

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

ИТАЛЬЯНСКАЯ И ИСПАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВЕКОВ

Сборник обзоров и рефератов

Москва
2005

ББК 87.3
И 92

Серия
«Проблемы философии»

Центр гуманитарных научно-информационных исследований

Отдел философии

Редакционная коллегия сборника:

И.С.Андреева – д-р филос. наук,
Ю.А.Кимелев – д-р филос. наук, профессор,
ответственный редактор и составитель,
А.И.Панченко – д-р филос. наук,
Ю.Ю.Чёрный – к-т филос. наук

И 92 **Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI веков: Сб. обзоров и рефератов / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред. и сост. Кимелев Ю.А. – М., 2005. – 135 с. – (Сер.: Проблемы философии).**

ISBN 5-248-00 222-2

Сборник освещает состояние итальянской и испанской философии на рубеже XX–XXI веков. В материалах издания представлены основные течения и направления западной философии, а также те индивидуальные концепции, которые заслужили общее признание.

ББК 87.3

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ю.А.Кимелев.</i> Современная итальянская и испанская философия	5
<i>Ф.Д'Агостини.</i> Краткая история философии в двадцатом столетии	11
<i>М.Крус.</i> Современная философия	37
<i>П.Спиниччи.</i> Ощущение, восприятие, понятие	64
<i>Ф.Бьянко.</i> Введение в герменевтику	78
Размышления о сознании	95
<i>Дж.Ваттимо.</i> Призвание и ответственность философа	105
<i>В.П.Любин.</i> Философия Норберто Боббио	112

Ю.А.КИМЕЛЕВ

СОВРЕМЕННАЯ ИТАЛЬЯНСКАЯ И ИСПАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ключом к пониманию характера нынешней итальянской и испанской философии должен служить, на наш взгляд, процесс интернационализации западной философии. Процесс интернационализации итальянской и испанской философии находит отражение, прежде всего, в двух взаимосвязанных моментах. Во-первых, практически исчезает проблематика, имеющая специфическую национально-культурную определенность. Во-вторых, значительное преобладание получают работы, в той или иной форме воспроизводящие и анализирующие философские ориентации и концепции, которые продуцируются в других западных странах.

Разумеется, итальянская и испанская философии на всем протяжении своей истории были неотделимы от общего контекста западной философии. Более того, знание о философии других стран в итальянской и испанской философии всегда было неизмеримо более обширным и глубоким, чем знание об итальянской и испанской философии в философии других стран.

Это обстоятельство нашло отражение, прежде всего, в интенсивной историко-философской деятельности. При этом историко-философские исследования обращаются не только к прошлому, но и к исследованию современной философии в других странах.

Указанные особенности современной итальянской и испанской философии создают благоприятную возможность подвести некоторые итоги развития западной философии в XX столетии через обращение к тем новейшим итальянским и испанским работам, в которых предпринимаются усилия по решению такой задачи. Кроме того, появляется воз-

возможность аналитического освещения основных тенденций и процессов, происходящих в западной философии в настоящее время — последние годы XX и в начале XXI в.

Стремление реализовать эти возможности и определило критерии отбора литературы для данного издания. В нем преобладает ориентация на такие работы, в которых, во-первых, подводятся итоги определенным этапам исторического пути западной философии в XX столетии; во-вторых, предпринимаются усилия дать общую картину основных тенденций; в-третьих, представлены разработки, содержащие определенный элемент новизны.

Материалы данного издания образуют определенную целостность, представляют целостное проблемное поле — исторический контекст истекшего XX столетия. Основной массив издания составляют, по существу, историко-философские работы, ориентированные на то, чтобы под тем или иным углом зрения представить XX столетие как определенную историко-философскую эпоху.

Преимущественное положение в издании занимают работы, которые правомерно квалифицировать как «историю западной философии XX столетия». В материалах издания с той или иной степенью полноты, под разным углом зрения представлены основные течения и направления западной философии, а также индивидуальные концепции, заслужившие общее признание. Сам отбор значимых образований можно по праву считать определенным подведением итогов развития западной философии в XX столетии.

Если использовать язык дисциплинарного членения философии, то можно сказать, что освещается преимущественно онтологическая и метафизическая проблематика; эпистемологическая и философско-языковая проблематика; философско-антропологическая проблематика, прежде всего такая ее разновидность, как философия сознания; социально-философская проблематика.

В литературе, включенной в данное издание, нашли отражение многие проблемы, оказывавшиеся в фокусе внимания в XX в., а также те, что и в настоящее время являются предметом оживленных дискуссий. Появляется возможность проследить характер разработки, прежде всего, метафизической, онтологической, эпистемологической проблематики, а также проблематики философии сознания. Одним словом, есть основания утверждать, что в той или иной форме рассмотрению подвергаются многие сегменты проблемного поля западной философии XX в.

Отбор рассматриваемых проблем правомерно квалифицировать как определенный итог движения философии в истекшем столетии, а также как характеристику ее нынешнего состояния и как некий взгляд в будущее. Ведь в современной философии достаточно прочно утвердилось мнение о том, что рассмотрение всякой значимой философской проблематики должно исходить из принципа неполноты и неокончателности предложенных решений.

В настоящем издании представлены две крупные работы по истории западной философии XX в. Это книга Франки Д'Агостини «Краткая история философии в двадцатом столетии» и книга Мануэля Круса «Современная философия». Следует подчеркнуть, что работы, преследующие цель показать движение философии XX столетия в его целостности, не ограничиваясь, в частности, рассмотрением отдельных течений или школ, не ограничиваясь рамками той или иной национальной философии, являются крайне редкими в нынешней западной философии. Попытки подобного рода практически не предпринимаются за пределами Италии и Испании. (Особо следует отметить то обстоятельство, что эти крупные работы представляют собой академические монографии весьма высокого теоретического уровня, это не учебная литература в какой-либо форме, как можно было бы ожидать исходя из названия.)

Работы М.Круса и Ф.Д'Агостини в известной мере дополняют друг друга. Крус предлагает широкую панораму западной философии XX столетия. Он использует «персональный» подход. В качестве базовой единицы изложения материала служит индивидуальная концепция, представляемая на основе анализа основных или даже всех произведений того или иного автора. Представление материала ориентировано, прежде всего, на объективное изложение концепции, а также на интерпретацию, когерентную данной конкретной концепции. Историко-генетический и контекстуальный подходы играют сугубо подчиненную роль.

Ф.Д'Агостини уделяет гораздо большее внимание тому, что можно назвать «общими моментами» философского процесса. В фокусе ее интереса находятся та общность содержания и подхода, те элементы исторической преемственности и связи с социально-культурным контекстом, которые, собственно, и позволяют осуществлять группировку философских концептуализаций в той или иной форме.

Таким образом, работы М.Круса и Ф.Д'Агостини в своей совокупности предлагают широкое общее видение существования западной философии в XX в. Несомненным и весьма редким, как уже отмечалось,

достоинством данных работ является «интенция целостности», создающая благоприятные условия для всякой дальнейшей работы в этом направлении.

Работа Ф.Д'Агостини представляет значительный интерес еще с одной точки зрения. Речь идет о метафилософской проблематике, т.е. проблематике, связанной с осмыслением философией своих предметных содержаний, специфических методов, целей, задач и функций.

Метафилософская проблематика занимает, как известно, заметное место в западной философии на протяжении уже полутора столетий. Особую интенсивность обсуждение этой проблематики приобрело в последние десятилетия. Достаточно вспомнить в связи с этим дебаты о «конце философии».

Д'Агостини рассматривает историю западной философии XX столетия в соотнесении со «сложной метапарадигмой», которую образует «западный разум». Западная философия XX в. предстает, как это видится Д'Агостини, в виде определенной «философской аномалии» в том плане, что в современную эпоху в мире науки и техники философия являет определенную двойственность. Она предстает как нечто неопределенное, как заблуждение или как тайна, как наука без четкого гражданского статуса. При этом, однако, очевидно, что без нее нельзя обойтись, прежде всего потому, что она так или иначе имеет дело с «основаниями» различных культурных практик. Философия выступает как наука о начале, наука об основаниях. Метафилософская проблематика затрагивается и в других работах настоящего издания.

Вместе с тем целесообразно, на наш взгляд, отметить, что в представленных историко-философских работах фактически не предпринимаются попытки выйти за рамки историко-философского исследования в строгом, или узком, смысле слова. По существу, речь не идет ни об историко-философском синтезировании, ни о систематических обобщениях, если вообще правомерно проводить подобное различие.

Книги Паоло Спиниччи «Ощущение, восприятие, понятие» и Франко Бьянко «Введение в герменевтику», если их рассматривать в контексте данного издания, примыкают к работам М.Круса и Ф.Д'Агостини, дополняя в определенных моментах представленную ими историческую панораму движения западной философии в XX в. Так, они расширяют горизонт рассмотрения эпистемологической проблематики, а также проблематики философии сознания.

Работы Паоло Спиниччи и Франко Бьянко, по существу, стремятся к решению той же задачи, что и книги М.Круса и Ф.Д'Агостини, но в соотношении с определенной конкретной проблематикой. В то же время они не предпринимают усилия к контекстуальному увязыванию рассматриваемой ими проблематики. В общем правомерно утверждать, что в работах этих авторов речь идет о рассмотрении более узкого сегмента истории западной философии XX столетия. Несомненным достоинством работ П.Спиниччи и Ф.Бьянко является реконструкция всего исторического пути анализируемого сегмента западной философии. П.Спиниччи начинает с рассмотрения соответствующих воззрений И.Канта, а Ф.Бьянко вообще предпринимает попытку создания всей истории философской герменевтики, предварив ее реконструкцией того, что мы назвали бы «предысторией философской герменевтики».

Следует отметить вместе с тем, что некоторые значимые явления в западной философии XX в. оказались вне сферы внимания указанных историко-философских работ. Прежде всего, это касается ряда новейших дискуссий в философии, относимой к аналитической традиции.

В известной степени освещается лишь дискуссия вокруг проблем философии сознания, поскольку сборник работ испанских философов «Размышления о сознании» способен продемонстрировать в определенной мере и общий контекст разработки соответствующей проблематики в современной аналитической философии.

Философия сознания как область философского исследования и как определенное дисциплинарное образование существует в западной философской традиции практически с самого ее начала. Как известно, общий контур проблематики философии сознания в ее современных и современных формах был задан в основном в философии Декарта, а затем в классическом британском эмпиризме.

При обсуждении проблематики отношений между сознанием и телом, между ментальным и физическим немалое внимание уделяется тому, что можно назвать мировоззренческими и практическими моментами или последствиями тех или иных позиций и решений в рамках указанной проблематики. Это неудивительно, если вспомнить о мощи религиозной традиции в романских странах, а также о том значительном месте, которое всегда занимала практическая и мировоззренческая тематика в философии этих стран.

Обсуждение практических компонентов и аспектов проблематики отношения между сознанием и телом имеет особую важность, поскольку

в современной философии, прежде всего в англо—американской аналитической философии, эти аспекты остаются, как правило, без внимания. Соответствующая дискуссия ведется в подчеркнуто ценностно-нейтральном ключе.

В сборник включена также книга известного современного итальянского философа Джанни Ваттимо «Признание и ответственность философа», которая призвана ознакомить с творчеством этого мыслителя¹ и его местом в рамках современной философии.

Кроме того, данное издание содержит статью, посвященную творчеству итальянского философа и социолога Никколо Боббио, написанную известным российским политологом В.П.Любиным.

¹ В русском переводе имеется книга этого мыслителя «La società trasparente». См.: Джанни Ваттимо. Прозрачное общество / Пер. с итал. Дм.Новикова. — М.: Логос, 2003.

**ФРАНКА Д'АГОСТИНИ
КРАТКАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
В ДВАДЦАТОМ СТОЛЕТИИ**

**FRANKA D'AGOSTINI
Breve storia della filosofia nel Novecento. —
Torino: Einaudi, 1999. — XXXVIII, 311 p.**

Книга структурирована в соответствии с хронологическим принципом. Первая часть охватывает период 1900—1930 гг., вторая — 1930—1960 гг., третья — 1960—1999 гг. Каждая часть делится на главы.

Книге предпосылается введение. В нем говорится о том, что XX столетие предстает для наблюдателя как столетие, стремившееся к осмыслению определенных «парадоксальных обстоятельств и невозможных обстоятельств». Сложная «метaparadigma», которую образует западный разум, в действительности питается парадоксами и противоречиями. А это означает, если говорить языком Т.Куна, что аномалия выступает не как возмущающий элемент, а как конституирующий, определяющий фактор. Философия не является исключением в этом отношении. Примером реализации такой парадигмы можно считать философию Гегеля, где антиномия (понимаемая как «движение» противоречия) играла структурирующую роль.

В современную эпоху в мире науки и техники философия являет определенную двойственность. Она предстает как нечто неопределенное, как заблуждение или как тайна, как наука без четкого гражданского статуса. При этом, однако, очевидно, что без нее нельзя обойтись, прежде всего потому, что она так или иначе имеет дело с «основаниями» различ-

ных культурных практик. Философия выступает как наука о начале, наука об основаниях.

Соответственно, задачу своей книги автор видит в том, чтобы проследить историю подобной «философской аномалии» западной философии на протяжении XX в. Он стремится в первую очередь показать те способы, которыми философия пыталась осмыслить самое себя и оправдать свое право на существование. Речь идет фактически о «метафилософском» исследовании «проблемы философии» в XX столетии.

Первая часть называется «Философии опыта». Такое название обусловлено тем, что понятие «опыт» может служить в качестве точки схождения различных попыток «нового обоснования» философии, которые являются характерной чертой философии первой половины XX в. Кроме того, опыт становится и объектом интенсивного философского исследования. Речь идет об опыте восприятия, историческом опыте, научном, экзистенциальном опыте, опыте отдельного индивида или опыте всего человечества.

Сегодня считается общепризнанным, что вторая половина XIX в. была в высшей степени критической для философии. В качестве основных причин обычно указываются «самопреодоление» спекулятивного идеализма, прежде всего как «преодоление» системы Гегеля, а также разделение предметной сферы философии между множеством отдельных наук. Внутренний кризис философии сочетался с проблемами, возникшими вне философии. Философия XX столетия в значительной мере представляет собой попытку разрешения как внутренних, так и внешних трудностей, с которыми столкнулась философия в XIX столетии, по меньшей мере в его второй половине.

Уже в эпоху непосредственно после смерти Гегеля радикальные гегельянцы и антигегельянцы фактически требовали диалектического растворения философии в практике, ее реализации в жизни. Подлинная задача философской теории состоит, как утверждает, в том, чтобы отрицать самое себя. Такой подход, такое представление о задачах философской теории сохраняются у философов с антиакадемической и антисистематической установкой целого ряда поколений. (В последние десятилетия мы встречаем ее у таких мыслителей, как Т.Адорно и Ж.Деррида. В этом плане их можно считать наследниками левогегельянцев.)

При рассмотрении отношений между философией и науками во второй половине XIX – начале XX в. рождение математической логики и экспериментальной психологии можно, вероятно, считать наиболее значимыми событиями. Сфера мышления, традиционно считавшаяся сферой философии, сферой, где формировался ее горизонт и обосновывался метод, – эта сфера стала владением математиков и психологов. Для всех философов, заинтересованных в обосновании философского дискурса, центральной проблемой стала проблема определения отношений между логикой, психологией и философией.

Указанные обстоятельства воспринимаются как конец философии как науки, как первой науки и как основания всех остальных наук. В то же время в качестве своеобразного коррелята предстает процесс рассеяния и фрагментации философского знания в другие области культуры. Мир науки и техники означает не только конец философского логоса. Он воспринимается также и как реализация этого логоса. При таком подходе философия не растворяется и тем более не отменяется отдельными науками и искусствами, она как бы господствует в них изнутри.

Зачинателями целого ряда философских направлений XX в. были «философы–ученые», точнее – ученые, которые в силу тех или иных причин расширяют поле своих исследований таким образом, что трансформируют их в определенное общее видение и основывают какую-то новую философию. В связи с этим целесообразно поставить вопрос о причинах обращения этих ученых, начинавших работать в последние десятилетия XIX в., к философии. Ответ на такой вопрос может дать рассмотрение философий Готтлоба Фреге и Эдмунда Гуссерля, ставших основателями двух влиятельных течений в философии XX в. – аналитической философии и феноменологии.

Г.Фреге и Э.Гуссерль стремятся, прежде всего, решить метаматематическую проблему – определить природу «чистых предметов», таких как числа или геометрические сущности. По мнению обоих, средства науки и традиционной философии недостаточны для решения указанной проблемы. Фреге считает, что речь идет о «логических» сущностях, их нельзя свести ни к ментальным конструкциям, ни к эмпирическим данным.

Фреге и Гуссерль подчеркивают значение логики, указывают на то обстоятельство, что логика предшествует всяким теоретическим усилиям. При этом логика понимается ими в антипсихологическом ключе.

В творчестве обоих философов желание отделить числа или вообще «идеальные предметы» от ментальных процессов и приводит к подлинному «новому обоснованию» философской практики. Две новые «философии мышления» призваны служить в качестве фундамента всей философии.

В контексте проблематики отношений между наукой и философией можно рассматривать и то образование немецкой философии рубежа XIX–XX вв., которое известно под обозначением «историзм». К немецкому историзму автор относит В.Дильтея, представителей Баденской школы неокантианства (Виндельбанда и Риккерта), Г.Зиммеля, М.Вебера, О.Шпенглера, Э.Трёльча, Ф.Мейнеке. Все эти мыслители полагают, что содержание и обоснование философии следует искать в истории, которая понимается как определенное комплексное единство, как сфера культуры и/или жизни.

Такой выбор носит достаточно проблематичный характер. Ориентация философской практики на историю, культуру, жизнь означает значительное ослабление объективности и универсальности философского дискурса, поскольку предполагает принадлежность философствующего к сфере истории, культуры, жизни. Вместе с тем это не означает только усиление субъективизма в философской практике, поскольку и язык, и мышление, которыми пользуется философ при изучении и осмыслении истории, жизни и культуры, имеют историческую и культурную определенность, связаны с конечностью человека и его жизненными импульсами.

Действительно, немецкий историзм привел к появлению различных форм релятивизма, витализма. В то же время философия жизни, оформлявшаяся в контексте усилий указанных философов, не была ориентирована на растворение философского рассуждения. Напротив, историцизм и философия жизни внесли весомый вклад в понимание самого смысла западного логоса, не в последнюю очередь благодаря усилиям, направленным на прояснение характера исторических и социальных наук, прежде всего в плане их отличия от естественных наук.

