и в плане критики метафизики.

В плане *истории* метафизики и критики метафизики выдвижение этой проблематики на передний план можно квалифицировать, как это нередко делается в настоящее время, как переход от парадигмы метафизической онтологии к менталистской парадигме в метафизическом мышлении.

«Проблема субъекта» – это проблема отношения человека к миру, его в-мире-бытия. При этом следует с самого начала подчеркнуть, что «субъектность» – один из возможных способов тематизации и теоретической характеристики в-мире-бытия, отношения человека к миру. Неправоммерно просто отождествлять субъектность и отношение человека к миру. Это одна из причин, почему ставится «проблема субъекта».

Исходя из тематики данной работы, мы сфокусируем внимание на философско-теоретической конструкции «метафизический субъект» (иногда «метафизический субъект модерна»), а также на критике этой конструкции. На наш взгляд, эта конструкция фактически образует основной момент соотношения различных дискуссий вокруг «проблемы субъекта».

«Проблема субъекта» – прежде всего, универсальная проблема когнитивного и деятельностного отношения к миру, к бытию. Тематизация и обоснование такого отношения как субъектного или критика и даже отрицание субъектного характера этого отношения имеют фундаментальное значение и для метафизической и не-метафизической философии.

Проблема субъекта обладает несомненной метафизической интенцией, поскольку философское понятие субъекта в своем пределе сопряжено с онтологической тотальностью. По своей сути (и по фундаментальной семантике) «субъект» выходит за свои пределы и соотносится так или иначе с бытийной тотальностью. Далее, понятие субъекта способно включать в себя свое собственное отрицание, как об этом свидетельствует новейшая история философии.

Возможно выделение трех основных способов, соответственно, трех сфер философского рассмотрения «проблемы субъекта». Первый способ связан с историческими судьбами «субъекта», какими они представляли в философии. Второй рассматривает «субъект» в эпистемологическом плане. Третий тематизирует «субъект» как разновидность социальной агентности, как «субъект социального действия». Здесь мы обратимся к первым двум сферам философского исследования «проблемы субъекта». Третья сфера уже становилась объектом анализа¹.

Исследование проблематики субъекта разворачивается в напряжении между «критикой субъекта», порой радикальной, и стремлением к позитивно-продуктивной разработке указанной проблематики.

Под «метафизическим субъектом» обычно понимается специфическое понимание человеком эпохи модерна самого себя и своего отношения к миру. При таком подходе «субъект» обозначает бытийный проект человека эпохи модерна. Этот человек определяет себя исходя из своей субъектности, а это означает, что он знает свой мир, его предметности и данности как определяемые им как субъектом и даже конституируемые им, знает как то, что ему противостоит, знает как свои объекты. Нет другого отношения, кроме отношения субъекта и объекта.

¹ См.: Кимелев Ю.А. Философия социальных наук на рубеже XX–XXI вв. – М.: ИНИОН РАН, 2013. – 85 с.; Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации. – М.: Праксис, 2017. – 491 с.

Как субъект человек предстает в качестве центра соотношения для всего сущего, целого сущего, соответственно, центра, исходя из которого все сущее в когнитивной перспективе получает свое место и направление, пути и способы своего явления и протекания. То, что может противостоять субъекту, попадает в положение дистанцированного противоположного, того, что принципиально находится на другой стороне, причем так, что между обеими сторонами нет никакого равновесия. Скорее одна сторона отдана на откуп и подчинена другой. Всё, что может показать себя субъекту, предстает как нечто, соответствующее или не соответствующее определяемой им рациональности и иррациональности.

Субъект как средоточие соотношения занимает положение не только чего-то противоположного, но и «стоящего над». Ведь объектно противостоящее, предметное – это то, чем можно распоряжаться, исчислять, делать; то, по отношению к чему субъект предстает как господин. Такое господство реализуется в смысле овладения, представления и постижения, обработки и продуцирования, использования.

Метафизике в ее типично современной форме было присуще убеждение в том, что разумно мыслящий человек, опирающийся на правильное философское постижение и понимание мира, способен стать полновластным распорядителем судеб мира, и прежде всего собственной судьбы.

Актуальная критико-метафизическая проблемная ситуация с субъектом – это ситуация оспаривания характера и функций субъекта, каким он предстал в эпоху модерна или как эта эпоха видится в настоящее время. Это ситуация оспаривания стремления представить субъект как гаранта полной самопрозрачности, свободы и как основу всякого возможного познания.

Начиная с конца XIX в. и на протяжении всего XX в. представленная теоретическая конструкция подвергалась критике, порой очень жесткой и с различных позиций. Целесообразно сразу же указать аргументацию, которая, как никакая другая, послужила поводом для всей новейшей философской критики субъекта.

М. Хайдеггер утверждал, что тот субъект, который используется как принцип философии, может пониматься только как абсолютный субъект – а именно как самовластное основание собственных полаганий. Отсюда вытекала критика, связанная с тем, что подобный субъект неверно представляет свою собственную конечность и историческое происхождение своего способа понимания бытия и мира.

У французских последователей М. Хайдеггера такая аргументация обрела еще одну форму. Модерновый субъект, как утверждается, определяется «присутствием» для самого себя. Но при подобном подходе позитивная метафизическая философия субъекта воздвигает препятствия на пути усмотрения всех тех анонимных сил, которые за его спиной конституируют свершения и способ понимания субъектом своего существования – институтов, желаний, гендерной принадлежности, вообще анонимное разворачивание смыслового процесса, в котором ничто не приобретает полного присутствия. В рамках подобной аргументации хайдеггеровское возражение против самовластия субъекта сочетается с воспоминанием в соответствующем критическом ключе о Декарте, что естественно для французской мысли.

Еще один влиятельный критический социально-философский мотив предстает в «критике Просвещения» у М. Хоркхаймера и Т. Адорно, в соответствии с которой покорение природы переходит в господство над субъектами. Господство объективного общественно опосредуется и ведет к овеществлению субъекта. Франкфуртцы стремятся показать негативные моменты социальной жизни, сделать их прозрачными с тем, чтобы «снять» тот субъект, который необходимо ввязывается в указанную диалектику.

Суть философско-эпистемологической проблематики субъекта эпохи модерна состоит в том, что субъект полагал себя в качестве основания, фундамента всей реальности. Соответственно, уже в силу этого обстоятельства он был неотделим от метафизики. В начале метафизики Нового времени субъект, опираясь в своей субъектности на представление (*re-presentatio*) и разум, становится *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. Кроме того, по меньшей мере в немецком идеализме он эксплицитно тематизируется как условие возможности тематизации бытийной тотальности.

Проблематика субъекта в философско-эпистемологическом плане – это традиционно и проблематика «трансцендентального субъекта» в контексте трансцендентал-философии. Именно с этой проблематикой чаще всего связывается смена парадигм в истории метафизики – от онтологической парадигмы к парадигме философии сознания, называемой иногда «менталистской».

Мы оставим без внимания первичное понимание «трансцендентал-философии» как учения о «трансценденталиях». В общем и целом исторические варианты такого учения были так или иначе связаны с перечнем трансценденталий у Фомы Аквинского.

Трансцендентал-философские усилия обычно понимаются как так называемые «конституирующие свершения» субъекта, как разнообразные когнитивные способности и возможности субъекта, представляемого преимущественно как отдельный изолированный субъект.

На протяжении практически всего XX в. и в XXI в. осуществляется критика метафизического субъекта модерна. Основным смыслом такой философско-эпистемологической критики заключается в стремлении лишить этот субъект статуса субъекта, конституирующего реальность, в которой он существует. Фактически речь идет о деконструкции трансцендентального субъекта.

Трансцендентальный субъект по определению связан со сферой трансцендентального. Соответственно, критика метафизического субъекта может быть ориентирована либо на изменение статуса субъекта в трансцендентальной сфере, либо на устранение такой сферы в принципе.

В первом случае речь идет, как правило, о демонстрации, что метафизически понимаемый субъект на самом деле есть нечто производное и зависимое, а не некая изначальная и базисная инстанция конституирования смысла того, что является, – и вообще конституирования реальности. Обосновывающая инстанция сама есть нечто обосновываемое.

Во втором случае мы имеем дело со стремлением к деконструкции трансцендентальной сферы (стремлением изгнать «я» из этой сферы). Современная критика метафизического субъекта связана с различными попытками реализовать подобное устремление.

Философская концепция Хайнриха Ромбаха задумана как «структур-онтология», призванная покончить с остатками субстанциалистского подхода к «я». Философия Ромбаха предстает, прежде всего, как критика концепций Гуссерля и Хайдеггера.

В гуссерлевской концепции остается открытым вопрос о том, какова «действительность» трансцендентального «я». Оно не принадлежит миру, но является основой конституирования мира и эмпирического «я». Таким образом, оно не является действительным в том смысле, в каком действительны мир и эмпирическое «я». Гуссерль лавирует между функционалистским (деятельностным) пониманием трансцендентального «я» и субстанциалистским.

Критика Ромбахом Гуссерля является продолжением критики Гуссерля со стороны Хайдеггера. Разрушение картезианской онтологии, осуществленное в «Бытии и времени», означало и разрушение гуссерлевской трансцендентальной феноменологии. Соответ-

ственно, трансцендентальное «я» не является источником всякого «смысла бытия», оно само выведено из изначального «в-мире-бытия». В своем обращении к трансцендентальному субъекту Гуссерль продолжает специфически нововременную научную парадигму противопоставления субъекта и объекта. Он лишь радикализирует эту парадигму, когда «заключает в скобки» объект и полагает субъект как источник всякого бытийного смысла. Трансцендентальным можно считать только «в-мире-бытие». Из него следует выводить и объект, и субъект как взаимосоотнесенные величины. Позиция Хайдеггера, по Ромбаху, есть радикализация позиции Гуссерля. В то же время шаг от Гуссерля к Хайдеггеру носит более фундаментальный характер, чем шаг от Декарта к Гуссерлю (или от Brentano к Гуссерлю).