Историцизм Дильтея, Виндельбанда, Риккерта разрабатывается в соотношении с проблемой определения задач и оснований новых исторических и социальных наук. Общей для всех является идея о том, что эти науки, обозначаемые как «науки о духе», по своему предмету и методам отличаются от естественных наук. А философия либо относится к наукам о духе, либо по меньшей мере являет определенное сходство с ними.

Такой момент принадлежности или сходства связан с тем, что мышление наук о духе так или иначе определяется включенностью субъекта в данные опыта, определяется «духовной», исторической, идеальной природой познаваемого, соответственно определяется логикой, которая базируется на взаимодействии между познающим и познаваемым, в том числе взаимодействии циркулярного характера.

В указанных науках понятие «дух» приобретает в начале XX в. новые значения в сопоставлении с его пониманием в гегельянско-идеалистической традиции. Понятие духа соответствует новой идее конкретности, эмпиричности, новой характеристике опыта. В особенной мере сказанное относится к Дильтею. Дильтей разделяет неокантианскую программу «расширения» трансцендентал-философского подхода посредством применения его к различным сферам духа. Он выдвигает проект «критики исторического разума».

В концепции Дильтея, по крайней мере его методологической концепции, ключевую роль играет понятие «переживание» (Erlebnis). Глагол «переживать» используется чаще, он означает «присутствие живого и испытующего существа внутри той или иной ситуации». «Переживание» представляет собой базисную данность психической жизни, взятой в ее непосредственной опытной действительности. В то же время «переживание» означает жизнь в тотальности в том смысле, что каждый из нас испытывает себя как часть той или иной социально-исторической тотальности. О «переживании» можно, таким образом, говорить в плане непосредственного опыта, отношения с тотальностью, рефлексивности. «Переживание» в силу этого способно служить и как «спекулятивное», и как «эмпирическое» понятие.

Дильтей стремится найти выражение, прежде всего теоретическое, для идеи о «подлинной эмпирии», которая бы интегрировала историю и культуру. Д'Агостини подчеркивает, что речь идет об определенной форме «немецкого эмпиризма», базирующегося на посылке о том, что опыт никогда не ограничивается натуралистически детерминированными данными, но включает в себя сложный культурный и исторический человеческий мир.

В немецком историзме, прежде всего у Дильтея, осуществляется переоценка традиционного подхода к релятивизму. Релятивизм начинает восприниматься как средство освобождения человека, в первую очередь освобождения от пут надисторических истин, различного рода догматических представлений и идей. Неорганизованность и богатство жизни

воспринимаются не как ограничение мысли, а как ее самое глубинное условие.

Наиболее радикальную форму осмысление релятивизма, осмысление отношения между «единой истиной» и «множественностью истины» получает в творчестве Георга Зиммеля (1858–1918). Одним из важнейших элементов этого творчества является методология социальных и исторических наук, прежде всего в плане осмысления трансцендентального подхода к социально-историческим событиям. Усилия в этом направлении становятся также основой размышлений об основаниях мышления, которые, как считает автор, делают Зиммеля «одним из наиболее значимых метафилософов первой половины XX столетия» (с.96).

Указание на трансцендентальное конституирование как свершение индивидуального субъекта, реализуемое в определенной неповторимой социально-исторической ситуации, становится основой новой формы релятивизма. Этот релятивизм – путь к философии жизни, а значит к определенной метафизике. Релятивизм и метафизика, являющиеся по существу антикантианскими элементами, предстают как последовательное воплощение принципов трансцендентальной философии.

Вторая часть носит название «Разум, наука и существование» (1930–1960). В конце рассматриваемого в этой части книги периода достаточно четко обозначилось преобладание в качестве основных трех крупных философских традиций: диалектического материализма, аналитической философии, континентальной философии. Им и посвящены три главы этой части книги. (Позднее, в 1970-е годы, первый компонент исчезнет, и останется пара «аналитическая философия – континентальная философия».)

Революционная теория должна отличаться от буржуазной теории, в связи с чем встает проблема философского понимания структур рациональности, понимания разума как логоса, который наделяет формой социально-экономические структуры и который сам является продуктом этих структур.

Обращение теоретиков марксизма к философии в XX в. (прежде всего в плане рефлексии относительно «смысла философии») было связано с освоением и осмыслением теорий рациональности – кантианской, гегелевской и веберовской. Таким образом, марксизм предстал как «сложное единство, конституированное своим диалогом с великими альтернативными теориями разума» (с.107). Все это в совокупности вело к

пересмотру и обновлению диалектического материализма как философского основания теорий К.Маркса.

В указанном процессе пересмотра и обновления можно выделить несколько направляющих линий. Первой такой линией можно считать «критику объективизма». Марксистская критика овеществления производительных сил и социального отчуждения смыкается здесь с критикой в адрес объективизма и натурализма, которую вели неокантианцы и неогегельяны. Далее антиобъективизм образует общую зону франкфуртской критической теории и феноменолого-экзистенциалистской онтологии в плане противостояния логическому позитивизму.

Другой линией, ставшей особенно заметной после Второй мировой войны, можно считать разнообразное осмысление идеи о противоречивой или «опровергающей самое себя» природе буржуазного разума, каким он оформляется в капиталистической системе и адекватным выражением каковой он является. Речь идет в том числе о выявлении иррациональных компонентов в этом разуме или даже, возможно, о его иррациональном основании. Подобная теоретическая гипотеза лежит в основе попыток сочетать воззрения Маркса с воззрениями двух теоретиков, указывавших на иррациональные движущие мотивы разума – Ф.Ницше и З.Фрейда.

Макс Вебер был пронизательным интерпретатором рациональности модерна, ее составляющих и динамики. Капиталистическая система воспринимается им как воплощение рациональности, но в то же время он отчетливо видит риски и опасности, сопряженные с тем типом рациональности, который нашел выражение в капитализме. Это обстоятельство и определило в конечном счете возможность использования веберовской теории теоретиками марксизма.

В разработке и проблематики объективизма, и проблематики «парадоксов разума» огромную роль сыграло принятие и трансформация гегелевской диалектики. Теории разума, разработанные в XX столетии, сопровождались глубоким переосмыслением диалектики Гегеля. Здесь можно говорить о движении восхождения, а затем падения: движение происходило от Б.Кроче к Т.Адорно, а затем пришло «делёзовское открытие» Ницше как антидиалектика.

Отношение к гегелевской диалектике в XX столетии характеризовалось установкой на то, чтобы сделать диалектику открытой в плане учета различий, а также установкой на высвобождение диалектики из гегелевской системы. Начало этого процесса автор усматривает в твор-

честве Бенедетто Кроче. За «деметафизацию» диалектики выступал и Джованни Джентиле. Кроче противопоставлял гегелевскому идеализму моменты различия, автономии духовных сфер. Джентиле делал упор на динамичность диалектики мышления.

Указание на различия, своеобразие которых не устраняется охватывающим их общим понятием, а также динамичность в понимании диалектического движения составляют начиная с 1920-х годов два основных направления в развитии гегельянского марксизма. Этот марксизм отвергает чрезмерно жесткую интерпретацию диалектики, а также противостоит позитивизму и объективизму современной науки.

Отправной точкой критики научного объективизма в новом марксизме XX столетия послужила работа Эрнста Блоха «Дух утопии» (1918). В этой работе закладываются основы того видения бытия, которое в более поздних работах предстанет как «онтология еще-не-бытия». Утопическое мышление – это мышление, открытое в будущее, которое постигает в настоящей реальности те будущие возможности, к которым устремлена сама эта реальность. Диалектика как отрицание принципа тождества показывает вещи не только как тождественные самим себе, но и как то иное, которым они станут. Реальность с присущим ей напряжением есть материя с ее структурной незавершенностью, с ее динамичной открытостью.

Возвращение к гегельянству в марксизме получило определяющее выражение в работе Георга Лукача «История и классовое сознание». В первую очередь это относится к двум характеристикам теории рациональности – критике объективизма и выявлению аномалий рациональности. Буржуазная рациональность формальна, а диалектика – онтологична. Диалектическое мышление – мышление тотальности, а буржуазная рациональность фрагментирована на различные специальности. Буржуазный разум овеществляет свои предметы, с тем чтобы гарантировать сохранение отношений господства, а революционный разум носит антиобъективистский (и поэтому диалектический) характер. Наконец, то, что буржуазному разуму представляется как парадокс, становится методом в революционном мышлении.

Произведение Г. Лукача в полной мере отражало дух времени и дало толчок такой интерпретации характера и смысла философской работы, которая могла бы служить альтернативой научному рационализму. Подобная интерпретация образует начиная с 1930-х годов ядро подхода к философии представителей Франкфуртской школы.

Первые работы философов Франкфуртской школы стремятся указать на различие между традиционной теорией и критической теорией. Философии надлежит руководствоваться недоверием по отношению к фактуальности, осуществлять ее систематическую критику.

Этапной в истории Франкфуртской школы явилась работа Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика Просвещения» (1947). Основной темой этого произведения стало рассмотрение парадоксальности буржуазного разума, указание на конфликт разума с самим собой, указание на тупики рациональности модерна.

В этой и других работах того периода критическое мышление разделяется задачей «самокритики разума», что должно найти выражение в осуществлении «негативности», прежде всего как отрицании притязаний господствующей идеологии, а также в особой языковой практике, призванной, по возможности, нейтрализовать мощное воздействие социального-экономического аппарата на сознание людей.

В поздней работе Т.Адорно «Негативная диалектика» негативное понимается как средство выразить особый этико-теоретический опыт «отсутствующего». Философия тождественного всегда мыслила отсутствующее в функции настоящего. На основе классической онтологической логики *determinatio—negatio* отсутствующее определяет качества и свойства того, что есть. Критическое же использование «отсутствующего» призвано, по Адорно, выразить неудовлетворенность настоящим. Негация должна восстановить свою подлинную функцию, а не быть чем-то позитивным в рамках «отрицания отрицания».

Юрген Хабермас стремится заново определить условия разработки критической теории общества после «растворения» франкфуртской программы. Хабермас прилагает усилия к тому, чтобы сделать возможной такую критику, которая будет увязана с общественными процессами, ориентированными на трансформацию и эмансипацию. При этом критика должна носить характер науки, способной обосновать свой эпистемологический статус в соответствии со стандартами современной рациональности.

Результатом усилий Хабермаса стала двухтомная работа «Теория коммуникативного действия», в которой представлена новая теория рациональности (и соответствующая теория общества), разработанная исходя из феномена коммуникации. Эта теория рациональности исходит из идеи рациональности «более широкой», чем та, которую разработал Вебер, а затем развили в критическом ключе Лукач, Адорно и Хоркхаймер.

Она представляет собой переход от «субъективной парадигмы» к «интерсубъективной парадигме».

Коммуникативная рациональность не была тематизирована в предшествующих теориях рациональности — ни у Вебера, ни у критиков «буржуазного» инструментального разума. Суть теории коммуникативной рациональности и коммуникативного действия заключается в том, что это действие ориентировано на достижение согласия между участниками коммуникации, соответственно оно носит интересубъективный характер. В теории коммуникативной рациональности особую роль играет «жизненный мир», поскольку именно жизненный мир является тем пространством, своего рода виртуальным местом, в котором оформляется «достижение согласия».

Неопозитивизм представляет собой последнюю крупную попытку (после гегелевской философии) основать философию на логике, сконструировать «логическую философию» и сделать логику главным инструментом философии. Не случайно поэтому, что неопозитивизм и гегельянство стали в 1970-е и 1980-е годы основным объектом критики со стороны тех философских течений, которые оспаривали референциалистскую модель понимания языка, оспаривали правомерность использования формальной логики в качестве нормативной инстанции.

Неопозитивизм был «научной» философией в двояком смысле: а) он претендовал на определенную строгость, с тем чтобы сделать философию сопоставимой с наукой; б) уделял основное внимание научному познанию, стремясь к методологическому прояснению научной практики.

Все представители неопозитивизма отстаивали две фундаментальные позиции. Первая заключалась в признании важности для философии новой логики. Это означало, что неопозитивисты были убеждены в том, что четкие аналитические методы, смоделированные на основе современной логики, позволят либо разрешить традиционные проблемы философии, либо представить их в качестве «псевдопроблем». Вторая позиция — последовательно эмпиристская теория познания.

В своем программном документе представители Венского кружка указывают в качестве своих основных ориентаций: «объединение науки» посредством использования единого научного метода; преодоление метафизики, повинной в неправильном понимании логики языка и приверженности к представлению о том, что мышление способно осуществлять познание без опоры на эмпирические данные. Кроме того, неопозитиви-

сты провозглашали «новую философию» — антиметафизическую, эмпиристскую и позитивистскую, которая будет применять логику к научным теориям и философским утверждениям, с тем чтобы свести их к наблюдательным утверждениям, выражающим суждения относительно чувственных данных.

И программный документ, и ряд основополагающих работ неопозитивизма наглядно демонстрируют влияние ранних воззрений Людвиг Витгенштейна, представленных в «Логико-философском трактате». Можно говорить и о том, что в этих работах сделаны онтологические, гносеологические и методологические выводы из понимания философии как логико-лингвистического анализа, тематизированного ранним Витгенштейном.

Отто Шлик, Рудольф Карнап и Отто Нейрат представили три версии логико-позитивистских идей. Шлик считал, что значение того или иного выражения определяется методом его верификации. Нейрат усматривал в познании Шлика скрытый психологизм, поскольку при таком подходе непосредственный опыт оказывается связанным с произволом субъективного восприятия. Нейрат предлагал опираться на теорию физикалистского толка, которая в качестве отправных высказываний («протокольных» высказываний) берет утверждения физических наук. Карнап отстаивает такой вариант физикализма, который в состоянии осуществить опосредование между позициями Шлика и Нейрата. При выборе между феноменалистским и физикалистским языками предпочтение следует отдать физикалистскому, поскольку он может быть подвластен интересубъективному контролю. (Сегодня воззрения Шлика находятся в центре дискуссий о натурализме, реализме и онтологии. Позиции Нейрата, долгое время считавшиеся выражением догматического физикализма, сегодня также привлекают все большее внимание.)

«Стандартной версии» логического позитивизма, базирующейся на верификационизме, Карлом Поппером была противопоставлена «фальсификационистская» теория. Эмпирическое наблюдение способно служить средством фальсификации наших утверждений, теорий, гипотез о мире. Поппер понимает философию как теоретическую деятельность, базирующуюся на критико-рациональном использовании стратегии фальсификации.

Попперовская теория несла возможность «либерализовать» положения логико-позитивистского метода. А это означало, что логический позитивизм от изначальной открытой или скрытой критики в адрес фи-

лософии, от концепции философии как опровергателя традиционных философских положений может перейти к более мягкому по сравнению со своими изначальными позициями пониманию природы и задач философии.

После эмиграции членов Венского и Берлинского кружков в США в 1930-е годы неопозитивизм вступает в продуктивные динамичные взаимоотношения с прагматизмом, а позднее с английской аналитической философией. Интеграция «логической» и «эмпирической» европейской философии с традицией прагматизма была в значительной мере облегчена тем обстоятельством, что Джон Дьюи (1859–1952) в своем «инструменталистском синтезе» также стремился к сочетанию логико-лингвистических подходов и эмпиризма. Позднее прагматизм претерпит в результате встречи с неопозитивизмом определенную ригоризацию, а неопозитивизм благодаря встрече с прагматизмом получил возможность прояснить свое видение проблемы оснований знания, в том числе философского знания.

Уиллард Ван Орман Куайн осуществил двойной процесс американизации (или прагматизации) логического позитивизма и переоценки определенных аспектов прагматизма. В своем классическом опровержении «догм эмпиризма» Куайн ориентируется на положения, типичные для прагматизма: на холизм, т.е. идею преемственности опыта, его нерасчлененность на отдельные фрагменты, а также на смягченный скептицизм, базирующийся на континууме явлений восприятия и понятийности и на отрицании всякого жесткого дуализма. При такой установке следует отказаться от всякой надежды на «первую философию», являющуюся более надежной, чем наука, и способную фундаментально обосновать и оправдать наше познание мира. Речь идет фактически о провозглашении конца философской эпистемологии.

Среди американских мыслителей «неопозитивистской формации» особого внимания заслуживает разработка аналитических и неопозитивистских тезисов, осуществленная Уилфридом Селларсом. Определенная недооценка философии Селларса связана со сложностью стиля его работ. Главный тезис Селларса состоит в том, что «миф данного», присутствующий всей традиции научного объективизма и теории неэмпиризма, есть результат путаницы между приобретением и обоснованием знания, между объяснением причин приобретения знания о каких-то вещах и обоснованием, или оправданием, верований относительно реальности. В опыте есть «уже известные вещи», данные нам в языке и которыми мы

пользуемся, с тем чтобы осуществить «наблюдения» феноменальной доязыковой реальности. Речь идет о философско-трансцендентальных компонентах опыта.

Приступая к рассмотрению философского экзистенциализма, Д'Агостини указывает, прежде всего, на тот общий историко-философский контекст, исходя из которого целесообразно анализировать экзистенциализм. Такие философские направления, как неокантианство, историзм, феноменология, утверждают принадлежность субъекта к познаваемой им сфере — ценностям, жизни, истории. Все это порождает относительность всякого мировоззрения и всякого исторического суждения. Связь философского теоретизирования с «жизненным миром», опирающаяся на тематизацию «конституирования» и «принадлежности», составляет истоки и экзистенциализма.

Более того, указанная проблематика в экзистенциализме приобретает впервые более или менее завершенную форму, предстает как новый способ философствования, новое видение бытия. Экзистенциализм во всех своих вариантах — это философия опыта, как и философии начала XX столетия, однако опыт уже не предстает как «уровень» обоснования философского рассуждения, познания, науки. Это скорее место и проблематичный контекст, внутри которого мы находимся.

Философия существования, или экзистенции, означает переход от познавательных позиций к экзистенциальным позициям, означает переход от теоретической точки зрения к экзистенциальной. Это означает вместе с тем переход к онтологическим и практическим позициям, центрированным на бытии живого человека, а не на осуществляемом им познании, а также на его действии, соответственно на его отношении к самому себе и к другим.

Присущее феноменологии внутреннее напряжение между стремлением быть «опытом опыта» и желанием предстать как усилие, направленное на то, чтобы «дать явлению явиться», становится конститутивным для экзистенциализма. Такое напряжение, точнее противоречие, выступает как базисное для философствующего субъекта. Оно становится основанием философского дискурса, находит выражение в методе и стиле аргументации.

За общей характеристикой экзистенциализма следует краткое указание на «феноменологические школы» как непосредственный контекст, с которым соотносился экзистенциализм. При жизни Гуссерля существовали две феноменологические школы — в Геттингене и Фрай-

бурге. Представители обеих школ считали весьма спорным трансцендентальный поворот, совершенный Гуссерлем на определенном этапе его творчества. Первая придерживалась онтолого-реалистской ориентации, а вторая — онтолого-экзистенциальной. В то же время Эуген Финк, Людвиг Ландгребе, Оскар Беккер в гораздо большей степени оказались связанными с эволюцией гуссерлевской феноменологии. Все последователи Гуссерля вскоре столкнулись с необходимостью занять ту или иную позицию в отношении к философии ученика Гуссерля Мартина Хайдеггера. Феноменология оказалась переплетенной с экзистенциализмом.

Творчество Хайдеггера представляло собой новый способ философствования, исходя из «проблемы бытия». Человек — единственный, кто способен ставить проблему бытия, человек есть сущее, которое ставит проблему бытия. Способ бытия этого сущего — экзистенция. (Характеристика Хайдеггером экзистенции в ее структурных данностях многим обязана характеристике жизни человека.) Идеи Дильтея сочетаются с пониманием существования у С.Кьеркегора. Дильтей, подчеркивая отличие своей концепции духа от гегелевской, указывал на конечность понимания, возникающую из жизни с ее непроясненностью и страданием. Кьеркегор в противовес спекулятивному идеализму привлек внимание к действительности «живого мыслителя». Человек, здесь-бытие не обладает сущностью, предшествующей существованию. Его сущность совпадает с его экзистенцией. Аналитика экзистенции выявляет очевидное господство временности. Человек есть «проект», он — бытие, спроецированное в будущее. Здесь-бытие — это не только «проект», но и «заброшенность». «Проект-заброшенность» реализуется как временность. Традиционная онтология сосредоточилась на постижении сущих как просто наличных, соответственно ограничилась постижением действительности вещей как наличных объектов, которыми могут располагать познание и наука по усмотрению человека. Когда такой подход распространяется на все бытие, то это означает, что оно наделяется природой внутримирских сущих. Однако подлинный смысл бытия открывается только если бытие отличается от сущих. А вся европейская онтология, начиная с Платона, подвергла бытие, как полагает Хайдеггер, «забвению» в том отношении, что оставила без внимания указанное отличие бытия от сущего. Без должного внимания осталась наиболее всеохватная и важная проблема философии — проблема бытия.

Воззрения раннего Хайдеггера дали повод Гуссерлю обвинить его в «антропологизме». Это обвинение вряд ли правомерно, поскольку экзи-

стенциальная аналитика была главным образом ориентирована на обоснование онтологии.

Дальнейший путь Хайдеггера, новая фаза его творчества и вовсе не подпадает под указанную характеристику. Речь идет о знаменитом «повороте» Хайдеггера. Важнейшим «моментом» этого позднего этапа являются открытие и осмысление того, что всей истории метафизики присуща прогрессирующая «антропоморфизация» бытия, соответственно устремление к преодолению метафизики, провозглашение антигуманизма, а также понимание бытия в терминах «события».

В работах, созданных после «Бытия и времени», Хайдеггер углубляет понятие «метафизика», отождествляя ее с той «онтологией настоящего», которой в «Бытии и времени» противопоставляется, по определению Д'Агостини, «темпоральность здесь-бытия как проекта-заброшенности». Подлинное видение бытия призвано преодолеть метафизику, преодолеть «антропоморфное» мышление бытия, присущее философской традиции и определяемое волей человека к технической манипуляции сущего. Таким образом, преодолеть метафизику — значит преодолеть точку зрения человека.

Такой точке зрения должна быть противопоставлена «точка зрения бытия». Само бытие будет осмыслять собственную историю, а с этой точки зрения даны не сущие (существующие или несуществующие), а события. Усилия, направленные на то, чтобы дать говорить самому бытию, потребовали прибегнуть к особому языку, делающему возможным интерпретативную работу в отношении истории бытия.

Карл Ясперс также проповедует философию, открытую по отношению к действительности живого конкретного человека, к проблемам смерти, судьбы, страдания. Ясперс делает упор на то, что существование человека нельзя воспринимать исключительно в теоретическом ключе. Если то, что я испытываю, есть бытие, определяемое ситуацией и неповторимостью моего положения, то я не могу «видеть» в его тотальности. Видимое и испытываемое мною есть «вырез» из бытия, есть определенная перспектива в восприятии мира. Бытие, которое я воспринимаю, не дано раз и навсегда, оно предстает как горизонт, охватывающий и ограничивающий видимое мною, как горизонт, который сам по себе всегда удаляется от меня и потому непостижим.

Нетеоретический и даже антитеоретический характер экзистенции подчеркивается и Ханной Арендт. Основные темы творчества Х.Арендт так или иначе связаны с критикой модерна: реабилитация фи-

лософии действия, обесцененной приматом теории в мысли модерна; критика картезианского *cogito* и демонстрация его укорененности в сфере интересубъективности; отстаивание индивида в его уникальности в качестве не только онтологического, но и этического, и политического принципа. Это обстоятельство определило значительный интерес к творчеству Х.Арендт в контексте дебатов о модерне и постмодерне.

В 1930–1940-е годы экзистенциализм получает широкое распространение во Франции и других странах. Экзистенциализм определяет «духовную атмосферу», которая пронизывает различные тенденции в художественной, литературной и интеллектуальной жизни.

Центральное место в экзистенциалистском движении занимает Жан-Поль Сартр. Его работа «Бытие и ничто» (1943) представляла собой синтез онтологических и антропологических подходов феноменологии Гуссерля и экзистенциализма Ясперса, а также раннего Хайдеггера. Тематическую основу этой книги образует критика овеществления, которой подвержено всякое проявление бытия. Отсюда вытекает, по Сартру, необходимость преодолеть непрозрачную массивность и невыразительность вещей. В этом особенность судьбы человека.

В дальнейшем Сартр придал экзистенциализму политическую направленность. Экзистенциализм реализуется в политической ангажированности, представляет собой по существу определенное политическое решение.

Третья часть носит название «Аналитики и континентальные философы». Указанная в названии дихотомия носит идеал-типичский характер. Это означает, что у этих обозначений нет строгого эмпирического коррелята. Противопоставление философов-аналитиков и континентальных философов имеет смысл употреблять, прежде всего, в историографическом и метафилософском контекстах. Избегнуть такое противопоставление крайне трудно, когда речь идет о философии XX в. Обойтись без него невозможно также при обсуждении метафилософского вопроса «что такое философия».

Весьма примечательно, что указанная дихотомия отчетливо оформляется тогда, когда появились все основания считать, что между теми философиями, с которыми она соотносится, существует определенное согласие, которое заключается в признании «примата языка в философии».

Под «аналитической философией»¹ сегодня обычно понимается не столько конкретное философское течение, сколько определенная обширная философская традиция. Многообразие этой традиции обуславливает трудности использования самого такого обозначения.

Сегодня получило широкое хождение представление об «австро-английском» происхождении аналитической философии. Австрийская традиция XIX столетия, получившая продолжение у Э.Маха и в неопозитивизме, очевидно, перекликается с английской философской традицией. Обе традиции уделяют значительное внимание логике, они предстают как преимущественно эмпирические, для них характерен интерес к естественным наукам.

Рождение аналитического стиля в философии следует увязывать с «изобретением» логико-лингвистического анализа, а также с работой Дж.Мура, ориентированной на критику традиционных философских аргументов, прежде всего связанных с традицией идеализма.

Философская программа Б.Рассела и Дж.Мура в начале XX в. была ориентирована на устранение неясностей и непоследовательностей в философской аргументации, характерных для идеалистических философий, на тщательный и скрупулезный анализ проблем и понятий, связанный (в случае с Расселом) с применением формальной логики. В творчестве Рассела и Мура находят выражение и такие типичные для аналитического дискурса параметры, как опора на логику и здравый смысл. Все эти моменты станут основными характеристиками аналитического стиля в философии.

Первыми последователями «логической философии» Рассела и Фреге и раннего Витгенштейна были польские философы. В Варшаве сформировалась школа приверженцев логико-философских идей, зачинателем которой был один из учеников Ф.Брентано Казимир Твардовский. Благодаря Станиславу Лежневскому, Яну Лукашевичу, Альфреду Тарскому Варшавский университет становится в 1920–1930-е годы наиболее значимым центром формальной логики в мире. Польские философы осуществляли образцовые аналитические, т.е. логико-лингвистические, исследования философских проблем.

В Англии неопозитивизм не завоевал прочных позиций. Здесь заметное влияние на философскую жизнь оказало творчество позднего

¹ Рассмотрение «аналитической философии» в этой части книги образует фактически продолжение рассмотрения «научной философии» во второй части.

Витгенштейна. Наиболее примечательной чертой подхода позднего Витгенштейна является отказ от референциалистского видения языка, соответственно понимание языка главным образом исходя из функции языка как описания положения дел. Язык предстает как множество разнообразных языковых игр со своими собственными правилами. Это было по существу прагматическое видение языка.

До середины 1970-х годов преобладала тенденция рассматривать в качестве аналитической философии англо-американскую лингвистическую философию периода после Второй мировой войны. В последующий период традицию определяли через указание на «строгий» философский стиль, опирающийся на использование определений и аргументов, на посылки здравого смысла, а также на результаты наук.

Рассмотрение аналитической традиции реализуется как рассмотрение «аналитических школ». При этом преимущественное внимание уделяется проблемам «самопонимания» аналитической философии.

В годы после Второй мировой войны оформляется течение английской аналитической философии, которое позднее получит обозначение «английская школа». Это течение опиралось на воззрения позднего Витгенштейна, отчасти на воззрения Мура.

Наиболее примечательной характеристикой «нового аналитического стиля» является интерес к обыденному языку. В отличие от неопозитивистского анализа, получившего широкое распространение в Соединенных Штатах, английская аналитическая философия не уделяет особого внимания эпистемологической проблематике. Анализ языка не ориентирован на придание строгости мышлению, на устранение метафизики и ложных философских проблем. Предметом изучения становится язык сам по себе. Изменяется понимание полезности формальной логики. Кроме того, в фокусе внимания оказываются практические аспекты утверждений, связанные с их характером как языковых актов, с контекстуальностью, предпосылками.

Различие между «английским анализом» и «американским анализом», различие между английской школой и американской школой формулируется в конце 1950-х годов как различие между анализом обыденного языка и анализом идеального языка. Вместе с тем обе школы были ориентированы на философское исследование языка и философское исследование посредством языка. Кроме того, они демонстрировали определенную стилевую общность, заключающуюся в приверженности к конкретному и тщательному рассмотрению конкретных проблем.

В начале 1960-х годов получает распространение деление философии на «аналитическую философию» и «континентальную философию». В значительной мере это было связано с тем, что европейская философия начинает осознавать и признавать, что оформилась автономная и продуктивная линия развития. Как правило, под «континентальной философией» понималась феноменолого-экзистенциалистская философия.

При определении различий между аналитической и континентальной философией следует указать, прежде всего, на характер использования формальной логики. Она активно применяется в аналитической традиции, а в континентальной традиции ее роль гораздо менее значительна, если вообще не игнорируется.

Аналитическая философия ориентирована в первую очередь на научную рациональность, а континентальная — на литературу, на «науки о духе», на гуманистическую рациональность. Соответственно, речь идет о двух типах философской практики.

Идея структуры во французской научной и философской культуре была связана, прежде всего, с программой и деятельностью группы «бурбакистов», стремившихся к пересмотру оснований математики. Вместе с тем это был проект энциклопедического типа, пригодный для использования и за рамками математических наук. Под структурой понималась любая система отношений между элементами любого типа. Одним из характерных свойств структуры является динамичность: отношения между элементами таковы, что способны порождать эволюцию всего целого.

Структуралистские воззрения приобретают широкий размах в середине 1950-х годов. Связано это было в первую очередь с использованием понятия структуры в сфере лингвистики (такое использование было отчасти независимым от математического структурализма). С одной стороны, структура находит свое наиболее адекватное воплощение в сфере лингвистики, а с другой стороны, поведение языка представляет собой наиболее убедительное свидетельство продуктивности идеи структуры.

В ту эпоху структурализм содержал интенцию известного обесценивания философии как таковой. Структурализм выступал прежде всего как новая теория научности или, точнее, как новая научно ориентированная теория, а французская философия воспринималась через призму ее структуралистских и прочих гуманистических импликаций.

Вместе с тем структурализм имел и философское значение, причем он воплощал определенную новизну в философском контексте. Жан Пиаже указал, в чем заключается эта новизна. Структурализм подчеркивает значение идеи тотальности в противовес «атомизму» аналитических и эмпиристских подходов. Структурализм указывает на объективную динамику структур, которые изменяются и развиваются. Структурализм утверждает идею саморегуляции, поскольку структуры изменяются на основе действия своих собственных принципов, а не внешней силы.

С метафилософской точки зрения в контексте дебатов о философии следует выделить два момента. Первый связан с ролью языка в раскрытии «смысла структур», а второй момент — это новая антигуманистическая антропология, вытекающая из структуралистской теоретической установки. При обсуждении первого момента имеет смысл помнить о том, что лингвистический структурализм зарождается в общем и целом независимо от математического структурализма.

И все же наиболее отчетливой характеристикой французского структурализма следует считать, по мнению автора, антигуманистическую установку. Наиболее радикальную форму такая установка приобретает в творчестве Мишеля Фуко. Главной целью работ Фуко является исследование разрушительного действия гуманизма в структурах буржуазного разума.

В работах Жака Лакана сочетаются обе основные структуралистские тематики — язык и антигуманизм. Лакан создает теорию субъективности, ставшую наиболее влиятельной во французской культуре тех десятилетий. Лакан применяет в психоанализе структурную лингвистику Фердинанда де Соссюра. В сопоставлении с теорией З.Фрейда у Лакана утрачивается «глубина психики». Психика экстериоризируется, поскольку структурирована как язык.

Переход от структурализма к «постструктурализму» заключается прежде всего в отказе от «сциентистской веры в структуру». Происходит, по существу, переход от антигуманизма гегелевского типа к антигуманизму ницшеанского толка, заключающемуся в «разоблачении» всех теоретических, философских притязаний, в которые обрягается воля к власти. Более того, подвергается разоблачению сама воля к истине, скрывающаяся в теории разоблачения.

В этом процессе очень значимую роль сыграл один из последних вариантов философско-политического авангардизма: ситуационизм. Наиболее известным теоретическим продуктом ситуационизма можно

считать теорию «общества спектакля». Эта теория подготовила и отчасти ориентировала май 1968 г.

Целью ситуационизма была разработка радикальной критики общества, в котором господствуют два принципа: дереализация (мир живет образами мира, а потому это уже не мир) и плюрализация (на нашей планете обитают огромные «атомизированные массы». В таких условиях невозможно прямое социальное противостояние и сопротивление, поскольку невозможно сопротивляться «нереальному». Ситуационизм искал соответствующие формы борьбы и художественного выражения, способные преодолеть отчуждение, в частности, связанные с иронией и юмором. Ситуационизм ориентировался также на рабочее самоуправление.

Ситуационизм столкнулся со следующей апорией: если дереализация и плюрализация суть характеристики современности, то нет гарантии того, что предлагаемое ситуационизмом описание общества соответствует реальности и является единственно возможным.

Критико-революционный дискурс начинает увязываться с идеями Ницше. Жан Делёз выдвигает утвердительные авангардистские позиции, опирающиеся на соответствующее прочтение Ницше. Мысль Делёза получает оформление через интерпретацию текстов Ницше («Ницше и философия»). Утверждение, плюрализм, виталистский антиинтеллектуализм, критика диалектики – вот основные понятия, в которых осуществляется интерпретация. Соответственно Делёз принимает энергетический витализм и утвердительность в качестве элементов своей собственной философии.

Главным элементом этой философии становится «различие». Различие призвано заменить репрезентацию в ее двух классических формах – метафизике и диалектике. Философия репрезентации всегда ставила различие под власть обобщения, представляя его в связке с повторением, отрицая возможность чистого различия.

Необходимо освободить мысль от всякой нормативной логики, что означает освобождение самой логики. Освобождение логики ведет к высвобождению потенциала мысли и жизни. Реализацией такого устремления становится в дальнейшем творчестве Делёза (в том числе в сотрудничестве с Феликсом Гваттари) децентрированная и плюралистская эпистемология, которая применяется в политической сфере, в психоаналитической практике.

В постструктуралистской философской практике у Делёза, Лиотара и др. нетрудно разглядеть невыраженное присутствие такого видения реальности, которое соответствует метафизике «воли к власти», восходящей к Ницше. Реальность предстает без субъектов, без объектов, без эмпирических данностей, в ней наличествуют только побудительные силовые центры. Программа освобождения нацелена на то, чтобы такие центры получили возможность свободного самовыражения. А для этого требуется устранить систему, которая «канализирует» и нейтрализует силовые центры. Постструктурализм обращается поэтому к критике языка как одной из форм нейтрализации побуждений и желаний, прежде всего субъект-предикатной формы, используемой в языке.

Подобно постструктуралистам, Жак Деррида выдвигает аргументы в пользу «силы» в противоположность «форме». Однако он не концептуализирует генезис формы, исходя из силы, исходя из энергетике «желания». У него речь идет, скорее, о том, что форма, письменный язык, переинтерпретированный как «текстуальный след», есть что-то предшествующее в том плане, что текст, писание порождают «силу». Исследование осуществляется не вне языка в поисках побудительных сил, определяющих язык, а внутри него, исходя из тех специфических структурных недостатков, которые несет в себе всякий текст.

«Деконструкция», которой Деррида подвергает тексты, особенно тексты, относящиеся к философской традиции, представляет собой «тип анализа понятий». Анализ выявляет дуальность, скрывающуюся в каждом тексте, затем разоблачает «иерархическое противопоставление», которое наличествует в каждом тексте. Это означает, что практика деконструкции призвана прежде всего восстановить равновесие сил, занимая позиции в пользу непризнаваемой, терпящей поражение стороны рассматриваемого понятия. Наиболее ярким примером является анализ противостояния между «голосом» и «писанным».

Деконструктивная работа имеет, по мнению автора, скрытую антифилософскую направленность, сходную с ориентацией раннего Витгенштейна, Мура, первых неопозитивистов по отношению к языку философии. В случае с Дерридой антифилософская установка реализуется посредством анализа текстов, а у этих мыслителей — посредством анализа утверждения. Подобная позиция Дерриды объясняет, почему в последние тридцать лет Деррида вступает в диалог то с другими постструктуралистами, то с герменевтиками, то с философами-аналитиками.