Однако концепция «здесь-бытия» в «Бытии и времени» хотя и осуществляет радикальное преодоление понимания субъекта, присущего Новому времени, всё же «остается в его горизонте». По мнению Ромбаху, у Хайдеггера «здесь-бытие» понимается не как конституированное, а как «носитель» того, что с ним происходит в мире. «Здесь-бытие» воспринимается как «сущее», которое соотносится со своим собственным бытием и которое как таковое «имеет» мир.

И «бытийно-историческая концепция» позднего Хайдеггера, хотя и преодолевает субъективизм субъектно-трансценденталистских подходов, порождает «объективизм бытия», в соответствии с которым бытие представляет собой предстоящую субъекту данность. Позиция позднего Хайдеггера – это не «поворот», а обратная сторона одной и той же (прежней) позиции.

«Структурное мышление» призвано решить задачи, поставленные подходом Хайдеггера, и вместе с тем избавить этот подход от еще присущих ему у Хайдеггера «остатков метафизической субстанциальности». «Здесь-бытие» не следует полагать как некое имеющее мир сущее, его следует полагать как «смысловое поле», в котором конституируются само это «здесь-бытие» и вместе с ним – мир.

«Эго» и «здесь-бытие», по Ромбаху, – это не сущие сами по себе «праданности», а сложные, образуемые многообразными отношениями и потому многообразно опосредованные «конституированные образования». Такова суть структурно-феноменологического (структур-онтологического) мышления. Это мышление исходит из функциональности, онтологической реляционности всякого сущего.

Философия Х. Ромбаху представляет собой определенный ответ на эпохальное событие – десубстанциализацию платони-

ческо-христианского мира идей. Кроме того, эта философия стремится дать ответ на присущий нашей эпохе номинализм, не допускающий существования каких-либо «сущностей». Ответ она ищет не в каких-то новых сущностях, а в новом видении «феноменов». Такое видение ориентировано не на «сущее в его бытии», или его «данности», а на поиск структурных (не определяемых «я») условий конституирования всякого мирского, человеческого, ценностного и даже божественного бытия.

Отметим, что проблема субъекта» при любых подходах к ней – это метафизическая проблема отношения, причем многостороннего отношения, человека к миру, к бытию, а философское осмысление этой проблемы позволяет дать тот или иной ответ на философско-метафизические вопросы фундаментальной важности.

Критика метафизики и «постметафизическая» философия

В современной философии особый комплекс образуют тематические устремления к «постметафизической» философии как философии, которая «одолела» или «преодолела» метафизику, которая покинула метафизическую программатику.

Провозглашается, что мы живем в условиях наступившей или долженствующей наступить «постметафизической» эпохи философии. Философия, если ей суждено существовать как нечто большее, чем просто изучение своей собственной истории, в своей теоретической работе должна явить свой постметафизический» потенциал.

Действительно, целевой ряд влиятельных концепций последних десятилетий предстает одновременно как тематизация и обоснование тезиса о конце метафизики и как предложение определенной философско-теоретической альтернативы философии в ее метафизическом облике.

Само обозначение «постметафизическая» издавна используется в немецкой философии применительно к послегегелевской философии, и прежде всего, немецкой философии XIX в. Это связано с характеристикой философии Гегеля как «вершины» и даже «завершения» метафизики. Отметим, однако, что подобная характеристика не является единственно признаваемой, поскольку на роль «завершения» метафизики предлагались и другие философии.

В XX в. формирование постметафизических устремлений оказалось связанным с критикой метафизики в ее современных

формах. Критика метафизики образует относительно автономную традицию в европейской философии, появившуюся еще в античности и сопровождавшую метафизику на всем протяжении ее истории.

В общем плане постметафизическая философия понимается в смысле поиска новых способов и стилей философствования, возможности которых открывает критика метафизики.

«Постметафизической философией» можно считать философию, которая кладет в свою основу критику метафизики, а также понимает себя как альтернативу традиционной метафизике, в которую включается и актуальное состояние метафизики.

Таким образом, постметафизическая философия – это совокупность философских теорий, в которых провозглашаются исчерпанность или явленная актуальная несостоятельность метафизики, конец метафизического пути философии, соответственно провозглашается необходимость «преодолеть» или «одолеть» метафизику, осуществить ее деструкцию или де-конструкцию. Нередко постметафизическая философия понимается шире – как определение или отказ от традиционной философии.

Основу постметафизических философий образует отождествление метафизики с какой-то определенной содержательной ориентацией или установкой, которая тематизируется и оценивается негативно, как подлежащая преодолению или демонтажу с целью открыть путь для постметафизического философского мышления. Метафизика должна уступить место какой-то иной философии. Постметафизической такую философию можно считать потому, что в ней содержится анализ метафизического мышления и тематизируются причины и условия необходимого или желательного отказа от него. Другими словами, условием оформления постметафизической философии является критическое размежевание с метафизикой.

В данной работе рассматриваются известные современные «постметафизические» позиции, в которых критика метафизики призвана открыть путь к новым способам и формам философствования, свободным от ограничений, налагаемых метафизической онтологией и эпистемологией. Речь идет о концепциях Карла-Отто Апеля, Юргена Хабермаса и Ричарда Рорти.

Постметафизический проект Карла-Отто Апеля

Многостороннее философское исследование природы и функций языка, так или иначе соотносящееся с интенсивными научно-

лингвистическими исследованиями, образует одну из основных черт философии XX–XXI вв.

Метафизика и критика метафизики в XX–XXI вв. оказались связанными самым тесным образом с так называемым лингвистическим поворотом.

В связи со сказанным достаточно указать на то, что радикальные современные философские концептуализации критики метафизики неотделимы от философско-лингвистической проблематики. С этой же проблематикой сопряжены некоторые наиболее влиятельные попытки вывести философию на «постметафизический путь». Сказанное в полной мере можно отнести к философскому творчеству Карла-Отто Апеля.

В общем плане теория Апеля ориентирована на разработку последних оснований познания. Проблематика последних оснований познания практически всегда рассматривалась в рамках метафизики. В этом плане оригинальность теории Апеля состоит, как мы увидим, в том, что она в конечном счете должна предстать в контексте критики метафизики и как переход к «постметафизической» философии.

Движение философской теории Апеля в этом направлении и станет главным содержанием предлагаемого анализа.

В 1973 г. появилось двухтомное собрание работ Апеля 1955–1972 гг. под названием «Трансформация философии»¹. Представленная здесь общая позиция свидетельствовала о трансформации трансцендентальной философии в определенную философию языка и intersубъективности, уточнения, в том числе за счет критического размеживания с другими изменениями. При этом нашла отражение герменевтико-диалектическая методологическая ориентация К.-О. Апеля. Различные используемые воззрения снимаются и синтезируются в новой самостоятельной конфигурации.

Работы, собранные в томе I и посвященные преимущественно философско-лингвистическим проблемам, ориентированы на демонстрацию того, что не существует прямого контакта с миром, а всякий наш доступ к миру опосредован языком. Апель Бирит в рефлексии относительно языка основную характеристику современной философии, в частности, усматривает в общности между аналитической философией и философской герменевтикой.

¹ Apel K.-O. Transformation der Philosophie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. – Bd. 1, – 396 S.; Apel K.-O. Transformation der Philosophie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. – Bd. 2. – 436 S.

В томе II обсуждение эпистемологической проблематики развертывается на фоне обсуждения различий между естественными науками и науками о духе. Понимание, осуществляемое в герменевтических науках, нельзя сводить к объяснениям в естественных науках.

Опираясь на философию Ч. Пирса, Апель стремится реализовать проект семиотической трансформации трансцендентальной логики Канта. Это призвано создать условия единого обоснования теоретической и практической философии.

Исходя из базисности intersубъективности, в качестве трансцендентальных предпосылок всякой рациональной аргументации следует признать реальное коммуникативное сообщество и идеальное (универсальное) коммуникативное сообщество.

Такие позиции позволяют осуществить «последнее обоснование» теоретического и практического дискурса; в частности, они могут служить обоснованием этики.

А вообще свою программу Апель характеризует как «философско-языковую трансформацию идей трансцендентальной философии»¹.

Апель выдвигает, прежде всего, задачу «понятийного определения языка», критически учитывающего результаты научного и философского изучения языка. Эту задачу можно, по его мнению, решить посредством указания на язык как на «*трансцендентальную* величину в системе Канта». Речь идет о том, чтобы представить язык в качестве условия возможности и надежности понимания и самопонимания, а тем самым – и понятийного мышления, предметного познания, а также осмысленного действия. Полученное посредством такого указания философское понятие языка будет «трансцендентально-герменевтическим понятием языка».

Апель разделяет общие позиции трансцендентал-философии Канта, однако роль трансцендентальной апперцепции берет на себя, по Апелю, идеальное безграничное языковое сообщество. Канту не удастся осуществить, как полагает Апель, последнее обоснование. Кант остается в рамках парадигмы («второй парадигмы»), в которой разум предпосылается как факт, а язык остается вне.

Мы сосредоточим внимание на том относительно позднем сегменте обширного философского творчества Апеля, который эксплицитным образом связан с критикой метафизики. Апель не только подвергает анализу важнейшие парадигмы критики мета-

¹ Apel K.-O. Op. cit., Bd. 2, S. 333.

физики, но и стремится посредством такого анализа оформить определенную философско-исследовательскую программу, призванную заменить «метафизическую парадигму первой философии»¹.

В предположении возможного различия понятия «метафизика» и понятия «первая философия» Апель признает, что вопреки Аристотелю хотел бы дать положительный ответ.

В современных условиях философия должна быть *пост-метафизической*. Стать такой она может, только если метафизическая парадигма первой философии будет изнутри трансформирована посредством новой парадигмы первой философии (а не будет метафизика просто объявлена устаревшей). Требуется актуальная в настоящее время «постметафизическая парадигма первой философии», утверждает Апель.