Первоначально герменевтика обозначала теорию (или искусство) интерпретации текстов и рассуждений (библейского текста, литературных текстов, юридических и исторических документов). Так понимался этот термин вплоть до Дильтея. Стремясь найти основание для наук о духе, Дильтей обратился к герменевтике. При этом он расширил это понятие, распространив его не только на практику интерпретации текстов, но и на методологию, или форму познания в указанных науках.

Хайдеггер наделяет интерпретирующее понимание онтологическим значением, в соответствии с которым интерпретация представляет собой отношение человека к бытию, поскольку он находится в бытии и есть часть бытия. В «Бытии и времени» феноменологический метод характеризуется как интерпретирующий метод. Можно сказать, что с метафилософской точки зрения это означает наделение теории наук о духе онтологической функцией. Результатом сочетания феноменологии, теории наук о духе и онтологии становится герменевтическая философия. (Однако еще в предшествующий период он говорил о герменевтике как об анализе человеческой жизни, о «герменевтической ситуации», обозначал своеобразие своего подхода как «герменевтику фактичности».)

Из операции интерпретации текстов герменевтика превращается в характеристику способа бытия человека: герменевтика – это фундаментальный способ развертывания человеческой жизни в ее отношении к собственной ситуативности и собственной временности. Вместе с тем герменевтика у Хайдеггера – это формализация аналитики бытия, способ, которым онтология приобретает «формальный» момент. Герменевтика представляет собой «логику» феноменологической онтологии, как ее представляет Хайдеггер.

Работа «Истина и метод» Ханса-Георга Гадамера означала, по существу, заключительный шаг в утверждении герменевтики в качестве универсального метода. В соответствии с его позицией бытие, в которое помещен человек, есть язык, т.е. совокупность понятий, слов, нарративов, из которых состоит человеческий опыт. Гадамер зафиксировал, таким образом, главные моменты новой герменевтической онтологии.

С точки зрения герменевтики язык – это не просто инструмент или методологический принцип, это и не априорное содержание познания тех или иных явлений. Язык – это бытие, которое может быть понято, бытие как объект интерпретирующего понимания. Соответственно, философская практика предполагает в качестве основания бытие, которое есть в своей совокупности история и язык. Главной задачей работы

«Истина и метод» является указанием на условия философской практики, которая основывается на интерпретации. Точнее будет сказать: цель Гадамера состоит в том, чтобы показать ключевую роль интерпретации (текстов, документов, работы различных видов, рассуждений) в философском опыте.

Герменевтическое значение предполагает «внеметодическое видение» истины. Методическое знание всегда можно реконструировать таким образом, что станет очевидным его надконтекстуальный характер. Герменевтическое знание базируется на чувствительности и на способностях, которые не поддаются полной реконструкции. Такое знание опирается на свою «логику», в рамках которой забывание играет не меньшую роль, чем воспоминание. Здесь важнейшую роль играет контекстуальность. При этом контекстуальность означает, что контекст опыта оказывает воздействие на интерпретацию, решающим образом определяет объяснение, которое предлагается.

Парадигматическим случаем такого онтологического знания (точнее, такого опыта бытия) является эстетический опыт. Именно при встрече с произведением искусства мы испытываем внеметодический характер истины. Произведение искусства захватывает, увлекает и преображает нас.

Указание на преображающий и действенный характер истины образует сердцевину герменевтического обоснования философии, которое предпринимает Гадамер.

При разработке принципов (внеметодических) философии интерпретации Гадамер особое внимание уделяет «предпониманию» и «герменевтическому кругу». В процессе познания особую роль играют предубеждения как источник предварительного понимания предмета.

Теория постмодерна в философии предстает как «возвращение» постструктуралистских идей из Америки в Европу. В этом отношении постмодерн представляет собой своеобразное смешение американских художественно-литературных тенденций и идей с французскими постструктуралистскими теориями, которые начали распространяться в США в 70-е годы.

Во внефилософской сфере «постмодерн» открывает новые возможности в постижении «логики» (как способов мышления и действия нынешней западной культуры). В то же время те философы, которые тем или иным образом обращаются к теории постмодерна, рассматривают

его как растворение логики. Их подход в метафилософском плане ведет, как это видно на примере Лиотара, к отказу от философии.

Французская постмодернистская мысль движется между собственно философской и социально-культурной сферами. Итальянское «слабое мышление», главным представителем которого является Джанни Ваттимо, предстает как строго философская гипотеза или, точнее, «метафилософская гипотеза», поскольку представляет собой прежде всего интерпретационную гипотезу относительно условий и характера философии в XX столетии. «Слабое мышление» исходит из определенных посылок: хайдеггеровская критика метафизики, кризис гегелевской и марксистской диалектики, релятивизм историцистского характера. Слабое мышление не стремится к разработке новых форм рациональности, оно заявляет о конце той «силы», которая побуждала к проективности, систематизации.

«Слабое мышление» непосредственно соотносится с идеями Ницше, в первую очередь с его пониманием современной эпохи как эпохи нигилизма. «Слабое мышление» говорит об утвердительном нигилизме, правда, менее виталистском по своему характеру, чем это имеет место у Жюлья Делёза, наиболее влиятельного интерпретатора творчества Ницше в современной французской философии.

В определенных моментах подход Ваттимо сопоставим с теорией Ричарда Рорти. Рорти стремится к обновлению прагматизма, в котором он надеется обрести выход из того, что он считает тупиками аналитической традиции. Подход Рорти квалифицируется как «неопрагматизм».

Рорти первым предпринял попытку исторической систематизации аналитической философии. К его заслугам следует отнести и разработку критики эпистемологической парадигмы, связанной с теорией истины как соответствия познания и реальности. Вообще, по мнению Рорти, философия имеет больше шансов выжить, если будет придерживаться определенного «минимализма» в вопросах истины, опираясь на критерии прагматизма, — если освободится от теорий истинности, от представления о существовании природы у реальности, от риторики, связанной с различием кажимости и реальности.

Последняя фаза постмодерна характеризуется обращением к этическим и этико-политическим проблемам. «Онтология различия», лежащая в основе постструктурализма (и в основе диалектики франкфуртцев), парарелятивистские теории Томаса Куна, позднего Витгенштейна, Куайна, неопрагматизм — все это становится предпосылкой перехода от

теории к практике, прежде всего предпосылкой поиска морально-политических оснований действия.

Многие темы такого поиска, опирающегося на постмодернистские идеи, можно объединить под рубрикой «этика отличия», призванной утверждать в этико-практическом плане ориентации на индивидуальное своеобразие и плюрализм в противовес ориентации на универсализм. Примером может служить теория и практика феминизма.

Ю.А.Кимелев

МАНУЭЛЬ КРУС СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

MANUEL CRUZ
Filosofía contemporánea. —
Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2002. — 430 p.

Часть первая — «Аналитическая традиция». В главе I «Отцы—основатели» рассматривается философия Г.Фреге, Б.Рассела и Дж.Мура.

Готлоб Фреге (1848—1925) в первой фазе своего творчества (до 1883 г.) стремится к разработке логики на базе определенного формализма, который должен сделать возможным выражение всякого научного утверждения и показать основания надежного дедуктивного вывода. Разработанная Фреге символическая система, по мнению специалистов, подвела черту под многовековой традицией аристотелевской логики и положила начало современной логики.

Вторая фаза связана с работой «Основания арифметики» (1884). Фреге делает еще один шаг в разработке своей логицистской программы, нацеленной на определение понятия числа в терминах чисто логических понятий. По Фреге, числа — это не абстракции от вещей, не простые знаки (формалистский тезис) и не нечто субъективное (тезис психологистов). Вместе с тем, по признанию самого Фреге, в данной работе ему не удалось обосновать логицистский тезис, оставалась задача представить формальную дедукцию арифметических теорем только средствами логического исчисления.

В третьей фазе своего творчества Фреге доводит, как он надеется, до завершения свою программу — обосновать тезис о том, что законы арифметики представляют собой аналитические суждения. Его надеждам не суждено было сбыться. Б. Рассел указал ему на наличие в его рассуждениях парадокса — знаменитого парадокса, связанного с множеством всех множеств, которые не являются членами самих себя. Если этот класс является членом самого себя, то он в таком случае не есть член самого себя. А если он не член самого себя, то он есть член самого себя.

Фреге предпринимает усилия исправить свою ошибку. По его собственному признанию, ему не удастся это сделать, что означало неудачу логицистской программы. Четвертая фаза оказалась наименее продуктивной.

Однако значение творчества Фреге для современной философии не исчерпывается судьбой логицистской программы. Некоторые теоретические положения, особенно те, что были высказаны в третьей фазе, стали фундаментальными принципами современной семантики. Идеи Фреге относительно языка, пусть и нерасторжимо связанные с его философией логики и математики, способствовали оформлению таких взглядов на природу языковых знаков, которые занимают очень важное место в современной аналитической философии.

По Фреге, связи между знаком, его значением и его референцией таковы, что знаку соответствует значение, а значению определенная референция, но вместе с тем какой-либо референции (объекту) не соответствует только один какой-то знак. Всякое грамматически правильное высказывание обладает значением, но отсюда не следует, что значению также соответствует определенный объект. Полемика относительно этих воззрений Фреге и разнообразная критика в их адрес служили постоянным импульсом для развития аналитической традиции в философии.

Бертран Рассел (1872–1970) на протяжении значительной части XX столетия оказывал заметное влияние на философские дискуссии различной тематической направленности. В числе прочего это было связано с тематическим разнообразием творчества самого Рассела. Такое разнообразие, а также подвижность воззрений затрудняют «синтетическое видение» и оценку философии Рассела.

Неизменным был принцип подхода Рассела ко всем философским проблемам: при рассмотрении той или иной философской проблемы необходимо тщательное изучение новейших данных всех наук, имеющих

отношение к данной проблеме. Использование науки в философии может быть связано как с использованием результатов, так и с освоением методов. Речь должна идти прежде всего об использовании в философии методов науки, причем методов формальных наук, таких как логика и математика. Методы математической логики представляют собой надежный метод решения многих философских проблем, прежде всего тех, которым традиционно присуща определенная двусмысленность.

Для Рассела анализ – это логический анализ. Под логическим анализом понимается выявление формальной структуры утверждений или серии утверждений. Однако язык, которым пользуются, так называемый обыденный язык, не являет очевидным образом свою структуру. Более того, этому языку присущи заблуждения. Речь идет, разумеется, о заблуждениях, порождающих философские заблуждения, поскольку философы, как правило, пользуются обыденным языком. Философские заблуждения проистекают в первую очередь из синтаксических характеристик обыденного языка. Синтаксические заблуждения, в свою очередь, влекут семантические заблуждения. В любом случае исследование семантики можно осуществить только посредством формально-логического анализа выражений, поскольку обыденный язык не являет формальную структуру своих выражений.

Рассел считает, что философские исследования должны осуществляться посредством математической логики. Это позволит представить то или иное утверждение, выраженное обыденным языком, таким образом, что становится очевидной лежащая в его основе логическая структура или форма. Язык, посредством которого выражается искомая логическая форма, обозначается как идеальный язык.

В основе такого подхода лежит определенная концепция, теория мира, которая получила у самого Рассела наименование «логический атомизм». В соответствии с этой концепцией мир состоит из совокупности партикулярных сущностей, называемых атомарными фактами. Атомарный факт – это нечто партикулярное, наделенное свойством типа «это большое» или нечто состоящее из двух или более партикулярностей, связанных каким-то отношением, например «а меньше б». Эти партикулярные сущности, не совпадающие с индивидуальными вещами нашего опыта, связаны между собой определенными отношениями.

Простота атомарных фактов находит отражение в языке. Высказывание о том, что какая-то вещь обладает определенным свойством, или о том, что какие-то вещи связаны определенным отношением, явля-

ется «атомарным высказыванием». Однако ни один язык не состоит только из атомарных высказываний. Существуют и молекулярные высказывания, сконструированные из атомарных с помощью логических связей, например, молекулярные высказывания суть «функции истинности» от атомарных высказываний.

Джордж Мур (1873–1958), подобно Расселу, поначалу был связан с идеализмом, господствовавшим в ту эпоху в англо-американской философии. Эллис Мактагарт оказал значительное влияние на его формирование, а философия Фрэнсиса Брэдли послужила Муру в качестве основного инструмента для разрыва с британским эмпиризмом. Эмпиризм был неприемлем для Мура из-за своего психологизма. Задача философии, по Муру, состоит в том, чтобы утвердить объективность и независимость объектов познания.

Начиная с работы «Опровержение идеализма», Мур развертывает критику идеализма, в особенной мере тезиса «быть — значит быть воспринимаемым». Возражения против осуществляемой им критики, прежде всего возражение, связанное с вопросом о доказательстве существования физических объектов, опровергается указанием на то, что мы это уже всегда знаем. Физические предметы образуют часть видения мира, воплощенного в здравом смысле. Мур убежден, что верования, вдохновляющие здравый смысл, в большей мере достойны доверия, чем метафизические утверждения.

Многие метафизические утверждения проистекают из неправильного употребления обыденного языка. Соответственно, философы должны заняться анализом обыденного языка. (С этим тезисом в первую очередь связано воздействие Мура на последующую аналитическую философию.)

В то же время верования здравого смысла не являются ни самодостаточными, ни прозрачными. Они нуждаются поэтому в правильной интерпретации. Важнейшим средством такой интерпретации должно стать прояснение понятий, используемых для выражения верований здравого смысла.

Вместе с тем, как подчеркивает автор, предложенная Муром модель анализа нетождественна лингвистическому анализу, заключающемуся в простом описании того, как употребляются слова и выражения. Мур — философ здравого смысла, а не философ обыденного языка. Слова важны для Мура в той мере, в какой они выражают понятия или утверждения.

В главе II «Неопозитивизм и критика всякой метафизики» автор относит к «логическому неопозитивизму» (это обозначение для него предпочтительнее, чем «логический эмпиризм») философов, принадлежащих Венскому кружку, а также Обществу эмпирической философии в Берлине.

Теоретическую основу логического неопозитивизма образуют три тезиса: 1) отрицание метафизики; 2) физикализм и единство наук; 3) эмпирическая верифицируемость. Вместе с тем эти тезисы представляют собой не теорию, а программу, которую следует реализовать.

Критика метафизики, воспринимаемая как наиболее приметная «внешняя» характеристика логического неопозитивизма, утверждается его представителями как единственно возможный способ покончить с бесполезными и непродуктивными спорами традиционной философии. Для логических неопозитивистов единственным видом теоретического знания о мире является научное знание. Под наукой понимается, в первую очередь Рудольфом Карнапом, наука, скроенная в соответствии с методологическим образцом физики. Физика как естественная наука определяет в философском плане натуралистскую установку в отношении всякой науки. Кроме того, поскольку науки о природе задают критерий научности как таковой, то этому критерию должны соответствовать и все прочие науки, а это обеспечит единство науки в целом. Тезис об эмпирической верифицируемости утверждений имеет две стороны: во-первых, он призван служить целям метанаучного обоснования, т.е. служить средством, обеспечивающим надежность научных утверждений; во-вторых, этот тезис призван решить задачу отделения осмысленных утверждений от лишенных смысла утверждений.

Глава III, посвященная Людвигу Витгенштейну (1889–1951), называется «Витгенштейн. Мыслить, исходя из языка». Философское творчество Витгенштейна членится на «две эпохи» — «ранний Витгенштейн» и «поздний Витгенштейн». Первая эпоха связана в основном с «Логико-позитивистским трактатом», а вторая — с «Философскими исследованиями». (Иногда выделяют некий третий «промежуточный», однако сам Витгенштейн не признавал этого.) Несмотря на очевидные различия между двумя эпохами философии Витгенштейна, существует определенное отношение — это «отношение реакции» воззрений второй эпохи на воззрения первой. Эта реакция находится, однако, в рамках одного способа мышления, который центрируется вокруг языка.

Вместе с тем отношение между двумя этапами творчества Витгенштейна – это и отношение преемственности. Суть такой преемственности следует искать в понимании Витгенштейном «идеи философии». У раннего Витгенштейна философия призвана прояснять, описывать то очевидное, что известно всем. Не следует ожидать разрешения традиционных философских проблем. Философия же позднего Витгенштейна выполняет ту же функцию прояснения, но в иной тональности. Философия может помочь нам избавиться от тех трудностей, с которыми сталкивается наш разум вследствие пользования языком. Традиционные проблемы философии – это не проблемы, а затруднения, которые следует не разрешать, а устранять. Цель философии состоит в том, чтобы выйти из того заточения, в котором мы оказались в силу радикального непонимания различных способов функционирования языка. Это не означает, что философские проблемы бессмысленны. Философские проблемы возникают вследствие использования языка, но это не лингвистические проблемы.

Глава IV «Поппер – доверие к неудаче». Философию Карла Поппера (1902–1994) принято характеризовать в общем плане как «критический рационализм» и «фальсификационизм». Воззрения Поппера в значительной мере определяются его отношением к позициям Венского кружка и других теоретиков науки современной ему эпохи, прежде всего представителей «аналитической теории науки», таких как К.Гемпель, Т.Нагель, В.Штегмюллер и др. Всех их объединяет признание наличия фундаментальной философской проблемы – необходимости рационального познания мира, а разделяют различия в определении природы такого познания.

Обозначение воззрений Поппера как «фальсификационизм» призвано указать на его расхождение с позициями представителей Венского кружка, придерживавшихся «верификационизма» в проблематике обоснования научного знания и эмпирического критерия значения. Этот критерий значения у неопозитивистов был призван отменить метафизику. Поппер противопоставляет ему критерий демаркации науки. Метафизикой следует называть то, что не является наукой.

Главным пунктом расхождений – при всех общих моментах – между неопозитивистами и Поппером был индуктивный метод. Суть возражений Поппера против индуктивного метода заключается в том, что он не предоставляет адекватного критерия для определения эмпирического, неметафизического характера теорий. Достаточно привести один

случай, представляющий исключение из базы, на которой делается общий вывод, чтобы поставить под сомнение этот вывод. А если индуктивный метод нельзя считать чем-то надежным, то неправомерным становится осуществление перехода от отдельных утверждений, верифицированных опытом, к теории. А это означает, что теории не являются эмпирически верифицируемыми. Критерием различения науки и псевдонауки следует считать «фальсифицируемость». Теория является научной, если, будучи фальсифицируемой в принципе, она не оказывается на деле фальсифицированной, несмотря на все наши усилия фальсифицировать ее. Из сказанного можно сделать и вывод о том, что теория, которую нельзя фальсифицировать каким-либо образом, не является научной. Так, отказ приверженцев марксизма признать что-либо в качестве опровержения марксистской теории делает эту теорию ненаучной.