Апель стремится определить собственно *догматический* момент традиционной *метафизики*, который и служил побудительным мотивом осмысленной критики метафизики. Еще более важным ему представляется определить «*неустранимую инстанцию первой философии*». При всей критике метафизики, при всей трансформации, которую претерпевала метафизика, такую инстанцию первой философии следует признавать как что-то последнее, что не подлежит оспариванию и должно оставаться в качестве неизбежной предпосылки.

Апель считает возможным говорить о «парадигмах первой философии». Такие парадигмы целесообразно выстроить как следующие друг за другом вследствие «радикализации рефлексии относительно условий возможности правомерного мышления». Парадигмы, соответственно, не следует понимать, как это делает Т. Кун, в качестве несоизмеримых. Не следует также ориентироваться на позднего Хайдеггера и понимать их как результат того, что «посылает» история бытия».

Первая главная парадигма – онтотеология, – догматическая метафизика в докантианском смысле. В рамках этой парадигмы *бытие* редуцируется к *сущему*, соответственно, *разумный субъект* как разум и сам логос мыслится как нечто внутримирское: мыслится как вступающий при истинном познании в отношении адекватного соответствия остальному сущему. Это способ мышления, при котором сущее подлежит объяснению как огра-

¹ Apel K.-O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? // Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie / H. Schnädelbach, G. Keil (Hrsg.) – Hamburg: Junius, 1993. – S. 41–71.

ниченное целое. После Канта оно рассматривается как сфера эмпирических наук.

Обоснование правомерности познания заключается либо в выведении чего-то из чего-то, либо в логико-математическом доказательстве. В качестве последней предпосылки такого мышления может *догматически* полагаться Бог-Творец или «вечность мира».

Вторая главная парадигма первой философии – трансцендентальная философия предметного сознания и самосознания в смысле Канта. В рамках этой парадигмы философский вопрос об условии возможности объективного и вместе с тем intersubъективно правомерного мышления впервые отделяется от всяких выведений или объяснений, исходящих из контингентного сущего. Вопрос о философском обосновании соотносится с чем-то, что не должно догматически полагаться в качестве основания. Мышление предстает как саморефлективное, как нечто исторически последнее. Трансцендентальная философия Канта представляет собой рефлективное обоснование достоверности мышления.

Вместе с тем у Канта критика разума оказывается объективирующей теорией взаимодействия функций трансцендентального сознания и каузального воздействия на чувственность со стороны вещей-в-себе. Это означает, что у Канта субъект трансцендентального разума, который призван быть трансцендентальным обоснованием условий правомерности познания, – это субъект гипостазирован как нечто сущее внутри мира. «Кант при реализации критики познания, – заключает Апель, – прибегает к обоснованию в стиле онтического объяснения»¹.

У Гегеля происходит утрата сути критической трансцендентальной философии – различение и дополняющее соотнесение эмпирической науки и трансцендентальной рефлексии относительно правомерности познания. Такая рефлексия у Гегеля оказывается связанной с оптическим объяснением мира.

Повторное включение трансцендентальной философии субъекта сознания в *метафизику субстанции* означает, как считает Апель, одновременно и вершину, и конец истории метафизики как первой философии. Это связано со стремлением мыслить историю как каузально и телеологически необходимый процесс становления мировой субстанции в качестве субъекта.

¹ Apel. Ibid, S. 58.

После Гегеля начинается «философия настоящего времени», соответственно, приходит возможность *третьей, постметафизической парадигмы* первой философии.

В качестве исходного пункта постметафизической парадигмы первой философии можно воспринимать философию Чарльза Пирса. В философии Пирса осуществляется трансформация кантовского концепта трансцендентальной философии. Результат этой трансформации можно охарактеризовать как «трансцендентальную семиотику».

Трансцендентальная семиотика представляет собой нечто последнее и неустранимое. Это трансцендентальные условия возможности интересубъективного правомерного мышления.

Что позволяет считать представленную в общих чертах третью парадигму первой философии «постметафизической»? Для ответа на этот вопрос следует ориентироваться на критерии внутренней трансформации метафизики.

Концепт трансцендентальной семиотики, соответственно языковой прагматики, позволяет до конца осмыслить мотив критики догматизма онтологической метафизики, впервые тематизированный Кантом.

Итак, Карлу-Отто Апелю принадлежит концепция «трансцендентальной прагматики», иногда обозначаемой и как «трансцендентальная языковая прагматика», и как трансцендентальная семиотика. Апель видит первостепенную задачу этой концепции в том, чтобы установить априорно необходимое отношение между «вершиной» теории познания Канта, а именно: «трансцендентальным синтезом апперцепции» и тем, что у Канта не нашло тематизации, т.е. опосредованием интересубъективно правомерного знания посредством языка и коммуникации.

Это означает трансформацию трансцендентальной философии. Трансформируется и понимание познания, соответственно, теория познания, и понимание субъекта познания. Познавательная способность трансцендентального субъекта Канта с его категориальным оснащением преобразуется в постоянный процесс. Этот процесс опосредуется языком, носит неограниченно аргументативный, смыслоконституирующий характер и осуществляется коммуникативным сообществом. Этот процесс представляет собой синтез интерпретации знаков, осуществляемый интерпретирующим сообществом. Таким образом, в концепции Апеля происходит переход от трансцендентальной теории познания к трансцендентал-прагматической критике познания.

Концепция «постметафизической» философии Ю. Хабермаса составляет часть его обширного философского и социологического творчества. Сердцевину этого творчества образует «теория коммуникативного действия».

Концепция постметафизической философии представляет собой по существу историческую концептуализацию движения европейской философии к постметафизическому состоянию, каким оно представляется Хабермасу. Реконструкция этой историко-философской концепции в сжатом виде и будет представлена ниже.

Концепция постметафизической философии эксплицитным образом разрабатывается Хабермасом в конце XX в. В этом контексте важное значение имеет общая характеристика философии двадцатого столетия, поскольку призвана указать на отход от традиции. Важно то обстоятельство, что у Хабермаса традиционная философия в целом ряде отношений фактически отождествляется с метафизикой.

По мнению Хабермаса, в философии XX в. можно выделить четыре крупных движения, четыре комплекса мысли: аналитическую философию, феноменологию, западный марксизм и структурализм.

Феноменология двигалась вширь, вливаясь и преображаясь в антропологическую мысль, и вглубь – в онтологическом направлении. Аналитическая философия после Второй мировой войны завоевала имперские позиции, на которые претендует и поныне. В конечном итоге эта традиция вылилась в историзм постэмпиристской философии науки и в контекстуализм постаналитической философии языка. Западный марксизм переместил Марксову мысль из сферы политической экономии назад, в сферу философской рефлексии. Западный марксизм сохраняет определенную продуктивность в рамках социально-научной и профессиональной философской мысли. Структурализм получил распространение благодаря критике науки у Башляра, антропологии Леви-Строса и психоанализу Лакана. Он перемещается в сферу философии как раз у тех мыслителей, которые стремились преодолеть его, – у Фуко и Деррида. Сегодня постструктурализм растворяется в радикализированной с помощью Ницше критике разума. «В то время как аналитическая философия снимает себя, а феноменология раз-

дробляется, в западном марксизме и структурализме конец наступает в виде онаучивания и преобразования в мировоззрение»¹.

Указанные движения означают определенный разрыв с традицией. Этот разрыв связан с «четырьмя мотивами», составляющими, по мнению Хабермаса, «специфически современное» философии XX в. Речь идет о следующих «мотивах»: постметафизическое мышление, лингвистический поворот, ситуативное расположение разума и замена приоритета теории перед практикой обратным отношением, или преодоление логоцентризма.

Постметафизическое мышление предполагает отказ от теории, претендующей на постижение целого и на особый привилегированный доступ к истине. Лингвистический поворот означает парадигматический переход от философии сознания к философии языка. Онтологически ориентированная феноменология лишает разум его классических атрибутов, утверждая конечность, временность и историчность субъекта. Подходы Витгенштейна, Гадамера, Леви-Строса и гегельянцев-марксистов также представляют собой попытки поместить вознесшийся в небеса разум в разнообразные контексты его функционирования. Это предполагает в том числе перевертывание классического отношения между теорией и практикой. Прагматизм, психология Пиаже, теория языка Выготского, социология знания Шелера, анализ жизненного мира у Гуссерля воплощают стремление показать, что наши когнитивные достижения укоренены в донаучной сфере, в сфере обхождения с людьми и вещами.

Охарактеризованные «мотивы» ведут философскую мысль к новым результатам. В то же время они приводят ее и к определенным ограниченностям. Постметафизическое мышление связано со сциентистской ограниченностью, заключающейся в ориентации философии на какие-то конкретные идеалы научности. Лингвистический поворот привел к появлению онтологического понимания языка, делающего язык чем-то самостоятельным по отношению к процессам научения, которые обусловлены тем, что происходит в мире. «Скептические понятия разума» привели к радикальной критике разума, к отождествлению разума с репрессивностью. Наконец, увязывание теории с практикой имеет отрицательные последствия, если практика отождествляется только с трудом и не вскрываются многообразные отношения между сим-

¹ Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 199. – S. 13.

волически структурированным жизненным миром, коммуникативным действием и дискурсом.

Воззрения Хабермаса на историю западной философии XX в. свидетельствуют о его восприятии этой философии как по существу пост-метафизической или даже антиметафизической.

Нынешняя ситуация в философии представляется Хабермасу «необозримой». Речь идет не об усилении привычного плюрализма философских школ. Сегодня стало неясным положение метафизики.

В течение долгого времени важное место занимали позиции, критические в отношении метафизики. Сегодня из «пепла подобного негативизма» появилась «искра обновления метафизики».

Хабермас указывает на «замкнутые картины мира», создаваемые «дурным спекулятивным образом» из теоретических кусков различных наук. Однако в условиях децентрированного мира они могут существовать только на огороженных субкультурных островах.

Под метафизическим мышлением Хабермас, «грубо упрощая» и оставляя в стороне «аристотелевскую линию», понимает восходящее к Платону мышление философского идеализма, которое движется через Плотина и неоплатонизм, Августина и Фому Аквинского, Николая Кузанского и Пико делла Мирандолу, Декарта, Спинозу и Лейбница вплоть до Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Этому метафизическому мышлению противостоят антиметафизические движения античного материализма и скептицизма, позднесредневекового номинализма, а также эмпиризма Нового времени. Однако эти «противодвижения» остаются в рамках горизонта мыслительных возможностей метафизики.

Внимание Хабермаса сосредоточивается на трех аспектах метафизического мышления: мотиве единства в «философии происхождения»; отождествлении бытия и мышления; теоретической жизни в значении пути спасения. Эти три аспекта получают также краткую характеристику как «мышление тождества»; «учение об идеях» и «сильное понятие теории». При переходе к субъективизму Нового времени эти три момента претерпевают своеобразное преломление.

Мышление тождества. Античная философия наследует от мифа «взгляд», соотнесение с целым. Отличие заключается в том, что соотнесение всего с Единым происходит на понятийном уровне. Миф представлял единство мира как конкретное сцепление, переплетение особенного с особенным. Конкретность такого

видения мира подрывается идеалистическим мышлением единства. Единое и многое абстрактно постигаются через отношение тождества и различия. Это базисное отношение, которое метафизическое мышление понимает как логическое и онтологическое отношение.

Идеализм. Со времен Парменида устанавливается внутреннее отношение между абстрагирующим мышлением и его продуктом – бытием. Платон делает из этого вывод о том, что единство образует порядок, который в качестве сущности лежит в основе множественности явлений. Понятийная природа идеального позволяет наделять бытие атрибутами всеобщности, необходимости и надвременности.

В противоположность номинализму и эмпиризму идеалистическая философия обновляет и мышление тождества, и учение об идеях. Это осуществляется на новой основе субъективности, что стало возможным благодаря смене парадигмы – от парадигмы онтологии к парадигме ментализма. Самосознание, отношение познающего субъекта к самому себе со времен Декарта дает ключ к внутренней и абсолютно достоверной сфере представлений о предметах.

В немецком идеализме метафизическое мышление обретает гештальт теорий субъективности. Самосознание как спонтанный источник трансцендентальных свершений либо обретает фундаментальное положение, либо как дух возвышается до статуса Абсолюта. В обоих вариантах разум действует как тотализирующая и самоотнесенная рефлексия. Такая рефлексия вступает в наследство метафизики, поскольку обеспечивает превосходство тождества над различием и превосходство идеи над материей.

Сильное понятие теории. Философия рекомендует содержание в качестве пути спасения. Теоретическая жизнь требует отказа от естественной установки по отношению к миру и сулит контакт с тем, что выходит за пределы повседневной жизни.

Определенные исторические, в конечном счете социально обусловленные, процессы в своем воздействии на метафизику сделали ее как форму мышления «проблематичной».

Первый из таких процессов был связан с тем, что тотализирующее, направленное на единое и целое мышление было поставлено под сомнение «новым типом процедурной рациональности». Этот новый тип рациональности утверждается в XVIII в. вместе с формализмом в моральной и правовой теории и в институтах правового государства. Все это наносит удар по «познавательной привилегии философии».

Разумность получаемых опытными науками результатов является следствием рациональности используемых методов. Идеально-политические проблемы получают разумное решение в сообществе граждан демократического государства и в системе права.

Научные теории с их фаллибилизмом оказываются несовместимыми с тем видом знания, которое признается первой философией. Такое знание оказывается несовместимым и с открытостью прогресса научного познания.

В итоге требуется новое определение отношения между философией и наукой. Самопонимание философии должно стать фаллибилистским, она должна также принять процедурную рациональность опытных наук. Она должна к тому же отказаться от претензии на привилегированный доступ к истине и на обладание своим собственным методом, своим особым стилем.

Еще одним процессом, проблематизировавшим метафизическое мышление, стала критика в адрес фундаменталистской версии философии субъекта. Результатом этого процесса стало «ситуативное расположение разума».

В ходе дискуссии, соотносящейся с Кантом, подверглись пересмотру базисные понятия трансцендентальной философии. Это означало также, что были подорваны позиции внемирской трансцендентальной субъективности, на которую некогда были перенесены метафизические атрибуты всеобщности, надвременности и необходимости.

Все попытки детрансцендентализировать разум остаются в плену «понятийных предрешений трансцендентальной философии». Ложные альтернативы отпадают только с переходом к новой парадигме – парадигме согласия.

Способные иметь язык и действовать субъекты, которые на фоне общего для них жизненного мира достигают согласия относительно чего-либо в мире, ведут себя по отношению к своему языку и автономно, и зависимо. С одной стороны, субъекты всегда находятся в языково-структурированном мире. Язык предстает как нечто предшествующее и объективное. С другой стороны, жизненный мир, открытый и структурированный языком, в качестве опоры может иметь только практику достижения согласия в рамках определенного языкового сообщества. Между жизненным миром как ресурсом, из которого черпается коммуникативное действие, и жизненным миром как продуктом проистекает круговой процесс, в котором уже нет следов исчезнувшего трансцендентального субъекта. Соответственно, только лингвистический по-

ворот в философии открыл возможности для анализа разума, воплощенного в коммуникативном действии.

Критика метафизики в философии Ричарда Рорти

Философия Ричарда Рорти стала заметным явлением в западной философии последних десятилетий. Философия Р. Рорти широко известна и за пределами англоязычной философии.

Примечательной чертой философского творчества Р. Рорти является его многосторонность. Рорти известен, в частности, разработкой проблематики аналитической философии и в историческом, и в систематическом плане. С его именем связано утверждение позиций неопрагматизма. Вместе с тем стержнем философии Рорти можно считать разработку постметафизического проекта.

Попытаемся представить в общих чертах тот образ традиционной философии (метафизики), с которым критически соотносится философия Рорти и по отношению к которой она предстает как постметафизический проект.

К числу ключевых проблем, к которым традиционно обращалась философия, относились проблемы отношений между ментальностью и телом, а также проблемы, связанные с «основаниями» познания. Постичь такие основания – значит получить какое-то знание об отношениях между ментальностью и телом. Верно и обратное.

Понимание основ познания приобретает посредством изучения человека как познавателя, посредством изучения «ментальных процессов», изучения деятельности репрезентации», которые делают возможным познание. Познать – значит точно представить, репрезентировать то, что вне ментальности. Понять возможность и природу познания – значит понять, каким образом ментальность оказывается в состоянии конструировать свои репрезентации. Соответственно, главная задача философии виделась в том, чтобы быть общей теорией репрезентации, а также быть теорией, которая разделяет культуру на сферы, которые либо верно представляют реальность, либо представляют ее неправильным образом, либо вовсе не представляют реальность.

На основе своего особого знания о природе познания и ментальности философия считала себя вправе подтверждать или опровергать притязания на знание, выдвигаемые наукой, моралью, искусством и религией. Философия брала на себя роль обоснования по отношению к различным сферам культуры в силу того, что эти

сферы представляют собой совокупность притязаний на знание, а философия выносит суждение относительно таких притязаний.

В философии Рорти как постметафизическом проекте можно вычленил критику метафизики и концептуализацию постметафизической альтернативы.

Критика метафизики эпохи модерна включает отсылки к метафизической традиции в целом.

Постметафизическая альтернатива предстает как философская теория субъективности, а также как разработка целого ряда проблем философско-культурного, социально-философского и философско-политического характера.

Критика метафизики у Рорти сосредотачивается на современной теории познания, которая, по его мнению, фактически взяла на себя функции первой философии. Такая критика представлена Рорти в его наиболее известной работе «Философия и зеркало природы»¹.

Понятие «теории познания», базирующейся на изучении «ментальных процессов», восходит к XVII в., к Локку. К этому же периоду, в первую очередь к Декарту, относится идея ментальности как отдельной сущности, в которой происходят указанные процессы. Мы обязаны XVIII в., прежде всего Канту, идеей философии как трибунала чистого разума, который признает или отвергает притязания остальной культуры. Вместе с тем такая кантовская идея предполагает локковские представления о ментальных процессах и картезианские представления о ментальной субстанции. Идея философии как обосновывающей, фундирующей дисциплине была закреплена в неокантовстве. В начале XX в. некоторые философы, такие как Рассел и Гуссерль, пытались вновь утвердить философию как «строгую» и «научную» дисциплину, однако в новых культурных условиях подобные устремления не могли рассчитывать на успех.

Предложенная Рорти историческая схема призвана послужить фоном для оценки творчества трех наиболее важных, по его мнению, философов XX в. – Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи. Каждый из них в начале своего пути стремился найти новый способ сделать философию «фундаментирующей» в том смысле, чтобы сформулировать «последний контекст мысли». Витгенштейн пытался сконструировать новую теорию репрезентации, отличную

¹ Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. – Princeton: Princeton univ. press, 1979. – 401 p.

от ментализма. Хайдеггер предложил новый набор философских категорий, не имеющих ничего общего с наукой, эпистемологией, с картезианским поиском достоверности. А Дьюи хотел создать натурализованную версию видения истории у Гегеля.

Как полагает Рорти, каждый из этих философов позднее стал рассматривать свои ранние усилия как заблуждение, как попытку удержать определенную концепцию философии, несмотря на то что оказались неправомерными базисные идеи XVII в., лежащие в основе этой концепции.

Каждый из трех философов отказался от кантианской концепции философии как фундаментирующей. Позднее творчество этих философов носит скорее терапевтический, а не конструктивный, назидательный, не систематический характер. Они не стремились предложить новую философскую программу.