В главе V «Дальнейшее развитие анализа» Крус обращается к «оксфордской философии», под которой понимаются воззрения группы философов, формировавших свои воззрения в активном диалоге с философией Рассела, Витгенштейна, Мура. Общим для Гилберта Райла, Джона Остина и Питера Стросона как главных представителей оксфордской философии был определенный тип и стиль философствования, характеризовавшийся своеобразным сочетанием академизма и интереса к обыденному языку.

Творчество Гилберта Райла (1900–1970) в общем можно определить как стремление установить природу тех заблуждений, в которые мы впадаем вследствие использования языка. Поначалу Райл ограничивался указанием на то, каким образом одно высказывание, например метафизическое, являющееся по форме аналогичным описательному высказыванию, способно приводить к определенному заблуждению. Уже в первых своих работах Райл в числе тех выражений, которые обманчиво предстают как обладающие референцией, выделяет высказывания, будто бы обозначающие ментальные сущности, такие как чувства, идеи и понятия.

В своей основной работе «Понятие ментального» Райл стремится разработать своего рода географию тех базовых понятий, которые мы используем для описания и интерпретации нашей ментальной жизни. Форма соотнесения с ментальной жизнью, будучи безвредной в повседневности, порождает неразрешимые проблемы, если мы прибегаем к ней в наших рассуждениях. Наглядным воплощением этого служит картезианство, в русле которого выражения, относящиеся к ментальной

жизни, воспринимаются как указание на обозначаемую ими определенную сущность — «сознание» или «дух». Эта сущность отлична от тела, является не-пространственной, приватной, когнитивно доступной только посредством интроспекции. Такая сущность будто бы находится в теле и управляет его поведением.

В противоположность такой позиции Райл считает, что так называемые «ментальные акты», или «психологические акты», являются просто способами выражения расположенности, или диспозиции действовать тем или иным образом в тех или иных обстоятельствах.

Джон Остин (1911–1960) оказал заметное влияние как на философию, так и на лингвистические исследования, где его особым достижением следует считать открытие новой, «прагматической» перспективы в изучении языка. Проект Остина развивает и в известной мере завершает исследовательский проект Витгенштейна. Остин подхватывает идею о многообразных способах и формах использования языка, стремится внести определенный порядок в это многообразие. Главная цель усилий Остина состоит в том, чтобы показать, что мы делаем, совершаем уже одним фактом использования тех или иных слов нашего языка.

И другие философы проводили различие между эмпирическим, или когнитивным, значением и эмоциональным, оценочным, предписывающим и прочими значениями высказываний. Подобное различие, в частности, образует один из важнейших компонентов логического позитивизма. Остин ставит под сомнение приоритет утвердительного, описательного значения по отношению к другим типам значений. Главное же заключается в том, что Остин оспаривает тезис о несовместимости теоретического и других видов использования языка.

Вместо различения высказываний по значению, в частности известного различия между реализующими, или перформативными, высказываниями и констатирующими высказываниями, Остин предлагает, в конце концов, проводить различие между видами речевых актов. Он выделяет локутивные, иллокутивные и перлокутивные речевые акты. Локутивный акт заключается в произнесении, в высказывании какого-либо осмысленного предложения. Иллокутивный акт — это действие, совершаемое посредством высказывания, например дать обещание. Перлокутивный акт — это результат совершенного посредством высказывания действия. Своим главным достижением Остин считал идею о том, что основной целью наших теоретических усилий должно быть рассмотрение целостного речевого акта в целостной языковой ситуации. Путь к

общей теории значения лежит через изучение присущей иллокутивному акту силы.

Наиболее примечательной характеристикой философии Питера Стросона (1919—) является то обстоятельство, что, разделяя основные посылки главных представителей оксфордской философии, он приходит к целому ряду заключений, весьма отличных от тех выводов, которые делают эти философы. Это можно выразить и таким образом, что посредством анализа он стремится достичь несколько иные цели.

Стросон, прежде всего, дистанцируется от идеи о том, что анализ языка должен преследовать исключительно терапевтические цели, т.е. идеи о том, что усилия философов должны быть направлены на растворение философских проблем посредством возвращения к обыденному языку. Стросон предлагает рассматривать философа как грамматика, который стремится выявить и провозгласить абстрактные принципы, лежащие в основе той компетенции, которой обладают все носители языка. Это те принципы, которым мы молча и неукоснительно следуем, когда пользуемся языком. Структуру, лежащую в основе нашей языковой компетенции, Стросон называет нашим «понятийным отношением». Речь идет о понятиях, в терминах которых мы понимаем мир и благодаря которым мы имеем опыт мира.

Наиболее общие употребительные компоненты понятийного оснащения, а также наиболее базисные отношения между ними образуют содержание «дескриптивной метафизики» Стросона. Речь идет о новой разновидности метафизики, которая обладает лингвистической методологией и целью которой является анализ понятий. Самая репрезентативная работа Стросона «Индивиды» стремится установить общие структурные характеристики той понятийной системы, в терминах которой мы думаем о конкретных вещах.

Часть вторая — «Марксистская традиция. Разработка освободительного идеала». Автор начинает эту часть с рассмотрения предполагаемой специфики марксизма. В течение длительного времени вопрос о специфике марксизма носил преимущественно форму вопроса об отношении марксизма и социологии как научной дисциплины. В настоящее время подобная постановка вопроса о специфике марксизма уже непригодна, поскольку затрагивает далеко не все важные аспекты соответствующей проблематики.

Для оценки марксистской традиции, в особенной мере марксизма в его нынешнем состоянии, целесообразно выделять дескриптивный,

ценностный и прескриптивный элементы. Это позволит выносить более четкие суждения относительно познавательного потенциала марксистской мысли, поскольку дает возможность не смешивать его с другими моментами. Люди из восточноевропейских стран, отвергнувшие опиравшиеся на марксизм режимы, делали это не из эпистемологических соображений по поводу марксизма. Вместе с тем марксистам надлежит сосредоточить свое внимание на причинах этих исторических событий. Кроме того, им не следует, как это обычно происходило, списывать всякую критику как проявления «буржуазной идеологии».

Антонио Грамши (1891–1937) считает, что философия марксизма – это прежде всего философия реальности, теория мира, а не просто концепция исторического процесса. Она должна поэтому поддерживать тесные связи с наукой. Отношения между философией и наукой должны носить динамичный и открытый характер. И сама философия должна быть открытой. Такой подход Грамши противопоставляет различного рода официальным «катехизисам» марксизма, превращающим положения классиков в догматы веры. Это происходит, к примеру, когда философией марксизма начинают считать метафизический материализм.

Луи Альтюссер (1918–1990) стремится наделить философию марксизма теоретической последовательностью и основательностью. Всему массиву псевдотеоретических рассуждений марксистов Альтюссер противопоставляет «подлинного» Маркса. Однако подлинный Маркс – это не весь Маркс. Есть два Маркса – молодой и зрелый. Их разделяет «эпистемологический разрыв», происшедший в 1845 г. Этот разрыв означал отказ от проблематики, в рамках которой понятие человека образует основу философии, истории и политики и переход к новой научной проблематике, историческому материализму, которая порождает новую философию – диалектический материализм.

Указанное разделение творчества Маркса позволило Альтюссеру сосредоточить внимание на тех текстах Маркса, где проблема типа человека не находится на переднем плане, соответственно, дала Альтюссеру возможность вести критику гуманистических тезисов. (Именно такая антигуманистическая позиция и сделала Альтюссера знаменитым.)

Альтюссер прав в том отношении, что у Маркса действительно нет философской антропологии, если под этим понимать постижение каких-то свойств человека, независимых от истории. Однако отсутствие философской антропологии в такой форме не означает отсутствия вопроса о бытии человека. В произведениях Маркса присутствует понятие сущно-

сти человека. Это понятие характеризует человека как природное, социальное и сознательное существо. Как природное, биологическое существо он отличается от других природных существ специфической жизненной деятельностью — трудом. Эта деятельность реализуется через коллективные структуры. Такая деятельность носит сознательный характер. Конечно, это не чистое, полностью проясненное сознание. Марксова программа как раз и заключается в том, чтобы человек, взяв собственную судьбу в свои руки, мог подчинить свою волю своему проясненному сознанию.

Рассмотрение воззрений Франкфуртской школы представлено автором в главе IX «Диалектическое воображение».

Макс Хоркхаймер (1895–1973) отказывается от понятия «материализм» и характеризует свои позиции понятием «критическая теория». Это обозначение призвано дистанцировать новый теоретический подход от существующих философских учений, включая марксизм. Кроме того, оно должно указать на необходимость социальной реформы, причем реформы всей цивилизации. Наконец, в этом обозначении заключена идея о том, что анализ общества является элементом жизни существующего общества, формой его самосознания.

При всем желании дистанцироваться от наличных теорий очевидно, что Хоркхаймер, прежде всего в работе «Традиционная теория и критическая теория», поддерживает практико-философскую установку, реализованную Г. Лукачем и К. Коршем. Хоркхаймер стремится переформулировать некоторые положения классической марксистской теории, с тем чтобы дать ответ на новые формы господства и манипулирования сознанием, которые были характерны для последних фаз развития капитализма.

Критическая теория призвана осуществлять функцию социальной эмансипации. Теория становится реальной практической силой тогда, когда превращается в самосознание индивидов, выступающих как субъекты исторического изменения. Главная задача и главная трудность для критической теории состоит в том, чтобы побудить к действию потенциального революционного субъекта, в существование которого она верит. Реальные исторические события, современником которых была критическая теория, ставили под вопрос осуществимость такой задачи.

Гармония между индивидом и обществом, характерная для классического общества, превращается в эпоху модерна в напряжение между этими полюсами. В условиях монополистического капитализма с его бю-

рократизацией и централизацией социально-экономической жизни мы наблюдаем процесс ликвидации индивида обществом, его замены псевдоиндивидом, стандартизованным посредством планирования, воздействия средств массовой коммуникации и других аппаратов, подвергающих его гомогенизации. Неудивительно поэтому, что в период своей деятельности в США франкфуртцы сосредоточивают усилия на критике массовой культуры и изучении функционирования культурной индустрии. В этом они усматривали ключевой момент современной классовой борьбы.

Вместе с тем становилось во все большей степени непонятным, кто является носителем революционного сознания, кто призван быть потенциальным или актуальным субъектом революционной трансформации. Неясность относительно субъекта трансформации приводит франкфуртцев к выводу о том, что уже не следует заниматься осмыслением того идеального социального состояния, при котором разрешаются все социальные противоречия. Теодор Адорно в своей книге «Негативная диалектика», которую, по мнению Круса, можно рассматривать как наиболее последовательную разработку франкфуртской программы, осуществляет всеохватное и глубокое исследование порождающих условий и базовых функциональных механизмов современного социального состояния.

Адорно делает упор на моменты нетождественности, на поиск того, чего еще нет, на поиск, одним словом, всего того, что позволяет нам дистанцироваться от существующего порядка вещей. Поскольку нет трансформирующей социальной силы, с которой можно сомкнуться, поскольку нет возможности изменить ситуацию изнутри, то мыслитель-диалектик должен поместить себя вне социальной тотальности, должен стать носителем негативности по отношению к ней. Такая позиция может найти выражение в утопии, в негативной утопии. Вместе с тем негативную утопию, призванную преодолеть социальную тотальность, можно концептуализировать только исходя из тех или иных элементов существующего. Утопия, провозглашаемая негативной диалектикой, — это историческая, а не трансцендентная утопия (в религиозном смысле).

Юрген Хабермас (1929—), которого с полным правом можно считать последним крупным представителем Франкфуртской школы, стремится расширить и обогатить ее первоначальный проект за счет соотношения его с появившимися позднее философскими концепциями. Хабермас уделяет значительное внимание разработкам в сфере философской эпистемологии, герменевтики, а главное — разработкам, осуществлен-

ным аналитической философией, прежде всего тем, которые связаны с прагматическим измерением языка. Все это было призвано служить формулированию новой идеи рациональности и процессов рационализации, являющейся и продолжением, и новацией по отношению к анализу рациональности, анализу господствующей при развитом капитализме модели разума, который был осуществлен первыми франкфуртцами.

Коммуникативная теория рациональности должна служить основой теории общества, способной реализовать ту диагностико-объяснительную функцию критической теории, которая была поставлена под угрозу сугубо философскими рассуждениями франкфуртцев, прежде всего негативной диалектикой. Критическая теория общества призвана быть продолжением проекта Просвещения, продолжением, реализуемым иными средствами. Хабермас полагает, что проект модерна, опиравшийся на убеждение просветителей в существовании необходимой и отчетливой связи между прогрессом познания, разумом и человеческой свободой, представляет собой практическую задачу, которая еще не реализована и вместе с тем способна служить в качестве цели и ориентации наших действий.

Часть третья носит название «Феноменолого-герменевтическая традиция. Фундаментальное значение жизни». Несмотря на постоянно высказываемое Мартином Хайдеггером (1889–1976) нежелание быть причисленным к течению экзистенциалистской философии, историки философии постоянно и согласно поступают именно таким образом. Вместе с тем необходимо указать на особенность отправных моментов философии Хайдеггера, которая заключается в том, что Хайдеггера интересует «не больше и не меньше, чем Бытие», а не личностное существование, или экзистенция.

Ставить вопрос о Бытии в его единстве и тотальности непосредственно нельзя, поскольку, находясь внутри него, мы не можем поместить Бытие перед собой как какой-либо объект. Бытие не есть сущее, так как именно оно определяет сущее как сущее. Необходимо искать опосредованный поход.

В связи с этим Хайдеггер предлагает взять существование (экзистенцию) человека в качестве отправного момента для углубления в вопрос о смысле Бытия. Экзистенция — это сущее, которое доступно нам таким, каково оно в самом себе. Это не означает, что для нас очевидна

его структура. Более того, целью хайдеггеровского анализа как раз и является раскрытие такой структуры.

Экзистенцию нельзя постигнуть по аналогии с постижением какой-либо вещи, обладающей свойствами. Сущность человека – в его существовании. Он находится перед целым набором возможностей, среди которых ему необходимо выбирать. А поскольку такой выбор никогда не завершается, то и экзистенция носит недетерминированный характер. Человек есть только потому, что может быть. Человек есть бытие-в-мире, что следует понимать не как локализацию в пространстве, а как фундаментальный способ определения человека как существующего.

Рассмотрение философского и литературного творчества Жана-Поля Сартра (1905–1980) строится по хронологическому принципу. Работы 1930-х годов в своей совокупности представляют собой попытку Сартра создать собственную теорию человеческого сознания. Между этими работами и главным произведением Сартра «Бытие и ничто» нет разрыва. Более того, их можно рассматривать как варианты поиска метода, который станет основой разработки «Бытия и ничто». Тематика указанных работ справедливо, по мнению Круса, была обозначена как «феноменологическая психология». «Я», «воображение», эмоции исследуются с позиций гуссерлевской теории интенциональности. Критика этой теории служит одновременно основоположением собственной системы Сартра.

В противоположность гуссерлевскому трансцендентальному субъективизму, или идеализму, Сартр заявляет, что «эго» не является обитателем сознания, эго – всего лишь объект рефлексии для сознания. Далее философ ставит задачу изгнать вещи из сознания, поскольку содержание сознания – это не вещи, а процесс действия. Все значимые функции сознания, такие как воображение, мышление, восприятие, эмоциональные установки, суть акты воображающего сознания, воспринимающего сознания и т.п. Особый интерес в этом отношении представляют эмоции. В отличие от всяких попыток увязать эмоции со сферой бессознательного Сартр считает эмоции модусом бытия сознания. При этом сознание в сильном смысле слова способно сохранять или восстанавливать свой суверенитет по отношению к сознанию в модусе эмоции.

Утверждению суверенитета сознания содействует и устремление к опустошению сознания, как его (сознание) понимает Гуссерль. Сознание, каким его теоретически представляет Сартр, есть чистая прозрачность, чистое присутствие в мире, точнее бытие-в-мире. Сознание пред-

ставляет собой пустоту, однако это «конституирующая пустота» — первое условие и абсолютный источник существования. Это ничто, однако ничто, которое указывает на бытие.

В своем «Бытии и ничто» Сартр и следует по этому пути. Сознание указывает на бытие не только как на возможность, но и как на судьбу. Бытие сознания предполагает бытие, отличное от него, трансцендентное по отношению к нему. То бытие, на которое указывает сознание, есть «бытие-в-себе». Такое бытие просто есть. В противоположность такому бытию-в-себе сознание есть «бытие-для-себя», т.е. бытие, наличное для самого себя, данное самому себе. Сартр характеризует бытие-в-себе как нечто массивное, плотное, недифференцированное, полное и завершенное.

В противоположность такому бытию бытие-для-себя представляет собой утверждение чего-то неопределенного. Бытие-для-себя несет возможность свободы по отношению к детерминизму бытия-в-себе. Сознание являет характер радикальной неполноты. Возможности, заключенные в человеческом существовании, интерпретируются Сартром под знаком недостаточности, нуждающейся в восполнении.

Это не влечет обесценения роли сознания, просто способ оперирования сознания должен выражаться понятием «ничто». Благодаря этому мы можем получить ответ на вопрос о том, как в строгом, неподвижном и детерминированном мире может существовать обладающий свободой человек. Ничто не может вытекать из бытия-в-себе, которое как раз и характеризуется полнотой и завершенностью. Ничто приходит в мир через человека. Это не означает, что человек в своей полноте есть ничто. Человек есть также «для-себя» — его тело, его привычки, даже его это. Вместе с тем бытийная специфика человека состоит именно в том, что он «ничто» в указанном смысле.

Ганс-Георг Гадамер (1900–2000) является основателем новой герменевтики, или философской теории интерпретации. В историческом плане можно сказать, что Гадамер продолжает три историко-философских диспута: спор философии романтизма с Просвещением; спор Дильтея с позитивизмом и спор Хайдеггера с неокантианством. Однако при рассмотрении философии Гадамера выбирается тематический подход, а не метод генеалогической реконструкции. В содержательном плане мысль Гадамера целесообразно увязать, по мнению автора, с тремя темами, или «категориями»: интерпретация (и диалог), традиция (и предрассудок), история (природа человека).