По мнению Рорти, Витгенштейн, Хайдеггер и Дьюи согласны в том, что следует отказаться от понятия познания как точной репрезентации, становящейся возможной посредством особых ментальных процессов. Они отказываются от понятий, связанных с «основами познания», отказываются от понимания философии, вращающегося вокруг попытки Декарта дать ответ на эпистемологический скептицизм. Далее, они отказываются от понятия «ментальность», общего для Декарта, Локка и Канта, соответственно, отказываются от ментальности как особого объекта изучения, располагающегося во внутреннем пространстве, содержащего элементы того, что делает познание возможным.

Рорти подчеркивает, что всё это не означает приверженности каким-то альтернативным «теориям познания» или «философиям ментальности». Это означает отказ от эпистемологии и метафизики как философских дисциплин. Утверждается возможность посткантианской культуры, в которой нет места какой-либо всеохватывающей дисциплине, способной легитимизировать или обосновать другие дисциплины. Витгенштейн, Хайдеггер и Дьюи ввели нас в период «революционной» философии, в смысле – «неволюционной» науки у Т. Куна.

Описанная антикартезианская и антикантианская революция призвана стать направляющим ориентиром при рассмотрении современных философских процессов, прежде всего процессов в аналитической философии. А такое рассмотрение должно подорвать доверие к «ментальности», относительно которой следует обладать философской теорией, подорвать доверие к «познанию»,

обладающему «основаниями», а также к «философии», как она понимается со времен Канта.

Соответствие аналитической философии традиционному картезианско-кантианскому образцу можно увидеть и в том, каким образом традиционная философия стремится уклониться от истории. Делается это посредством попытки найти неисторические условия для всякого вида исторического развития. Витгенштейн, Хайдеггер и Дьюи занимают противоположную историцистскую позицию.

Рорти стремится рассматривать «ментальность», «познание» и «философию» в «исторической перспективе». Соответственно, он хочет показать, что так называемые «интуиции», будто бы лежащие в основе картезианского дуализма, имеют на деле историческое происхождение, стремясь оспорить, что истина представляет собой «точную репрезентацию реальности», Рорти указывает, что точная репрезентация есть просто пустое дополнение к тем верованиям, которые оказываются успешными в том плане, что помогают нам делать то, что мы хотим сделать.

Понятие знания как совокупности точных репрезентаций представляет собой произвольный выбор, поскольку может быть замещено прагматистской концепцией, которая устраняет греческое противопоставление созерцания и действия, устраняет контраст между репрезентацией мира и действием по отношению к нему.

При рассмотрении природы и функций философии Рорти утверждает (опять-таки с опорой на Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи), что цель философии «наставлять», т.е. помогать индивидам и обществу в целом избавляться от устаревших и изношенных установок и вокабуляров. Вообще философия должна носить терапевтический, а не конструктивный характер.

Рорти подчеркивает, что большинство философских убеждений определяется образами, а не пропозициями, метафорами, а не утверждениями.

Традиционная философия является пленницей образа «ментальности как огромного зеркала», содержащего различные репрезентации. Одни из репрезентаций являются точными, а другие – нет, однако все можно изучать посредством «чистых», неэмпирических методов.

Без представления о ментальности как зеркале не появилось бы представление о знании как точной репрезентации. Без этого представления не имела бы смысла философская стратегия, общая для Декарта и Канта. Не имели бы смысла и новые философские

притязания, которые формулируются как «концептуальный анализ», «феноменологический анализ», «экспликация значения», «исследование логики нашего языка», изучение «конституирующей деятельности сознания».

Следуя критике Витгенштейна в адрес подобных стратегий, аналитическая философия перешла к «постпознавательной» установке. Ориентацию Витгенштейна на деконструкцию имеющих образов следует дополнить анализом истории философии у Хайдеггера, позволяющим увидеть истоки картезианской образности у греков, а также увидеть метаморфозы этой образности за последние столетия. Всё это создает возможность дистанцироваться от традиции.

Вместе с тем ни Витгенштейн, ни Хайдеггер не дают возможности увидеть исторический феномен зеркальной образности в социальной перспективе. Это сделал Дьюи, полемика которого с традицией опирается на видение нового образа общества. В его идеальном обществе в культуре господствует не идеал объективного познания, а идеал эстетического обогащения.

Отказ от метафизических притязаний на «последнее обоснование» наших когнитивных притязаний и нормативных обязательств означает, что такие притязания и обязательства носят *контингентный*, или случайный характер.

Начиная с Просвещения, либеральная социальная мысль сосредоточилась на идее социальной реформы, которая должна стать возможной благодаря «объективному» познанию природы человека. А историческая человеческая природа предполагает будто бы независимость от конкретных человеческих сообществ, предполагает преодоление различия между естественным и социальным. Современные поиски «основополагающих структур», «инвариантных относительно культуры факторов», «биологически определяющих образцов» суть выражения такой базисной интеллектуальной установки.

Подобная «объективистская традиция» призвана, как утверждается, реализовать подлинную солидарность, преодолевающую провинциализм конкретных культур.

Те, кто стремится обосновать солидарность посредством объективности, представляют истину как соответствие реальности. «Они должны конструировать такую метафизику, в которой есть место для особого отношения между верованиями и объектами. А это позволит проводить различия между истинными и ложными

верованиями»¹. Это позиция «реалистов». Реалисты должны также конструировать такую эпистемологию, в которой оправдание их позиции будет опираться на саму человеческую природу, а не на содержание той или иной культуры. Для того чтобы быть действительно рациональными, процедуры оправдания должны исходить из того, что истина есть соответствие реальности, природе вещей.

Те же, кто стремится свести объективность к солидарности, не нуждаются ни в метафизике, ни в эпистемологии». Они рассматривают истину как то, верить во что есть благо, представляет собой благо для нас. Это позиция «прагматиков». Прагматистам не требуется понимание истины, называемое «соответствием», для объяснения отношения между верованиями и объектами. Им не требуется такое объяснение познавательных способностей человека, которое подтвердит возможность вступать в такое отношение.

Прагматисты не считают, что «пропасть» между истиной и оправданием следует преодолевать с помощью какой-то естественной и транскультурной рациональности, которая позволила бы критиковать одни и восхвалять другие культуры². Такая пропасть для них означает просто расхождение между актуальным состоянием и возможным лучшим состоянием. С прагматической точки зрения утверждать, что рациональность наших нынешних верований может быть чем-то *неистинным*, означает просто утверждать, что кто-то может предложить какую-то лучшую идею. Для прагматистов всегда есть место для улучшенных верований, поскольку могут проявиться новые свидетельства, новые гипотезы, даже полные новые вокабуляры. Для прагматистов стремление к объективности заключается не в желании избежать ограничения своей собственной культуры, а в желании достичь интересубъективное согласие, насколько это возможно.

Для прагматиков различие между знанием и мнением – это просто различие между вопросами, по которым относительно легко достичь согласия, и вопросами, по которым сложно достичь согласия.

Лучшим аргументом в руках приверженцев солидарности, к которым Рорти причисляет и себя, является аргумент, восходящий к Ницше, в соответствии с которым традиционный западный метафизико-эпистемологический способ обосновывать и подтвер-

¹ Rorty R. *Solidarity or Objectivity // Relativism* / Ed. M. Krausz. – Notre Dame Ind: Univ. of Notre Dame press, 1989. – P. 36.

² Rorty R. *Contingency, Irony and Solidarity*. – Cambridge: Cambr. univ. press, 1982. – 310 p.

ждать мыслительные привычки просто уже не работает. Как выражается Рорти, он «уже не выполняет свою работу». Чувство общности не имеет другого основания, кроме общей надежды и взаимного доверия, порождаемого такой надеждой. Чувство общности не должно быть, как делает вывод Рорти, следствием метафизического утверждения о том, что объекты мира обладают свойствами, способными направлять наши усилия. Не следует выдвигать и утверждение о том, что у нас отсутствует способность морального чувства, а также не нужно придерживаться тезиса о том, что истина редуцируема к оправданию.

Рорти характеризует отстаиваемую им позицию поддержки солидарности и в философско-политическом плане. Эта позиция не означает отрицания того типа либеральной социальной мысли, которого придерживались Дж.С. Милль, Дж. Дьюи, Дж. Ролс. Рорти защищает этот тип либеральной социальной мысли от нападок, в которых он характеризуется как идеологическая надстройка, призванная скрыть реальность и воспрепятствовать попыткам изменить эту ситуацию. В либеральной демократии нет ничего плохого, тем более нет ничего плохого в стремлении философов расширить ее. Их не следует обвинять в том, что они не стремились достичь, т.е. «доказать», что западный образ жизни «объективно» превосходит все другие альтернативы.

Нет ничего плохого в надеждах Просвещения, надеждах, создавших западные демократии. Ценность идеалов Просвещения для прагматиков заключается именно в ценности некоторых институтов и практик, которые они сформировали.

Цель своих рассуждений Рорти видит в том, чтобы отделить такие институты и практики от тех философских оправданий, которые были выдвинуты теми, кого он называет «приверженцами объективности», и предложить свое альтернативное определение, суть которого была представлена выше.

Признание нашей контингентности должно иметь последствия и для нашей теории в том плане, что следует признать ограниченность наших познавательных возможностей. Это относится и к способности теоретизировать относительно организации общества. Теория не может быть конструктивистской, она может быть только критической. Интеллектуал, теоретизирующий относительно мира, должен быть «ироником». Это не сулит больших надежд на конструирование лучшего мира.

Перспективе метафизика как представителя классических попыток видеть всё постоянно и как целое, претензий усмотреть за

явлениями нечто *реальное*, производящее их, Рорти противопоставляет перспективу «ироника». Ироники, по Рорти, отказываются считать тот вокабуляр, которым они пользуются, как нечто окончательно завершенное. Вера в окончательность вокабуляра проистекает из убежденности в том, что достигнута точка зрения, которая соотносится с «самой реальностью» и не подчиняется историческим случайностям и контингентным потребностям собственной личности. Признание того, что мы вовлечены в «сеть контингентных отношений», создает условия для толерантности по отношению к инакомыслию как в рамках собственного культурного сообщества, так и по отношению к тем, кто принадлежит к другим сообществам. Таким образом, общая философская позиция, связанная с отказом от притязаний на последнее, единственно правомерное обоснование наших воззрений на мир, должна служить неопровержимой предпосылкой осуществления либерального общества.

Отказ от надежд на теоретическое конструирование лучшего мира не означает отказ от стремлений к установлению и укреплению социальной солидарности. Рорти уповает на литературу как инструмент достижения таких целей. В великих литературных произведениях мы обнаруживаем чувство солидарности, способное противостоять жестокости и страданию.

Итак, постметафизические проекты содержат два основных компонента. Первый компонент образует очерк истории метафизики. А такой очерк у К.-О. Апеля включает и указание на те формы критики метафизики, которые признаются парадигмальными в настоящее время.

Исторические построения включают и общие характеристики систематического плана, относящиеся к метафизической традиции в целом или какого-то принципиально важного ее сегмента или измерения в частности. Это обстоятельство создает условия для того, чтобы предложить какую-то коррекцию или альтернативу метафизическому мышлению, как оно понимается в рамках конкретной концепции.

В качестве постметафизической философии фактически предстают основные философские воззрения того или иного автора – «трансцендентальная семиотика» у К.-О. Апеля, «теория коммуникативного действия» у Ю. Хабермаса, особая версия неопрагматизма у Р. Рорти.

В данной работе ставилась задача выделить определенный набор влиятельных философских концепций и обосновать, что они

образуют особый комплекс в современной философии, который можно обозначить как «поиски постметафизической философии». Историко-системная реконструкция рассмотренных концепций дает основания считать, что в современной философии действительно существует указанный теоретический комплекс. Имеет смысл добавить, что проанализированные концепции репрезентативно представляют такой комплекс, но не исчерпывают его.

Постметафизическая программа может носить и менее универсалистский и амбициозный характер, чем постметафизические проекты К.-О. Апеля, Р. Рорти и Ю. Хабермаса.

Постметафизическая философия может пониматься и как трансформация того или иного раздела метафизики, той или иной традиционной проблематики метафизики. Подобная трансформация вырастает из критики метафизики – имманентно-философской критики.

Интересным образцом трансформации метафизики в постметафизическую философию является так называемый «новый историзм». Со второй половины 1960-х годов разрабатывается версия историзма, получившая обозначение – «критико-проблематичный историзм». Эта версия историзма ориентирована на постижение «историко-человеческого мира», прежде всего постижение диалектики отношений между историей и человеком; историчности индивидуальной человеческой жизни, ее форм. Значительное внимание уделяется вопросам нормативной этики, а также вопросам практического политического действия.

Будучи по существу философской теорией истории, «новый историзм» решительно отказывается от всяких традиционных образцов метафизической философии истории. Концепция «нового историзма» выстраивается через размежевание с традиционным историзмом, который определяется как «абсолютистский». Речь идет о философско-метафизическом постижении истории, главными представителями которого являются Гегель и Бенедетто Кроче.

Это означает, что «новый историзм» притязает на преодоление традиционной философии истории в ее метафизической форме. Метафизическая философия истории представляет собой философскую теорию социально-исторической реальности, которая включает историческую антропологию. Метафизическая теория исторической реальности и метафизическая историческая антропология вариативны, однако обычно представляются в своем «классическом» образце – философии истории Гегеля и как «абсолютный историзм» Б. Кроче.

Главным представителем критико-проблематичного историзма является Фулвио Тесситоре. В нашей реконструкции «нового историзма» как «критико-проблематичного историзма» мы будем опираться главным образом на его воззрения¹.

Ф. Тесситоре обозначает новую версию историзма как «историзм итальянской школы», как «критическую науку о жизни». Общее определение историзма у Ф. Тесситоре гласит, что историзм – это философия, которая посредством позитивных знаний «культивирует» историю, мир культуры, науки о реальности.

«Историзм итальянской школы», как его характеризует Ф. Тесситоре, ориентирован на разработку «всеобщей истории» «как систему тенденций и оснований для фактов, которые сохраняют неразрешаемую диалектику всеобщего и индивидуального, отказываясь от всякой попытки их примирения»². Другими словами, речь идет о диалектике разума и конкретных исторических случаев, об отказе от всяких остатков онтологичности и финализма. Такая ориентация противостоит идее неостановимого прогресса и развития, сочетаемой с онтологическим пониманием исторического.

Описанный историзм не сводится к методологии исторического познания. Вместе с тем он связан с определенной версией такой методологии.

Отметим следующее. Всякий историзм предлагает и теорию исторической реальности, и теорию исторического действия человека. Версии историзма различаются именно тем, как концептуализируются их природа и отношения между ними. Новый историзм, каким его представляет Ф. Тесситоре, стремится размежеваться с историзмом в его метафизических версиях через способ понимания и исторической реальности, и исторического действия, и отношений между ними.

Если говорить традиционным философским языком, то можно сказать, что в основу историцистской концепции Ф. Тесситоре кладется понятие «жизнь». Нет нужды напоминать о философской полисемии этого понятия. Ограничимся указанием на то, что Ф. Тесситоре стремится использовать данное понятие, отмежевываясь от метафизических коннотаций, соответственно отмежевываясь от того, что можно назвать «метафизической формой философии жиз-

¹ Tessitore F. Critica dello storicismo e nuova storia della cultura // *Filosofitaliani contemporanei / A ara di C. Ricande e C. Ciapncio*. – Milano: Murssia, 2013. – P. 353–373.

² Ibid. P. 368.

ни», которая, кстати, нередко встречалась именно в философии истории.

Концепция «нового историзма» Фулвио Тесситоре базируется на новом, как ему представляется, понимании историчности человека. В качестве основ нового историзма Ф. Тесситоре указывает стремление определить характер исторического опыта у «людей из плоти и крови». Это стремление противостоит пониманию индивидов как временного воплощения абсолютного духа. Для Ф. Тесситоре «естественным устремлением», по его собственному определению, было понять «значение и ценность историчности человека». В этом устремлении он опирался, в числе прочего, на итальянскую традицию философии права.

Жизненный мир, мир истории является результатом конечных действий, проистекающих из выбора людей, причем выбора зачастую из альтернативных гипотез, несовместимых друг с другом. Именно такие выборы *конструируют* ценности, приобретающие характер абсолютных.

Это действия конечных, ограниченных в своих возможностях эмпирических субъектов. Вместе с тем это свободные люди, поскольку они обладают свободой конструировать на основе того, что еще ими не реализовано или не может быть реализовано на основе их выбора. Эти действия должны быть ответственными. Ответственно реализуемая конструкция наделяет смыслом бесчисленные сегменты бесконечности, которая сама по себе лишена смысла.

Жизнь должна постигаться как жизнь в ее постоянной нестабильности и в постоянной стабилизации, в противостоянии разума и антиразума, истории и антиистории. Следует ориентироваться на *негативизм* как противоположность *нигилизма*. Негативизм представляет собой утверждение гуманизма, если гуманизм понимается как подчинение бытия человеку, как мера бытия в том смысле, что бытие есть стабилизация, осуществляемая человеком посредством смысла, а смысл полагается в определенные мгновения, в мгновение реализации того или иного выбора. Это есть *событие*. Событие есть социальное действие, поскольку речь идет о действиях субъектов. При этом имеются в виду действия, ориентированные на других конкретных субъектов, а не социальное действие как таковое в его абстрактной всеобщности.

Говорить следует не об истории в единственном числе, а о возможных историях. Развитие этих историй не носит монокаузальный характер, оно в принципе открыто по отношению ко мно-

гим возможностям. Следует признать подлинную темпоральность жизненного мира, его дисконтинуумный характер, наличие скачков и разрывов.

Рациональность исторического мира не есть некое-в-себе социально-исторических явлений, она проявляется, когда явления рассматриваются в ее свете. Когда явления предстают в их темпоральности, возможности, динамичности, происходит *удостоверение* исторической реальности в свете рациональности.

Итак, социально-историческая реальность и историческое действие человека предстают в «новом историзме» как взаимообуславливающий процесс. Подобная концептуализация и по замыслу, и по результату призвана противостоять метафизическому видению истории в гегелевской философии и абсолютному историзму итальянского толка, соответственно, призвана служить и целям критики метафизики.

Остается ответить на вопрос о том, не лежит ли в основе «нового историзма итальянской школы» базисная посылка метафизического характера, пусть и не в традиционной форме.

Метафизический агностицизм

В заключение рассмотрим новейшую версию такой давней формы имманентно-философской критики метафизики, как метафизический агностицизм.

Суть метафизического агностицизма в его различных вариантах можно выразить как приверженность философско-теоретической позиции, согласно которой философия не располагает ресурсами, требуемыми для решения важнейших проблем метафизики.

Метафизический агностицизм представляет собой противоположность «когнитивному оптимизму», присущему классической метафизике. Ведь метафизика в ее классических гештальтах есть устремление к высшему доступному человеку познанию, так или иначе питающемуся уверенностью в возможности реализации подобного устремления.

Анализ новейшей версии метафизического агностицизма осуществляется здесь в контексте столь влиятельного и разнообразного течения современной философии, как аналитическая философия сознания.

Анализ типологий подходов к отношениям между ментальностью (mind) и телом, и попыток общей характеристики ментальности,

сознания как такового демонстрирует исключительную сложность соответствующей проблематики. Многие философы указывают на недостаточность полученных теоретических результатов, несмотря на все предпринимаемые усилия.

Неудивительно в связи с этим, что появляются своего рода метатеоретические вопросы относительно возможного принципиального характера тех затруднений, с которыми приходится сталкиваться исследователям.