Среди проблем герменевтики особого внимания заслуживают те, что связаны с «герменевтическим кругом». Циркулярность в герменевтике простирается, во-первых, из того, что понимание частей происходит на основе какого-то знания целого, а целого — на основе знания частей; во-вторых, понимание всегда происходит исходя из собственного языка, культуры и интерпретатора, который постоянно переходит от своего языка, культуры к чужому языку, культуре и обратно.

Герменевтический круг имеет место главным образом между традицией и ее интерпретацией, которая сама является частью этой традиции. Герменевтический круг является функцией от природы человека, от конечности его существования. (Можно говорить об онтологической структуре человека как существа исторического.) Круг указывает на то заточение, в котором находится человек, но он указывает также и на выход из этого заточения. Осуществляя диалог с традицией, человек способен осуществить переход от традиции к истории.

Диалог представляет собой тот экзистенциальный горизонт, который делает понятным, каким образом возможна коммуникация между людьми и культурные воплощения этой коммуникации. То обстоятельство, что понимание представляет собой диалог (прежде всего в форме вопроса и ответа), означает, что истина интерпретации связана с содержательностью интерпретации.

Творчество Ортеги-и-Гассета (1883–1955) характеризуют обычно двумя терминами — «перспективизм» и «рационализм». Поскольку Ортега-и-Гассет считал, что «биография» представляет собой наилучшее обозначение для особой систематической структуры человеческой жизни, то биографический метод следует использовать и при реконструкции философской эволюции этого мыслителя.

Позиции, которые занимает Ортега во время первой фазы своего творчества (1902–1914), целесообразно охарактеризовать как «объективизм». В давнем споре между «европеистами» и «испанцами» Ортега выступает как сторонник цивилизации, которая, оставаясь подлинно испанской, будет и европейской. Специфическим достоянием Европы следует считать образование, культуру, науку. Ортега выступает поэтому в пользу чистой науки (включая философию), в пользу точности и ясности, против неправомерного смешения литературы с наукой. Для обновления духовной жизни Испании требуется дисциплина, способность усвоить европейскую ориентацию на интеллектуальную строгость и объективность.

Испанцы не должны забывать о том, что не могут, подобно Адаму, все начинать с нуля, пренебрегая накопленным знанием и интеллектуальной строгостью. Критика такого представления может считаться переходом к позиции, обозначаемой как «перспективизм». В книге «Размышления о Дон Кихоте» эта позиция получает отчетливую формулировку: «Я есть я и мои обстоятельства». Индивидуальная перспектива представляет собой единственный способ постижения реальности и вместе с тем — способ формулирования универсальных истин. Индивидуальная перспектива наделяется онтологическим, а не просто психологическим достоинством. Перспективы — это конкретные аспекты реальности, воспринимаемой конкретными людьми. Таким образом, на втором этапе своего творчества Ортега стремится прежде всего утвердить онтологическое и познавательное достоинство человека. Остается прояснить, что такое реальность и постигающий ее разум. В действительности речь идет, согласно Ортеге, об одном вопросе, поскольку реальность и разум суть измерения одного и того же: жизни.

Ортега предлагает новое учение, согласно которому разум возникает из жизни, а человеческая жизнь не может обходиться без разума. Разум есть только форма и функция жизни. Книги, которые можно отнести к третьему этапу творчества Ортеги, суть развернутое наполнение содержанием этого учения.

Жизнь, о которой идет речь у Ортеги, — это не та жизнь, которую изучает биология. Биологическое понятие жизни образует лишь часть более широкого понятия. Жизнь не есть единственная или наиболее важная реальность. Жизнь — это то место, где вещи конституируются в реальность. Это пространство, в котором превращается в реальность то, что есть. А разум представляет собой всякое действие, устанавливающее наш контакт с реальностью.

Жизнь и разум взаимно необходимы, поскольку жить — значит размышлять перед лицом неотвратимых обстоятельств, для того чтобы знать, на что опереться. Нужно соответственно избавиться от иллюзии чистого разума, что позволит указать идеям их истинное место.

Человек не в состоянии жить без того или иного жизненного проекта, поскольку жизнь всегда необходимо делать. Оказываясь в гуще обстоятельств, человек должен заранее определить, кем ему быть. Человек не имеет природы, у него есть история.

Человек в своей жизни опирается на идеи и верования, или убеждения. Мы в какой-то мере в состоянии господствовать над своими

идеями, верования же всегда господствуют над нами. Каждый человек определяется каким-то набором верований, идей, привычек и проблем.

Это базисный уровень философского рассмотрения человека. Чтобы перейти от этого уровня к уровню всеобщей человеческой истории, Ортега использует понятие поколения. Поколения определяются общей и уникальной формой мира, в котором приходится жить людям, принадлежащим к одному поколению. Поколения суть конкретные исторические агенты. Взаимодействие поколений, проживающих вместе в определенный исторический период, образует продуктивное напряжение, движущее историю.

Четвертая часть носит название «Век двадцатый, расплывчатый текст. Новейшие тенденции». Эта часть состоит из четырех глав. Первая из них — «От эмпиризма к прагматизму». Здесь рассматривается творчество нескольких философов, принадлежащих к аналитической традиции. Если бы требовалось определить, в чем состоит эмпиризм Уилларда Ормана Куайна (1908—), то можно было бы сказать, что этот эмпиризм базируется на определенной позиции по отношению к такой столь типичной проблеме философии модерна, как проблема отношений между субъектом и объективным миром. Для философии, зачинателем которой был Декарт, наиболее характерным было постулирование сущностей, промежуточных между обоими уровнями. Выполняемая ими функция посредничества (опосредования) предполагает, что в сфере познания и мышления можно провести различие между понятиями и нейтральным материалом, свободным от всякой концептуализации. В этом контексте эмпиризм означает определенный способ понимания отношений между двумя планами, в рамках которого функцией посредничества наделяются сущности, по своей природе неконцептуальные. Таковы «впечатления» у Юма или чувственные данные в логическом позитивизме.

Подход Куайна оставляет нетронутой основу эмпиризма — дуализм понятийного элемента и чисто чувственного элемента. И этот подход подвергается критике в различных работах Дональда Дэвидсона (1917—), который отказывается от дуализма. В конечном счете получается, что Дэвидсон отказывается от трех догм эмпиризма, поскольку отказ от дуализма, называемого им «третьей догмой эмпиризма», присовокупляется к известному отказу от «двух догм эмпиризма», провозглашенного Куайном. По мнению автора, отказ Дэвидсона от догм эмпи-

ризма оказывает существенное влияние на позиции Дэвидсона по ряду важных вопросов.

Место Хилари Патнэма (1926—) в современной философии определяется, по мнению большинства специалистов, в первую очередь его вкладом в дискуссию о реализме. Патнэм осуществил радикальную критику целого ряда концепций реализма, а также предложил свою альтернативную концепцию реализма.

Аргументация, развернутая Патнэмом, показала то центральное положение, которое занимает «вопрос о реализме» во всяком дискурсе. Это вопрос, к которому сходятся многие другие важные философские вопросы. Это, по существу, давний вопрос о том, в какой мере мы вправе утверждать, что знаем реальный мир.

Патнэма интересуют прежде всего две формы ответа на данный вопрос: догматическая и скептическая. Обе, на его взгляд, являются неудовлетворительными. Первую форму Патнэм называет также метафизическим или внешним реализмом. Такой реализм признает существование определенной тотальности вещей, независимых от сознания. Скептицистская форма связана с релятивизмом, суть которого состоит в утверждении о том, что все концептуальные схемы постижения мира в одинаковой мере правомерны.

И догматизму, и скептицизму противопоставляется то, что Патнэм поначалу называл «внутренним реализмом» — позиция, утверждающая, что говорить о том, из каких объектов состоит мир, можно только изнутри той или иной теории и описания. В рамках этой позиции истина понимается как рациональная приемлемость (идеализированная) — своеобразная идеальная когерентность наших верований друг с другом и с нашим опытом, опытом, представленным в нашей системе верований. Речь, таким образом, не идет о каком-то соответствии наших знаний «состоянию вещей», независимому от нашего сознания или рассуждений.

Непонимание и критика подвигли Патнэма на некоторые изменения в его первоначальной позиции. В рамках этой позиции упор делался на то, что внешняя по отношению к нам и независимая от нас реальность вступает в какую-то зависимость от наших концептуальных схем. Затем Патнэм в определенной мере смещает акцент и подчеркивает, что реальность подчиняется также и нашей практике. Здесь очевидно влияние философского прагматизма. Модификация позиции позволяет Патнэму реализовывать программу «реализма с человеческим лицом», которая

избегает как полной релятивизации реальности в соотношении с субъектом, так и утверждения о ее полной независимости от всякого субъекта.

Джон Серль (1932—) — одна из наиболее заметных фигур современной аналитической философии. Работы Серля сыграли заметную роль в осмыслении проблем лингвистической прагматики, философии сознания, этики. Автор сосредоточивает свое внимание на разработке Серлем первой группы проблем, в частности потому, что они способствовали укреплению отношений между философией анализа и герменевтикой (и континентальной философией в целом).

Пользоваться каким-либо языком означает принимать участие в поведении определенной формы, подчиняющейся определенным правилам. Соответственно базисной или минимальной единицей языковой коммуникации не могут быть ни символ, ни слово, ни предложение, как это считали в прошлом. Эту функцию выполняют речевые акты, которые, собственно, и продуцируют символы, слова или предложения. Произнеся то или иное предложение, говорящий совершает три различных вида актов: а) эмиссия слов (морфем, предложений), или акт эмиссии; б) референция и предикация, или пропозициональный акт; в) утверждение, приказание, обещание и т.д., или иллокутивный акт.

Такие воззрения означали определенные изменения, прежде всего в плане упрощения, схемы Дж.Остина, с которой соотносился Серль.

Своеобразие философского творчества Ричарда Рорти (1931—) определяется прежде всего отношением к наследию аналитической философии, к традиции которой он принадлежит. Рорти предпринимает попытку ревизии некоторых базисных оснований этой традиции. Идея о том, что существует «я», помещающее себя перед естественной реальностью, в той или иной мере поддающейся описанию, представляет собой предпосылку спекулятивного характера с очень значимыми последствиями. Эта предпосылка фактически исключает другие виды философской практики, такие как конструктивное мышление, вырабатывающее «теоретические словари», или интерпретирующее мышление, транслирующее культурное наследие.

Рорти считает, что установка на описание, заставляющая нас думать, что сознание противопоставлено природе как некое зеркало, должна подвергнуться радикальному пересмотру. Желательно отказаться от идеи о существовании репрезентаций (представлений), что приведет к угасанию значения проблемы отношений между сознанием и реально-

стью, между языком и миром. Рорти показывает себя как последовательный «антирепрезентационалист».

Критика в адрес репрезентационализма позволяет Рорти вступить на путь, который через критику определенного «образа познания» приведет его к пересмотру традиционного понимания философской деятельности.

Рорти обращается к прагматизму и герменевтике, в которых он стремится найти материал для разработки своего проекта. Философия должна отказаться от своих конструктивистских и систематизаторских притязаний. Философии надлежит создавать повествования, поддерживать диалог между различными традициями и позициями. Ей следует отказаться от статуса «специальность», от притязаний на какое-то особое профессиональное знание.

Выражение «следствия прагматизма» у Рорти обозначает философские идеи конца XIX – начала XX в., которые провозглашали разрыв в лингвистическом, категориальном и метафизическом плане с фундаменталистским заветом рационализма модерна. Это обозначение можно применять безотносительно к тому, совпадают ли такие идеи с собственно прагматизмом. Так, оно применимо к процессам «прагматизации» изначальных принципов логического позитивизма в аналитической философии.

Глава «(Само)критика критического рационализма» посвящена проблематике современной философии науки, «метанаучной рефлексии». Рассмотрение осуществляется главным образом как отражение идей Поппера в том сегменте философии науки, которую можно квалифицировать как «постпопперианскую» философию науки.

Главная новация, которую привнес Поппер в философию науки, заключается в утверждении возможности и правомерности размышления об истории науки, о науке в ее истории. Такая новация была призвана прежде всего противостоять индуктивизму в понимании природы и функционирования науки. В соответствии с представлениями индуктивистов историю познания можно уподобить покрывалу, которое набрасывается на поверхность реальности, причем покрывало должно становиться все большим и лучше подогнанным, с тем чтобы в конце концов превратиться во вторую поверхность реальности. Познание можно уподобить и неуклонно растущему семени.

Развитие науки в изображении тех, кто опирается на Поппера, предстает как прерывистое дисконтинуумное, а также как следствие увеличения числа соперничающих между собой теорий. С определенными

ми вариациями эти представления разделяют такие известные философы науки, как Т.Кун, И.Лакатос, П.Фейерабенд. Для практически всех философов, так или иначе ориентировавшихся на Поппера, было характерно отстаивание необходимости изучать историю науки как условие разработки философии науки.

В результате усилий Поппера, «постпопперианских» философов науки становилась очевидной непригодность предпосылок и утверждений Венского кружка. Стала явной упрощенность представления о том, что теории выводятся из фактов опыта, приобретенных посредством наблюдений и экспериментов. Все более очевидной становилась та роль, которую играют сами ученые в разработке своего знания. В связи с этим науку во все большей мере стали воспринимать в терминах искусственного продукта. Эти и некоторые другие выводы вкупе с критикой индукции заставили пересмотреть наши представления о природе научного познания.

Свою позицию, «свой выбор» автор представляет через соотнесение с рядом воззрений, играющих заметную роль в современной философии науки. По его утверждению, научные конструкции не являются описаниями того, каков мир в реальности. В то же время их нельзя сводить к фикциям, нужным и полезным для нашей жизни. Науку следует понимать как деятельность, взаимосвязанную с другими видами деятельности, причем характер взаимоотношенности определяется формой общества, в котором функционирует наука. Более того, наука — это сложная социальная деятельность, смысл которой не сводим ни к индивидуальным верованиям (Поппер), ни к коллективным.

Проблему отношений между научными теориями и реальным миром следует рассматривать в новом ключе. И внешний мир, и мир теории реальны (вопреки инструментализму), но вместе с тем различны (вопреки реализму). Они объединяются еще одним реальным миром, который представляет собой научная деятельность, осуществляемая в конкретном социально-историческом контексте конкретными индивидами. Соответственно, ни одно конкретное научное сообщество не вправе притязать на монополию в понимании природы науки.

В главе XVI рассматриваются «Структурализм и постструктурализм». Структурализм не случайно приобрел широкий резонанс в конце 1960-х — начале 1970-х годов. Это было связано в первую очередь с тем, что структурализм предстал как теоретический вызов различным фор-

мам гуманистического дискурса, общим моментом которых было утверждение ключевого значения понятия субъекта.

В противоположность такой унаследованной позиции структурализм провозгласил центральное положение понятия структуры. Основная структуралистская идея заключается в том, что существуют анонимные, надиндивидуальные системы или аппараты различного типа (экономические, антропологические, психологические, языковые, исторические и т.д.), соотнесение с которыми может лучше объяснить явления и события, чем это делали предшествующие теории, опиравшиеся прежде всего на понятия человека, личности и т.п. Речь идет об иной теоретической перспективе, исходящей из того, что какую бы сферу явлений мы ни рассматривали, эта сфера предстает как организованная совокупность, как определенная тотальность, обладающая такими свойствами, которыми не обладают ни составляющие ее элементы, ни их простая сумма.

Основополагающая идея структурализма выступала в облачении и в сопровождении теоретического инструментария, дававшего возможность вступать в полемику с иными научными и философскими теориями. Структуралисты, в частности, делали упор либо на то, что они занимаются главным образом социальными науками, либо на то, что их вообще не интересуют традиционные философские проблемы.

Следует отметить, что структурализм действительно не оформился как результат философских усилий. Структурализм был связан с идеей о том, что язык представляет собой универсальную структуру, лежащую в основе всех форм использования языка, всех форм языка как деятельности.

Антрополог Клод Леви-Стросс (1908—) стремится использовать результаты исследования структуры языка, прежде всего структуралистской фонологии, для изучения других структур, сходных с языковыми. Такими системами для него являются системы родства, первобытное мышление, мифические повествования. Различные проявления социальной деятельности, изучаемой Леви-Строссом, должны рассматриваться как языки, подлежащие расшифровке, прежде всего в плане их синтаксиса. Леви-Стросс считает возможным посредством анализа различных проявлений социальной человеческой деятельности обнаруживать общий механизм, образуемый определенной совокупностью инвариантных форм. Разнообразная комбинаторика этих форм порождает различные наблюдаемые исторические образования.

Понятие структуры, в соответствии с которым значение каждого элемента определяется его местом и функциями в структуре, несло разрушительные последствия для понятия субъекта, как его понимает целый ряд традиционных и современных философских направлений. Это обстоятельство не могло не дать толчок полемике, прежде всего с феноменологическими и экзистенциалистскими философами.

Жак Лакан (1901–1980) — психоаналитик фрейдистской формации, а не философ. Задача, которую он ставит перед собой, аналогична тем, что ставят другие структуралисты. Лакан стремится выявить такие структуры, изучение которых позволит наделить психоанализ статусом науки.

Структуралистскими по своему характеру должны быть средства нового прочтения Фрейда, а также результаты такого прочтения. Лакан применяет методы фрейдовской критики к текстам самого Фрейда и таким образом надеется сделать определенные выводы. По Лакану, анализируя бессознательное, на каком бы уровне это ни происходило, Фрейд всегда осуществляет лингвистический анализ. Это позволяет Лакану утверждать, что Фрейд, сам того не ведая, изобрел новую лингвистику.

Бессознательное структурировано как язык — этот тезис, сделавший Лакана известным, он нашел, по его утверждениям, у Фрейда, считавшего, что форма языка образует закон культуры. Лакан полагает, что тезис, о котором идет речь, следует понимать как описание, а не как аналогию: структура бессознательного — та же самая, что у языка. Соответственно, бессознательное следует понимать в терминах структурной лингвистики. Так, сновидение показывает, как функционирует бессознательное, конститутивным элементом которого является обозначающее.

Отличие подхода Лакана от классической структурно-лингвистической модели состоит в том, что обозначающее располагается не на одном уровне с обозначаемым. Обозначающее обладает автономией и приоритетом по отношению к обозначаемому. Сновидение обладает структурой фразы или определенного шифра, который надлежит раскрыть.

Заключительная глава книги — «Постмодерн и другие синкретизмы». Здесь рассматривается творчество двух современных философов — Жан-Франсуа Лиотара и Джанни Ваттимо.

Во вводной части главы отмечается, что «постмодерн» характеризуется не через указание на то, что он собой представляет, а через указание на то, чем он не является, точнее через указание на то, что «постмодерн» будто бы оставил позади. Соответственно, можно ожидать, что

внимание постмодернистов сосредоточится на осмыслении модерна. Вместе с тем в этом не следует видеть исключительную специфику постмодерна, поскольку вся философия XX столетия в той или иной форме вступала в критический диалог с «проектом Просвещения».

Нелегким делом является не только определение философского постмодерна. Значительные трудности ожидают нас и при установлении тех философов, которых можно однозначно отнести к постмодерну. Не случайно на этот счет существуют различные мнения. В то же время отнесение к числу постмодернистов Лиотара и Ваттимо вряд ли может вызвать какие-либо возражения. По крайней мере это соответствует их собственной оценке своего творчества.

Ж.-Ф. Лиотар (1924—) увязывает «постмодерновое состояние» прежде всего с изменением статуса знания, выполняющего функцию легитимизации. В домодерновых обществах функцию легитимизации существующего порядка вещей выполняли мифологические и религиозные метаповествования. В обществах модерна эта функция переходит к идее разума, к идее рациональности, принимающей формы различных метаповествований. В постмодерновых обществах ситуация меняется. Метаповествования утрачивают свою легитимирующую функцию в научной сфере и в общественной жизни, а это в свою очередь подрывает позиции идеи разума. Становится все труднее, если вообще это еще возможно, утверждать идеи разума, выдвигающие претензию на универсальность, а также на то, чтобы быть неким гомогенным средством, возвышающимся над всеми конкретными дискурсами.

Постмодернистская мысль, опирающаяся на Лиотара, оказалась не в состоянии, несмотря на все усилия и претензии, оформить новую эпистемологию, новый логос, альтернативный логосу модерна. Постмодернистская мысль со «все усиливающимся отчаянием» подвергает критике недостатки и беды, которые сопряжены с процессом модернизации, укорененным в программе Просвещения.

Джанни Ваттимо (1936—), как и постмодернисты, признает кризис великих повествований, призванных объяснить историю, признает также, что такие повествования заменяются практикой мультимедийной информации и совокупностью технических языков. Однако вывод его из этой ситуации заключается не в отсутствии возможности объяснений, а в указании на то, что великие повествования должны быть заменены малым повествованием, повествованием о том, что такое модерн. Такой вывод вытекает из того значения, которым Ваттимо наделяет нашу связь с прошлым. Ваттимо не принимает идею Лиотара о конце великих повест-

вований, или метанарративов, поскольку эта идея утверждает, что модерн уже позади. Постмодернисты утверждают, что конец модерна есть конец истории как чего-то, что может получить метафизическое оправдание и легитимизацию. Ваттимо не готов разделить такое убеждение.

Ваттимо извлек определенные уроки из тех трудностей, с которыми сталкивается постмодернистская мысль: то место, которое прежде занимали великие повествования и философия истории, не может оставаться пустым. Возврата назад быть не может. Происшедшие социальные трансформации и реалии постмодерновых обществ делают несерьезными всякие попытки каких-либо реставраций прошлого.

Нынешнее общество не стало более прозрачным, более просвещенным. Оно усложнилось, фрагментировалось, в чем-то стало хаотичным. Такое общество действительно заслуживает название постмодернового общества. Исчезают условия для того, чтобы сохранять прежнюю унитарную концепцию истории. Крайне затруднительно увязывать события в едином повествовании. Вместе с тем Ваттимо предлагает не отказываться от ожиданий эмансипации, их следует формулировать иным образом. Речь должна идти об эмансипации, отличной от той, о которой мечтали в прошлом, через реализацию основополагающей рациональности модерна. Эмансипации нельзя добиться только посредством предоставления права высказываться различного рода меньшинствам, поскольку это означало бы лишь дробление и локализацию рациональности модерна.

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

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

ставляет собой описание того, как оформляется реальность в нашей эпохальной ситуации.

Ю.А.Кимелев

ПАОЛО СПИНИЧЧИ ОЩУЩЕНИЕ, ВОСПРИЯТИЕ, ПОНЯТИЕ

PAOLO SPINICCI
Sensazione, percezione, concetto –
Bologna: iL Mulino, 2000. – 226 p.

Книга посвящена рассмотрению того, как философия Нового времени и современная философия представляют связь между ощущением и восприятием, а также отношения между чувственным опытом и понятием. Философская рефлексия сначала стремилась свести восприятие к ощущению, но затем была вынуждена признать несводимость опыта к чувствованию в его непосредственности и стала искать в «невидимой деятельности рассудка» то основание, на которое опирается наш опыт объектов. Опыт предстал как сложный продукт, в котором нерасторжимо связаны чувственность и рассудок. А поскольку рассудок находит выражение в понятиях, а понятия – в словах, то выявилось новое измерение проблемы. Это вопрос об отношениях между опытом и языком, между «натуральностью восприятия» и «историчностью языка». Такова общая тематика работы.

Рассмотрение начинается с «Критики чистого разума». Субъективному восприятию, где сознание не отделяет себя от своего объекта, противопоставлено объективное восприятие, в котором сознание объекта связано с рассудком и его операциями. Опыт несводим к ощущениям, а это для Канта (как и для эмпиризма XVIII в.) означает указание на то, что ощущения подвергаются обработке со стороны субъекта. Только в этом случае восприятия приобретают ту познавательную ценность, которой

лишены ощущения сами по себе. При обсуждении ощущений вместе с тем речью не идет о физиологии, о зависимости ощущений от тела.

Чувственные данные должны «мыслиться» субъектом, который в отношении ощущений выступает в логической функции. При этом субъект способен разделять «я», обладающее опытом, и то, что воспринимается объективно. Субъект — это не еще одно ощущение наряду с другими, он есть еще до всякого восприятия как чистая апперцепция, как «я мыслю». (У апперцепции есть и другая функция — это функция сохранения идентичности «я» во времени.) Апперцепция принимает форму мысли, суждения, связывающего ощущения, помещающего его в сферу объективности, которая гарантируется связкой «есть». «Только в силу того, что ощущения связываются в единстве суждения и только в силу того, что ощущения мыслятся посредством (априорных) категориальных форм, они становятся материалом, на котором воздвигается новая реальность — единство объективного значения» (с.30). Восприятие представляет собой «средний термин» между фактами чувственности и деятельностью рассудка.

В XIX в. физиологическая рефлексия, прежде всего физиология органов чувств, занимает наконец достойное место рядом со старыми естественнонаучными дисциплинами. Природа органов чувств, характер их реагирования на физическую и химическую стимуляцию призваны пролить свет на природу восприятия — на восприятие, как оно оформляется еще до того, как станет психическим событием. Изучение восприятия, соответственно, предполагает не обращение к интроспекции, а перемещение в сферу мультидисциплинарного научного исследования.

Научная физиология, будучи естественной и эмпирической дисциплиной, не порывает связей с философской рефлексией, более того, она выдвигает собственные философские положения. Эти последние принимают в данной сфере в связи с научной физиологией одну из двух форм. В рамках первой субъект интерпретируется в натуралистическом ключе: субъект, «я» — это не «мыслящая вещь», противостоящая «протяженной вещи», а тело, которое живет в мире и опыт которого определяется природой его органов чувств и их «ответом» на воздействие реальности. Эта форма, представляющая собой проект натуралистической интерпретации субъекта, находит выражение в работах П.Ж.Кабаниса, И.Мюллера и Г. фон Гельмгольца.

Другая форма, в известной мере «противовес» первой, заключается в том, чтобы «прочитать» данные физиологии с помощью концепту-

альных средств философской рефлексии, прежде всего с помощью средств критицизма. Здесь мы имеем дело со стремлением связать философские размышления относительно результатов, полученных физиологией органов чувств, с философией Канта.

Вторая форма, по мнению автора, имеет своим истоком философию А.Шопенгауэра¹. В своих первых произведениях Шопенгауэр не порывает, по его убеждению, с кантианской философией. Ощущения становятся восприятиями только благодаря тому, что рассудок наделяет чувственные ощущения объективным значением, восприятие всегда предполагает рассудочный момент. Вместе с тем налицо и отличия от кантианских воззрений, суть которых заключается в том, что для Шопенгауэра рассудок представляет собой не «способность мышления», а телесную функцию, интерпретирующую стимулы в соответствии с правилом, единственным основанием которого является «жизнь». Ощущения приобретают объективность не потому, что мыслятся в соответствии с логическими правилами суждения, а потому, что испытываются в соответствии с непосредственным и спонтанным действием категорий. И если, по Канту, рассудок отличает человека от животного, то, по Шопенгауэру, напротив, функции рассудка есть специфический признак всякой животной формы. Связь между чувственностью и понятием в едином опыте, каким ее утверждает кантовская философия, должна быть разорвана, с тем чтобы не наделять опыт тем логическим и понятийным значением, которым опыт сам по себе не обладает. Совпадению объективности и познания у Канта Шопенгауэр противопоставляет указание на то, что «я» обладает доступом к бытию и тогда, когда наука еще не появилась, поскольку всякое восприятие уже имеет перед собой мир вещей. По Шопенгауэру, нет трансцендентальной логики, а это означает переформулировку кантианского понимания связи между понятиями и опытом. Для Канта проблема заключается в том, чтобы соединить ощущения и чистые рассудочные понятия. У Шопенгауэра с самых ранних произведений чувственность и понятие выводятся друг из друга, но вместе с тем четко отделяются друг от друга.

Соблюдение такого различия означает, что понятия не являются чистыми формами, предшествующими опыту, их содержание полностью берется из чувственного познания. А если понятия проистекают из опы-

¹ Здесь сохраняется порядок рассмотрения в оригинале, которое начинается со второй формы.

та, то они не могут выполнять ту трансцендентальную функцию, которой наделял их Кант. Понятия суть представления о представлениях, это формы, которые в состоянии описывать наши ощущения, поскольку частично выражают их содержание.

Для понимания того, почему Шопенгауэр дистанцируется от кантовской трансцендентальной логики, недостаточно указать на осознание им несводимости опыта к «предикативному горизонту». Для ответа необходимо вспомнить также о том, какую роль в его философии играет понятие телесности. Воспринимать — значит выйти за пределы ощущений и понимать их как представления о предмете, внешнем по отношению ко мне. Задача восприятия состоит, таким образом, в соединении субъекта с объектом. Для того чтобы это стало возможным, необходимо понимать ощущения не как события, происходящие в душе, а как изменения тела, как события, которые тело претерпевает, чувствует непосредственным образом. Тело есть субъективность. Прежде чем быть воспринято как вещь среди других вещей, тело переживается, испытывается как момент нашего чувственного опыта.

Чувственное измерение нашего опыта мы вправе считать событием, происходящим в мире, поскольку тело изменяется объектами, с которыми соотносится. У Шопенгауэра реальное — это то, что воздействует на субъекта, модифицируя его, реальность не моделируется логической формой, как это имеет место у Канта.

Воззрения Шопенгауэра означали подлинную философскую легитимизацию физиологического измерения субъективности. Вместе с тем субъект не совпадает с телом и не может постигаться исключительно средствами физиологического исследования.

Стремление увязать трансцендентальное измерение опыта с конкретными телесными функциями приобретает четкость в контексте метафизики природы и жизни. Тело и воля изначально связаны друг с другом. Движение моей воли осознается мною только в непосредственности и спонтанности моего телесного движения. На основе тождества действия и воления Шопенгауэр делает вывод метафизического характера: не только мое тело, но и вообще весь мир явлений следует рассматривать как проявление воли, скрытой силы и сокровенной субстанции. Разумеется, опыт человеческой телесности не может являться, как отмечает П. Спиниччи, основанием для такого метафизического построения, какое мы встречаем у Шопенгауэра. В то же время в рамках этого построения наше бытие предстает как часть мира, который есть не только явление

для субъекта, но и космос, оживленный определенным «проектом». А природа этого проекта нам понятна потому, что мы есть тело и обладаем телом, укорененным в этом проекте.

В свете такой метафизики получают окончательную определенность ощущения и познание. Познание есть инструмент воли, а познавательное объяснение мира есть лишь требование жизни, стремящейся к самосохранению.

Метафизика Шопенгауэра подготавливала почву для соединения гносеологии и натурализма, которое было столь характерно для философии второй половины XIX столетия.

Иоганн Мюллер (1801–1858) в своем произведении «Сравнительная физиология зрения у человека и у животных» выражает твердое убеждение в том, что не имеет смысла стремиться к описательной психологии как чистой науке, поскольку всякий опыт опирается на определенный физиологический субстрат. Психология восприятия должна опираться на предпосылку о том, что ощущения являются результатом встречи тела и внешнего мира, а не представляют собой непосредственную и первичную данность. В философском плане следует говорить о том, что опыт не является лишь слепком объективной реальности, поскольку субъект может постигать только то, что уже подчинилось законам его природы. Реальность — это совокупность причин нашего существования, а не некий проблематичный горизонт, соотнесенный с природой нашего чувственного восприятия.

В соответствии с позицией Германа фон Гельмгольца (1821–1894) ощущение носит непосредственный характер и не соотносится с субъективной деятельностью, а восприятие есть уже выражение познавательной деятельности и предполагает наличие субъекта. Опыт представляет собой прямое выражение действия правил «я» (физиологического), выражение той совокупности форм, которым должно подчиниться всякое данное, с тем чтобы стать осознанным нами. По Гельмгольцу, опыт есть прежде всего реальное событие, которое следует воспринимать в свете отношения, связывающего его с его причиной. Опыт — это не место, в котором проявляется реальность, опыт есть язык, которым говорится о реальности.

Эта позиция, сформулированная довольно рано (в основном в работе «О зрении человека»), претерпевает в дальнейшем определенные изменения, главным образом за счет более углубленной разработки понятия причины. В принципе остается неизменной та функция, которой на-

деляется понятие причины: причина лежит в основе вывода, ведущего от чувственных знаков к тому, что эти знаки обозначают. Для того чтобы сфера объективного не была совокупностью неизвестного, о котором можно лишь сказать, что оно представляет собой источник ощущений, — для этого необходимо, чтобы чувственные знаки образовывали часть синтетического отношения. Ощущения в изоляции, сами по себе не могут быть изображением. Априорное понятие причины дает нам уверенность в объективном значении тех выводов, которые мы делаем на основании ощущений.

Рассмотренные позиции свидетельствуют о том, что философская рефлексия относительно новых результатов, полученных физиологией органов чувств, осуществляется так или иначе в соотношении с философией Канта. И эти позиции сами по себе, и их связь с философией Канта указывают на новую ситуацию философии, которая уже не приступает напрямую к познанию бытия. Философия во все большей мере обращается к осмыслению тех многообразных убеждений и верований, которые служат предпосылками научных исследований, а также образуют «непосредственный горизонт» повседневной жизни.

Не случайно сходный процесс наблюдается и в рамках англосаксонской эмпиристской традиции. У истоков этого процесса стоит философия здравого смысла Томаса Рида (1710—1796). Рид подвергает резкой критике понятие «идея», поскольку в этом понятии смешивают различные вещи, которые следует воспринимать раздельно. Для Юма идеи восприятия представляют собой впечатления, а это понятие указывает на физиологическое измерение, которое следует отличать от ощущения, из него следующего. Впечатление как воздействие на сетчатку является неотъемлемым условием зрения, но его нельзя путать с ощущением, которое из него следует вследствие законов телесной организации. Из подобной тенденции увязывать воедино восприятие и его физиологическое условие вытекает, по мнению Рида, заблуждение, сопровождающее философскую рефлексии от Декарта до Юма, от которого следует избавиться. Восприятие имеет дело не с ментальными образами вещей, а с самими вещами, с реальными предметами мира. Конечно, восприятие представляет собой субъективную операцию и предполагает сопровождающий эту операцию чувственный опыт. Однако то, что мы чувственно замечаем, — это не объект восприятия, а лишь сознание того, что мы воспринимаем этот объект. Ощущение и восприятие — различные про-

цессы, несмотря на то что понятие идеи увязывает их воедино, следуя грамматике обыденного языка.

Тезис Рида заключается в том, что восприятие — это не только событие, связывающее нас с объектом как с причиной этого события, но и психический акт, постижение какой-то трансцендентной реальности. Эмпиристскому языку, использующему понятие идеи, следует противопоставить более четкий теоретический вокабуляр. Всякое восприятие отсылает нас, с одной стороны, к впечатлению, из которого оно вытекает, а с другой — к психическому акту субъекта, соотносящемуся с трансцендентным по отношению к нему предметом. И все же теоретический язык, которым формулируется перцептуальное отношение, опосредуется метафорой. Как полагает Рид, ощущения подобны звуку слов, который есть знак чего-то, что полностью отличается от них. Между ощущением и воспринимаемым объектом существует отношение, аналогичное отношению, которое связывает лингвистические знаки с тем, что они обозначают. Правда, язык создается человеком, а ощущения представляют собой «естественные знаки» того, что обозначают. Восприятие есть поэтому определенный язык, а ощущения суть знаки, указывающие нам на свою реальную причину, а именно на трансцендентные объекты.

Позиция Джона Стюарта Милля (1806—1873) заключается в следующем. Имена обозначают предметы, а предметы наличествуют для нас только посредством коннотаций имен, которые связываются в синтетическом единстве предикации. В предикативной форме находит отражение форма познания: от логики и от различия между денотацией и коннотацией можно перейти на почву опыта. Здесь мы можем видеть, что и восприятие обращено к предметам, но говорит о них только через ощущения, образующие единственную плоскость, в которой движется наше познание. Соответственно, логика наделяет философию сознания задачей показать, каким образом мы соотносимся с предметами, причем сделать это на основе философского эмпиризма.

В философии романтизма оформляется гипотеза, в соответствии с которой «форму опыта задает в первую очередь язык в его исторической определенности» (с.83). У истоков такого подхода стояли И.Гердер и И.Гаман. Гердер утверждал, что национальный язык играет определяющую роль в культурной и интеллектуальной жизни народа. В метакритике «Критики чистого разума», предложенной Гердером, намечается проект исторической критики разума, опирающейся на изучение множественности языков.