Рассмотрим наиболее развернутую попытку ответить на такого рода вопросы. Она предпринята философом Колином Магинном, чьи исследования в области аналитической философии сознания в ряде других областей давно получили широкое признание. Мы сосредоточим свое внимание именно на усилиях К. Магинна осмыслить источник относительной непродуктивности усилий теоретически постичь природу ментальности / сознания.

Рассматривая «природные тайны и предвзятые ментальности», К. Магинн в книге «Таинственное пламя»¹ отмечает, что для понимания того, почему проблема сознания столь озадачивающая, нужно исследовать природу человеческого познания. В конце концов, стремясь решить проблему отношения тела и ментальности, мы стремимся к определенному знанию; встает вопрос о том, что же это за знание и можем ли мы его действительно приобрести. «Мой общий тезис состоит в том, что наши затруднения здесь проистекают из конституционных ограниченностей наших способностей понимания»². Поэтому следует начать с общего рассмотрения человеческого познания, его объема и границ. После этого имеет смысл вернуться к конкретному и особому вопросу понимания отношений между ментальностью и мозгом. Вопрос этот носит метафизический характер.

Мышление и реальность – не одно и то же. Мысль – это средство репрезентации реальности, попытка ухватить реальность. Какое положение дел наша ментальность в состоянии репрезентировать, зависит от того, какими понятиями она располагает. Человеческое познание носит проблематичный характер в силу фундаментального разделения мышления и независимой от него реальности. Познание не есть нечто гарантированное. Не всякий факт о мире познаваем. Мы не знаем точно ни прошлого, ни будущего.

¹ Maginn C. The Mysterious Flame. – L.: Basic books, 1999. – 208 p.

² Ibid. – P. 31.

Бесконечное – богатый источник человеческого не-знания. Сама структура бесконечного пространства и времени налагает ограничения на наше знание о них.

К. Магинн подчеркивает, что человеческое познание зависит от «правильного опосредования между миром и ментальностью». Мир должен быть устроен таким образом, чтобы ментальность была в состоянии воспринять его свойства. Мы должны находиться в правильном отношении к фактам, если хотим преуспеть в их познании. Однако нет гарантии, что существует правильное отношение, обеспечивающее знание.

Сама идея о могуществе человеческого познания связана во многом с успехами физических наук. Но нет никаких гарантий, что понятия и методы, оказавшиеся успешными в этой сфере познания, окажутся столь же успешными в сфере познания ментальности. Предположение о том, что требуется лишь время для познания природы сознания, может найти подтверждение, только если сознание является физическим по своей природе. Однако в этом пока не удастся удостовериться.

Дальнейшее обсуждение вопроса связано с рассмотрением человеческого интеллекта. К. Магинн отмечает, что в настоящее время в когнитивной психологии преобладает воззрение, в соответствии с которым человеческая ментальность состоит из отдельных способностей, каждая из которых предназначена для решения определенных когнитивных задач: лингвистических, социальных, практических, теоретических, абстракции, пространственных и эмоциональных. Таким образом, ментальность столь же сложно структурирована, как и тело. (В некоторых случаях какой-либо человек может быть лишен одной из этих способностей.) Эволюция оснастила нас большим количеством указанных модулей, каждый из которых предназначен для выполнения своей собственной работы.

Эволюционное оснащение позволяет решать задачи, связанные с потребностями организма. А искусство, философия и все то, что называют «культурой», – всё это «побочные продукты» тех способностей, которые есть у нас вследствие более прагматичных причин. Человеческий разум представляет собой, как подчеркивает К. Магинн, эволюционное устройство, предназначенное для целей, весьма далеких от целей решения глубоких метафизических проблем.

Если мы в какой-либо сфере систематически не способны добиваться реального продвижения в нашем познании, то следует

подумать о том, а не натолкнулись ли мы на пределы в своем познании. Это предположение требуется К. Магинну для утверждения о том, что те постоянные затруднения в нашем понимании сознания и его отношения к телу служат указанием на то, что мы находимся на пределе своих познавательных возможностей в данной сфере.

К. Магинн задается вопросом о том, каким образом мы формируем наши понятия сознания и мозга. Существует, по его мнению, четкое различие тех способностей, посредством которых мы постигаем их. Понятия, постигающие сознание, формируются посредством рассмотрения наших собственных внутренних состояний, т.е. посредством актов самосознания. А мозг изучается так же, как изучаются другие материальные объекты.

Подход, базирующийся на интроспекции, и подход, базирующийся на восприятии и наблюдении, разделены концептуально в огромной степени. Более того, наши когнитивные способности непригодны для постижения того, что связывает ментальность с мозгом. Эти наши способности в состоянии постичь термины отношения, но не само отношение. На основании такого рассуждения К. Магинн делает вывод о том, что сколько бы мы ни изучали мозг, это не даст объяснения его связи с сознанием. Соответственно, «мысль не в состоянии решить проблему отношения между ментальностью и телом»¹.

К. Магинн указывает также на то, что «комбинаторная парадигма», лежащая в основе научного постижения мира, не будет срабатывать как средство решения проблемы отношений между ментальностью и телом. Нейроны не являются теми базовыми элементами, из которых посредством различных сочетаний строятся, формируются ментальные состояния. Нейроны не являются теми атомами, из которых составляется сознание посредством законосообразных комбинаций. Наша «научная способность» обладает не той «грамматикой», которая требуется для решения проблемы отношений между ментальностью и телом.

Эта проблема указывает на какой-то огромный изъян в наших теоретических ресурсах, причем изъян принципиального характера. Соответственно, эту проблему следует считать, как заключает К. Магинн, «тайной».

¹ Maginn C. The Mysterious Flame. – L.: Basic books, 1999. – P. 53.

§ 5. «Внешняя» критика метафизики

Суть «внешней» критики метафизики заключается в радикальном оспаривании и непризнании теоретических притязаний метафизики. Непризнание самой возможности теоретической истинности означает и непризнание истинности метафизики в ее связях с практической философией.

«Внешняя» критика метафизики – это критика «извне», прежде всего в том плане, что она не осуществляется с целью утверждения каких-то метафизических позиций или позиций какой-либо не-метафизической философии.

Можно выделить несколько сфер внешней критики метафизики: сциентизм, редукционистское объяснение метафизического мышления; негативная оценка социальных функций метафизики в нынешних условиях.

Первой следует считать отрицание притязания метафизики на статус правомерного теоретического знания, ссылающееся на науку. Метафизическое познание, метафизическая теория не соответствуют и не могут соответствовать научной рациональности.

Такая жесткая позиция противостоит как разнообразным, исторически известным формам сочетания философии и науки, так и попыткам теоретического обоснования их взаимодействия¹. Отстаивать подобную жесткую критическую позицию стало особенно трудно в условиях современной постпозитивистской, постэмпирической эпистемологии и истории науки.

Такого рода понимание отношений между науками и философией обычно квалифицируется как «сциентизм» или даже «строгий сциентизм». Строгим сциентизмом можно считать идеи о полной свободе науки от всяких философско-метафизических предпосылок.

Наиболее мощным и последовательным мотивом внешней критики метафизики было утверждение о том, что современные науки (по меньшей мере эмпирические естественные науки и формальные – математика и математическая логика) способны полностью эмансипироваться от всех философских предпосылок и, если возможно, представить какое-то *научное мировоззрение* как замену метафизики и вообще философии.

¹ Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Философия и наука от Анаксимандра до Коперника. – М.: Изд-во РУДН, 2009. – 213 с.

Неотъемлемой частью «внешней» критики метафизики являются различные варианты онтологического редукционизма, реализуемого на основе трансформации некоторых форм научного объяснения в универсальные объяснительные утверждения. Наиболее яркое выражение это нашло в контексте науки эпохи модерна.

В попытках науки эпохи модерна вступить в наследство метафизики онтологический редукционизм играл главную роль. Так было в механистическом *натурализме*, который, начиная с Гассенди и Гоббса, был связан с восхождением классической физики, позднее – с физиологией, а также психологией кондиционирования сознания. Так было с многочисленными попытками *натуралистско-генетического* объяснения и, соответственно, «разоблачения» универсальных и надвременных притязаний человеческой мысли посредством редукции этих притязаний к действию определенного сокрытого природного механизма.

И эти концепции натуралистско-сциентистского редукционизма как «общие объяснения мира» стремятся показать, что духовные устремления человека не представляют собой ничего, что нельзя было бы свести к указываемым механизмам объяснения.

Сциентистский современный редукционизм в XX в. находит продолжение в редукционизме, нацеленном непосредственно на метафизическое мышление как таковое.

О второй сфере «внешней» критики метафизики – наряду с той, которая связана с наукой, – можно говорить в связи с разнообразными попытками дать то или иное объяснение метафизического мышления, расходящееся, а то и конфликтующее с тем самопониманием 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.

Эрнст Топитч¹ ставит перед собой задачу «генетико-исторического анализа и критики метафизического мышления». В решении этой задачи можно опереться на исследования природы

¹ Topitsch E. Erkenntnis und Illusion. – Tübingen: Mohr, 1988. – 314 S.

и функций мировоззрений, осуществленных различными дисциплинами. У «новой критики мировоззрений» есть возможность опереться на более широкое основание, чем у прежней, например у В. Дильтея. Новая критика мировоззрений не ограничивается анализом традиционных философских систем, она стремится пробиться к «изначальным структурам мышления», определяющим дофилософские и внефилософские картины мира. Эти структуры на деле и образуют «подлинную» суть метафизического мышления.

Некоторые формы постижения мира коренятся в элементарных данностях нашего существования. Всякий человек стремится знать, что означают для него вещи, что он может от них ожидать и как вести себя по отношению к ним. Далекое и неизвестное лишается чуждости и странности, если постигается по аналогии с близким и повседневно знакомым. Вещи и процессы повседневной действительности служат в качестве моделей постижения мира. Господствующую роль при этом играют те аналогии, которые берутся из непосредственно переживаемых, практически значимых и насыщенных чувством фактов, связанных с процессами социального созидания и поддержания жизни. Речь идет в особенности о биологических процессах зачатия, рождения, роста, старения, смерти, а также об интенциональном поведении. Можно говорить поэтому о биоморфных и интенциональных модельных представлениях. Последние можно разделить на социоморфные и техноморфные.

С помощью таких аналогий отдельные явления, процессы или совокупности универсума истолковываются как сугубо социальные явления, а не так, как их представляет философско-метафизическая мысль. Так возникает зачастую замкнутое интенциональное миропостижение, создаваемое по аналогии с нашим волнением и действием.

Еще одна разновидность внешней критики метафизики является продолжением в определенном смысле редукционистской разновидности. Заявляется, что метафизика может и должна быть «замещена» другими способами отношения к бытию, миру. Это иные неметафизические способы *целостного* отношения к миру. Речь идет об «эквивалентах», «субститутах» метафизики, способных будто бы взять на себя ее основные функции.

Тезис о необходимости или желательности замены метафизики какими-то эквивалентами или субститутами, если он получает определенное обоснование, то мы имеем дело с критикой метафизики, причем внешней. Остается вопрос о том, способна ли подоб-

ная критика обойтись без философских средств, т.е. оставаться действительно «внешней» критикой.

Можно выделить следующие основные сферы, внеположные по отношению к самой метафизике, в рамках функциональности которых ищут редукционистское объяснение ее происхождения, социальных и культурных функций: историческая, социальная и психологическая. Под исторической сферой следует понимать попытки истолковать метафизику как нечто связанное исключительно с несовременными, соответственно пройденными периодами исторической жизни человечества. Социологическая сфера также увязывает метафизику преимущественно с социальными функциями в обществах, относящихся к прошлому. Одним словом, социолого-исторический подход локализует метафизику в прошлом. Психологическая сфера – это увязывание метафизики с потребностью человека в какой-то целостной картине сущего.

Классическую метафизику нередко объясняют через соотнесение с определенными психологическими, экзистенциальными проблемами человеческого существования. При таком подходе она предстает как средство решения или избегания этих проблем – в первую очередь проблем, связанных с изменчивостью и непостоянством, хрупкостью и конечностью человеческой жизни и т.п. Если объявить «истинную реальность» в действительности неизменной и отождествить себя в чувстве и в мысли с такой неизменностью, то все опасности и беспокойства преодолены.

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 переходят, соответственно их когнитивная ценность исчерпывается социально-историческим местом, где это происходит.

При определении социальных и культурных функций метафизики следует помнить о том, что уровень метафизических кон-

цептуализаций по существу совпадает с уровнем символическо-культурных структур, которые в самом общем плане определяют конституирование и функционирование социальной целостности.

Это утверждение в полной мере верно применительно к до-модерновым обществам. В этих обществах метафизика есть философская спецификация и концептуализация символическо-культурного уровня как такового. Исторические процессы социальной дифференциации, соответственно процессы дифференциации в духовно-интеллектуальной сфере неизбежно приводят к разведению символическо-культурного уровня и метафизической концептуализации.

Возникает важный вопрос о том, а не должна ли метафизика полностью утратить свои социальные и культурные функции вместе с уходом традиционалистского общества и общества модерна как исторических эпох. Из постановки такого вопроса и положительного ответа на него проистекают разнообразные рассуждения об ослаблении или «конце» метафизики в так называемую «пост-модерновую» эпоху.

Проблематика совместимости метафизики с нынешней «пост-модерновой эпохой» может рассматриваться в двух плоскостях. Первая – имманентно-философская, имманентно-метафизическая. Конкретно речь идет о возможностях метафизического познания в нынешних социальных, культурных и историко-философских условиях. Вторая плоскость рассмотрения связана с изучением социально-культурных функций метафизики в условиях нынешней социально-исторической и историко-культурной эпохи.

Некоторые функции, по-видимому, невоспроизводимы, поскольку были обусловлены спецификой тех исторических условий существования европейского человечества, которые безвозвратно ушли в прошлое.

Тот, кто сегодня говорит о «конце метафизики», тот думает в первую очередь об утрате философией «функции картины мира». Попытка «космизации мира» в смысле единства формирования аффектов, строительства культуры и нормирования действия рухнула в процессе исторической жизни, в частности, оформления более дифференцированного понятия «наука», в соответствии с которым считаются методически нерешаемыми вопросы, традиционно воспринимавшиеся как «метафизическое».

В то же время другие функции могут оказаться исторически устойчивыми при всех модификациях содержательного наполнения. Именно на такие функциональные константы в интеллекту-

альной культуре могут быть нацелены любые попытки философско-метафизического теоретизирования.

Идея о том, что метафизическое понимание действительности образует самый глубинный пласт представлений человека о Боге, мире и о самом себе означает и указание на фактичность и неустранимость ряда ее культурных и социальных функций.

Говоря о социально-культурных функциях метафизики, рассматривая эти функции в контексте культурного компонента или среды социального действия, нельзя ни в коем случае забывать о том, что традиционно важнейшая задача и функция метафизики усматривалась как полагание нормативности жизненного поведения вообще и социального действия, в частности.

В общем виде можно сказать, что жизнеспособность метафизического мышления будет зависеть от способности стать составной частью познавательного и коммуникативного процесса, образующего основу нынешней исторической жизни человечества. Речь идет о том, чтобы метафизическое мышление, сохраняя свои конститутивно-фундаментальные принципы и интенции, смогло обрести свои функции в рамках сугубо современного гештальта исторической жизни. Эти функции должны определить место метафизики, с одной стороны, как полезного, а то и необходимого компонента теоретического познания, а с другой – сделать ее важным средством деятельно-практического самоопределения и самосозидания человека.

Литература

1. Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М.: NB, 1998. – 424 с.
2. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – М.: РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с.
3. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – М.: РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
4. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика. – М.: РАН. ИНИОН, 2019. – 91 с.
5. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – М.: РАН. ИНИОН, 2020. – 95 с.
6. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Философия и наука. От Анаксимандра до Коперника. – М.: Изд-во РУДН, 2009. – 213 с.
7. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М.: Праксис, 2017. – 491 с.

8. Apel K.O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? // Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie / Schnädelbach H., Keil G. (Hrsg.) – Hamburg: Junius, 1993. – S. 41–71.
9. Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? – P.: Presses universitaires de France, 2009. – 91 p.
10. D'Agostini F. Breve storia della filosofia nel Novecento. – Torino: Einaudi, 1999. – XXXVIII, 311 p.
11. Habermas J. Metaphysik nach Kant // Theorie der Subjektivität / Hrsg. von Cramer A. et al. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. – S. 425–443.
12. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. – 286 S.
13. Honnfelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter – Hamburg: Meiner, 1987. – S. 165–186.
14. Honnfelder L. Scientia Transcendens. – Hamburg: Meiner, 1990. – 515 S.
15. La filosofia italiana nel Novecento / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano: Udine: Mimesis, 2015. – 311 p.
16. McGinn C. The Mysterious Flame. – L.: Basic books, 1999. – 208 p.
17. Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie in 13 Bd. – Basel; Stuttgart: Schwabe u Co AG Verl., 1980. – Bd. 5. – S. 1280–1294.
18. Possenti V. Nichilismo e metafisica. – Roma: Armando, 2004. – 464 p.
19. Reininger R. Einführung in die Probleme und Grundbegriffe der Philosophie. – Wien: Verl der Österr. Akad. der Wiss., 1972. – 330 S.
20. Rombach H. Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins. – Freiburg; München: Karl Alber Verl., 1980. – 292 S.
21. Rombach H. Strukturanthropologie. – Freiburg; München: Karl Aber Verl., 1993. – 310 S.
22. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton: Princeton Univ. press, 1979. – 402 p.
23. Rorty R. Non-Reductive Physicalism // Theorie der Subjektivität / Hrsg. K. Cramer et al. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. – S. 278–298.
24. Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. – 337 S.
25. Schmidinger H. Metaphysik: ein Grundriss. – Stuttgart: Konlhammer, 2000. – 392 S.
26. Severino E. Essenza del nichilismo. – Brescia: Paideia, 1972. – 491 p.
27. Severino E. Il senso della verità // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 330–341.
28. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano: Adelphi, 2013. – 211 p.
29. Severino E. La potenza del errare. – Milano: DUR, 2014. – 356 p.
30. Tessitore F. Critica dello storicismo e nuova storia della cultura // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 353–373.
31. Topitsch E. Erkenntnis und Illusion. – Tübingen: Mohr, 1988. – 314 S.
32. Vattimo G. Al di là del soggetto. – Milano: Mursia, 1981. – 172 p.
33. Vattimo G. Oltre l'interpretazione. – Roma; Bari: Laterza, 1994. – 155 p.
34. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma: Garzanti, 1999. – 192 p.

35. Vattimo G. Vocazione e responsabilita del filosofo. – Genova: Il Melangolo, 2000. – 142 p.
36. Vattimo G. Della realtà. – Milano: Garzanti, 2012. – 234 p.
37. Vattimo G. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / A cura G. Riconda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 374–380.
38. Vattimo G., Zabala S. Hermeneutic communism. – N.Y.: Columbia univ. press, 2011. – 162 p.
39. Volpi F. Il nichilismo. – Roma; Bari: Laterza, 2004. – 217 p.

Ю.А. КИМЕЛЕВ

КРИТИКА МЕТАФИЗИКИ

Аналитический обзор

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка К.Л. Синякова
Корректор О.В. Шамова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 30 / XI – 2020 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 5,25 Уч.-изд. л. 4,5
Тираж 300 (1–100 экз. – 1-й завод) Заказ № 111

**Институт научной информации
по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН)**
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, 117418
<http://inion.ru>, https://instagram.com/books_inion

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий**
Тел.: +7 (925) 517-36-91, +7 (499) 134-03-96
e-mail: shop@inion.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
ООО «Амирит»,
410004, Саратовская обл., г. Саратов,
ул. Чернышевского, д. 88, литера У