Философские интуиции Гердера и Гамана находят свое полное выражение у В. фон Гумбольдта. По Гумбольдту, чувственный опыт не обладает автономным значением, и вообще приобрести его можно только благодаря рассудочным функциям субъекта. Этот кантианский по существу тезис принимает у Гумбольдта новую форму. Понимание чувственного материала не осуществляется непосредственно мышлением в его абстрактной чистоте, оно осуществляется через язык. Язык как одновременно чувственная и рассудочная реальность проводит в материале ощущений первичные различия, он собирает и организует данные в соответствии с правилом, в котором находит выражение исторически определенный коллективный субъект. Таким образом, чувственный материал, о котором сообщает опыт, понимается и наделяется смыслом воспринимаящим субъектом в соответствии с тем историческим и культурным горизонтом, который разделяет этот субъект. Язык предстает как видение мира. По Гумбольдту, нет чистого восприятия: физиологическое измерение ощущения может приобрести форму опыта действительности, только если оно проникается языковым сознанием. Поэтому различия языков в лексике и грамматических формах увязаны с различиями в тех способах, какими мы воспринимаем и испытываем мир.

Гейман Штейнталь предпринял наиболее масштабную попытку перевести философию Гумбольдта на язык современной психологии. Как подчеркивал Штейнталь, только Гумбольдт понял, что язык представляет собой форму мышления, а не просто средство коммуникации. Не бывает мышления, предшествующего языку, и в силу этого вопрос о происхождении языка относится к числу важнейших философских вопросов.

Представив философию языка гумбольдтовского толка, Штейнталь обращается к психологии. Штейнталь уделяет значительное внимание понятию языкового рефлекса. Языковые рефлексы представляют собой психофизические механизмы, связывающие впечатления, которые получает субъект, с произвольными голосовыми реакциями. Языковые рефлексы запускают процесс усвоения и понимания материала чувственности. На впечатления, которые давят на субъекта и принуждают его к труднопереносимой пассивности, следует экспрессивная реакция субъекта. Эта реакция, освобождающая субъекта от давления чувственного материала, находит выражение в языковом рефлексе. Чувственные впечатления приобретают смысл через экспрессивную практику языка. Первичные формы языка, в которых осуществляется указанный про-

цесс, должны быть прояснены и углублены посредством исторического развития.

Воззрения Штейнтала воплощают стремление дать психологическое выражение тезису о том, что всякий язык очерчивает определенное видение мира. Язык — условие возможности опыта, аморфный материал чувственности обретает в языке, в его исторических формах тот схематизм, который наделяет смыслом этот материал.

В конце XIX в. предпринимаются многообразные попытки постичь реальность переживания в его «непосредственном феноменологическом измерении». Опыт самодостаточен, и философ, стремящийся понять его смысл, должен прибегнуть к описательной установке. Следует стремиться к постижению опыта во всей его полноте и осмысленности, а постижение опыта в полноте его смысла предполагает отказ от философской традиции, связанной с эмпиризмом и критицизмом, отказ от теоретического языка и переход к описанию опыта.

Такой позиции придерживаются Франц Brentano, Анри Бергсон, Уильям Джеймс и Эдмунд Гуссерль. При всех очевидных различиях их философских воззрений необходимо указать на определенную общность позиций в рассматриваемом вопросе. Эта общность заключается в «отказе от такого понимания опыта, которое опирается на тезис о том, что чувственный опыт дает нам только образы вещей, более или менее живые изображения с более или менее отчетливым содержанием» (с.93). Указанная общая позиция может быть представлена как полемика против нескольких теоретических положений.

1. Сведение перцепции к понятию образа означает, что всякий опыт замыкается в стенах «я» и поэтому неправомерно будто бы проводить какое-либо различие между внеопытным объектом опыта и опытом этого объекта. Дан только образ в сознании, а сознание образуется только идеями, которые сознание время от времени получает, а также ассоциативными связями между этими идеями.

2. Считать, что опыт соответствует принципу «быть — значит быть воспринимаемым», означает не только сведение объектов к образам этих объектов, но означает также, что идеи мыслятся по модели вещей, которые они отображают. Сведение опыта к образам ведет соответственно к овеществлению сознания. Это находит выражение и в убеждении, что опыты — атомы, которые могут соединяться, не меняя при этом своей природы.

3. Если восприятие, воображение и воспоминание образуются исключительно образами, то их значение и смысл сводятся к тому содержанию, которое они представляют.

Указанные мыслители считают, что переживания не есть вещи, что «я» не должно растворяться в потоке сознания, определяемого к тому же контекстом своего существования.

После реконструкции обрисованной общей позиции автор переходит к рассмотрению воззрений тех мыслителей, у которых эта позиция представлена наиболее полно и ярко. Разумеется, речь идет только о тех моментах, в которых отражена тематика книги.

По Brentano, опыт не состоит из множества чувственных впечатлений, которые следует интерпретировать как объекты, а обращен к внешней реальности. Восприятие обращено к физическим объектам, а не к психическим феноменам. Вместе с тем стоит задаться вопросом о том, как понимается природа физических объектов в теории восприятия Brentano. По Brentano, то, что мы воспринимаем, — это не предметы окружающего мира, а звуки, цветовые пятна, запахи, вкусы. Восприятие, таким образом, — это восприятие, обусловленное «языком чувств», а не восприятие вещей.

В такой увязке перцептуального опыта с объектами чувственности заключено многое. Прежде всего здесь проявляется недоверие Brentano к познавательной ценности восприятия. По Brentano, восприятие в действительности нас обманывает, поскольку не показывает нам реальность, какой она есть, а показывает только так, как она нам является. Цветовые пятна и оттенки, которые мы, как полагаем, видим, «существуют» только как имманентные объекты, как моменты, относящиеся к структуре акта восприятия. Те объекты, которые восприятие ошибочно помещает в сферу физических явлений, обладают правами гражданства только как язык чувств в сфере психических явлений.

В таком ограничении восприятия предполагаемыми непосредственными объектами заключена, кроме того, тенденция к преодолению описания. Феноменология восприятия оказывается подчиненной физиологической инстанции. Ведь только исходя из убеждения в том, что перцептуальный опыт представляет собой точечные реакции на точечные стимулы, можно отстаивать тезис о том, что воспринимаемое — это не вещи, а цветовые пятна, центры тактильного сопротивления, звуки и запахи.

В общем вместо рефлексии относительно форм и способов, посредством которых для нас конституируется мир объектов нашего восприятия, Brentano предлагает рассматривать те различные системы, в которые организуются универсумы чувственности. Рефлексия относительно первичного объекта чувственности принимает, таким образом, форму чистого учения о содержании ощущений.

В философии XX в. проблематика ощущения и восприятия уже не занимает центральное место. Это связано в первую очередь с тем теоретическим значением, которым наделяется язык, а также с убеждением, что проблемы философии опыта могут получить разрешение только посредством обращения к проблемам языка. Можно обсуждать значение высказываний и суждений, связанных с опытом, но невозможно обсуждать непосредственно сами переживания. Неправомерна уверенность описательной психологии в том, что у нее есть непосредственный доступ к содержаниям «потока сознания». В общем критика психологизма должна была трансформироваться в отказ от всякого ментализма. Соответственно, нельзя говорить о форме перцептуального опыта, можно говорить только о «грамматике» языка, которым описывается этот опыт.

Именно в этом направлении движутся сторонники конструкционистского подхода к опыту. Задача философского исследования восприятия заключается не в указании на психологический генезис внешнего мира и тех верований, что направляют нашу повседневную жизнь, она заключается в стремлении определить совокупность тех правил, которые позволили бы нам простым и исчерпывающим образом свести язык материальных вещей к языку чувственных данных и к логическим конструкциям, опирающимся на них. Эту позицию Р.Карнап расширил за счет тезиса о том, что правила, согласно которым «выведенные сущности» (вещи) выводятся из элементарных данных, представляют собой конвенциональные логические конструкции. А принятие этих конструкций совпадает с выбором того или иного конструктивного языка. Такой тезис развивает потом весь конструкционизм от А.Айера до Н.Гудмена.

После Второй мировой войны общее признание получает положение о том, что перцептуальный образ мира зависит от языкового горизонта, в котором описывается мир и к которому принадлежит воспринимающий. Особенно влиятельной в распространении такого воззрения оказалась работа Л.Витгенштейна «Философские исследования». Вместе с тем взгляды Витгенштейна, сами по себе подвижные и «открытые»,

в трудах его последователей приобрели жесткий характер. Тезис о языковости перцептуального опыта стал неоспоримой догмой.

В то же время рассуждения о перцепции очень часто оказывались связанными с философским конвенционализмом и релятивизмом. Нет одного воспринимаемого мира, а есть множество миров, которые конституируются восприятием в зависимости от той культуры и того языка, в которых происходит такое перцептуальное конституирование. А если восприятие происходит только в рамках тех или иных языковых игр, задающих это восприятие, то получается, что понятия нельзя обосновывать, исходя из опыта.

Начиная с 1970-х годов ситуация меняется. Теория языковых универсалий, с одной стороны, и когнитивизм Н.Хомского – с другой, сделали культурный климат более благоприятным для тех теорий, которые не находили признания в условиях преобладания конвенционализма. В особенной мере работы Н.Хомского способствовали легитимизации исследований ментальных операций. Наблюдается возврат психологии к менталистской ориентации, а также к разработке такой концепции перцептуального опыта, которая не исходит из идеи главенствующего положения языка и стремится показать роль культуры и потребностей субъекта в восприятии. Ментализм, изгнанный в свое время из философии вследствие лингвистического поворота, вновь стал играть значимую роль в философском осмыслении перцепции.

Этот поворот происходит не в рамках философии, а в сфере лингвистических, нейрологических и психологических исследований. Взаимодействие философии и психологии вновь привело в последние десятилетия к оживлению давних дебатов между реалистскими и репрезенталистскими теориями восприятия.

Вместе с тем сколь бы интенсивным ни было взаимодействие философии с науками, необходимо отличать философский подход, «философский горизонт» рассмотрения проблем восприятия от психологических и нейрофизиологических исследований восприятия. Задачей философии является прояснение философской грамматики понятий, связанных с опытом.

По Айеру, есть, с одной стороны, факты, т.е. то, о чем говорит опыт, а с другой стороны, есть формы, принадлежащие полностью языковому измерению, конвенциям, которые определяют образцы постижения и описания феноменов. А поскольку выбор языка зависит от целей, которые мы преследуем, то правомерно отказаться от притязаний одно-

значно определить природу предметов восприятия. Так, язык философии может оказаться совершенно бесполезным в повседневной жизни.

Рассмотрение позиции Айера показывает, что конвенционалистское возведение формы опыта к форме языка, описывающего его, превращается в утверждение, которое выводит за пределы горизонта языка. Айер предполагает, что если у нас, как он считает, есть возможность выбора между формами языка, то это потому, что перцептуальный опыт дает только факты, лишённые формы. Другими словами, опыт тяготеет к тому, чтобы быть бесформенным. По Айеру, форма опыта зависит от языка, который его описывает. Соответственно, природа чувственных данных (*sense data*) может быть выявлена не посредством рассмотрения внутреннего восприятия, а только через фиксацию того выбора языка, который осуществил воспринимающий. Лингвистические конвенции наделяют смыслом сам термин «чувственные данные» и регламентируют его использование.

Книга завершается рассмотрением некоторых «психологических теорий восприятия». Джеймс Гибсон проводит различие между видимым миром и визуальным полем. Видимый мир — это то, что мы воспринимаем, это мир, не имеющий определенных границ, но обладающий стабильностью. Это мир, который воспринимает каждый из нас, по крайней мере пока мы остаемся на позициях естественной установки и нас не посещают те сомнения относительно этого мира, которые высказывают философы и психологи. Иначе обстоит дело с визуальным полем. Для его осознания и постижения требуется переход к «неестественной установке», внимание должно переключиться с объектов на «феноменальное измерение» восприятия. По мнению автора, здесь мы имеем дело с хорошо известным различием: видимый мир — это то, что мы воспринимаем, а визуальное поле располагается где-то вблизи того, что выражается понятием ощущения.

Для Гибсона восприятие не является продуктом конструирования или ментальной обработки данных. Восприятие — это результат, получаемый посредством исследовательской практики, которая осуществляется в окружающей среде с целью получить информацию об этой среде. Вклад субъекта в восприятие заключается исключительно в способности получать и использовать информацию о среде.

Когнитивисты в противоположность этому подчеркивают значение ментальной обработки данных и возводят содержание к субъекту как совокупности наличных предполагаемых функций.

Между Гибсоном и когнитивистами развернулась дискуссия, получившая широкий резонанс, в том числе и в философии.

Ю.А.Кимелев

ФРАНКО БЬЯНКО
ВВЕДЕНИЕ В ГЕРМЕНЕВТИКУ

FRANCO BIANCO
Introduzione all'ermenentica –
Roma: Editori Laterza, 1999. – VIII, 262 p.

Автор указывает, что данная книга не предназначена быть еще одной новой историей герменевтики, соответственно не притязает на то, чтобы быть исчерпывающей реконструкцией исторического пути герменевтики. Задача книги – служить введением в герменевтику посредством рассмотрения ее «основных теоретических вопросов». Книга призвана показать те трудности и даже апории, с которыми сталкивалась герменевтическая рефлексия в истории европейской культуры.

«Герменевтика» – это перевод существительного в греческом языке, которое обозначает не только «интерпретацию» (в нашем понимании), но и заявление, провозглашение, объяснение, перевод, выражение мысли, оборот речи. Вследствие перевода на латинский – *interpretatio* – герменевтика стала синонимом интерпретации.

Герменевтика зарождается в Древней Греции, в рамках «досократической культуры». Она оформляется как следствие процесса обучения, осуществлявшегося софистами и в риторских школах. Овладение искусством красноречия, искусством убеждать слушателей, в том числе посредством использования высказываний классиков мысли и поэзии, порождало «специфическую рефлексия», связанную с потребностью понимания.

Высказывания Платона относительно толкования немногочисленны. Толкование рассматривается Платоном в связи с более общей задачей навести мосты между человеческой и божественной сферами,

соответственно между чувственным и умопостигаемым. Вместе с тем Платон упоминает и формы герменевтической деятельности, связанные непосредственно с человеческой рациональностью, герменевтика увязывается с логосом, в частности предстает как объяснение посредством рассуждения.

Герменевтика у Аристотеля также имеет в некоторых случаях («О софистических опровержениях») значение «объяснение», однако преобладает использование герменевтики в значении «выражение». В «Об истолковании» не встречаются ни термин, ни его производные. Автор поэтому присоединяется к тем, кто считает это произведение своего рода «логической грамматикой», а не герменевтическим трактатом.

В эллинистическую эпоху развитие герменевтической рефлексии связано главным образом с филологическими исследованиями. Александрийская филология впервые тематизирует наиболее общую посылку герменевтической проблемы. Александрийская школа понимает буквальный смысл как грамматический смысл толкуемого текста, исследование этого смысла должно осуществляться на основе анализа всего корпуса произведений изучаемого автора, использования им языка, изучения параллельных мест, а также обстоятельств, с которыми он соотносится. Только таким образом можно понять то, что не является непосредственно понятным. Александрийские ученые также первыми поняли, что интерпретация по необходимости есть форма реактуализации идей, содержащихся в интерпретируемых текстах.

Пергамская школа обращается к аллегорическому истолкованию, т.е. истолкованию, которое дистанцируется от буквального смысла повествования. Речь идет о скрытых смыслах, недоступных исключительно средствам филологии. Аллегорической интерпретации суждено было сыграть в высшей степени важную роль в последующих герменевтических спорах.

Римская цивилизация кладет начало юридической герменевтике. Нельзя утверждать, что в основе правовой практики Рима лежит отчетливое и разработанное герменевтическое учение. Вместе с тем в римской юриспруденции уже четко обозначились те основные проблемы, которые будут стоять и перед юридической герменевтикой нововременной и современной эпох.

Особое значение приобретает аллегорическая интерпретация в иудаизме, увязавшим свою веру и цивилизацию с определенным, а именно библейским текстом, точнее с целым рядом текстов, относящихся к

различным эпохам. Правильность и подлинность учения оказались в зависимости от интерпретации. Соответственно герменевтическая проблема приобретает значение, которым она не обладала даже в рамках греческой цивилизации. В самых ранних своих формах раввинистская интерпретация связана главным образом с буквальной интерпретацией. Позднее под воздействием эллинистической культуры на передний план выходит аллегорическая, или символическая, интерпретация. Особая роль в этом принадлежит Филону Александрийскому, стремившемуся избавиться, опираясь на греческую философию, Ветхий Завет от всякого антропоморфизма.

С появлением христианства герменевтическая проблема резко усложняется. Значительное влияние на новую религию, как и на всю позднеантичную мысль, оказало творчество Филона Александрийского, прежде всего на процесс оформления канонического учения.

Влияние Филона ощутимо в произведениях Оригена, систематично разрабатывавшего тему толкования вообще и аллегорического толкования в частности. Не случайно современные ученые полагают, что Ориген превратил библейскую герменевтику в подлинную науку, оказавшую решающее воздействие на последующую патристическую экзегетику. В целом герменевтическое учение Оригена демонстрирует дуалистический характер скорее платонического, чем христианского происхождения. Чувственному и интеллигибельному уровням реальности соответствует двойственность интерпретации: буквальная и духовная, способная показать наиболее глубокий смысл Св. Писания.

В первые века христианской эры наблюдается нечто аналогичное спору между Александрийской школой III в. до н.э. и Пергамской школой. Развертывается полемика относительно роли и значения буквальной и аллегорической интерпретаций. Представители Антиохийской школы отстаивают права буквальной интерпретации в споре с александрийцами — сторонниками преимущественно аллегорической интерпретации. Работу Пергамской школы второй половины IV и первой половины V в. «можно считать последним великим экзегетическим и доктринальным усилием отцов Церкви на Востоке» (с.28).

И на Западе быстро утверждаются те же два интерпретационных подхода, что и на Востоке, — буквальный и аллегорический. К числу приверженцев первого можно отнести Мариа Витторина и Пелагия, а к числу сторонников аллегоризма — Илария, Амвросия и Руфина. Значимых результатов экзегетическая деятельность и герменевтическая реф-

лексия на Западе достигают у Тикония, а позже у Иеронима и Августина. Тиконию принадлежит первый на Западе учебник по библейской герменевтике «Книга правил». Иероним посвятил немало усилий осмыслению характера и проблематики переводческой деятельности. Августин считает, что возможно различное прочтение Св. Писания. Во многих местах оно обращено к тем, кто не понимает иного языка, кроме плотского. Однако в общем и целом оно стремится наставить в духовных истинах и поэтому надлежит предпочитать символично-аллегорическое толкование.

Учение о множественности смыслов Св. Писания в схоластике признается окончательно. Это учение получает наиболее систематическую разработку у Бонавентуры и Фомы Аквинского. Результатом их усилий стала официальная экзегетическая доктрина католицизма. Эта доктрина опирается на различие четырех смыслов – буквального и трояко различного духовного: аллегорического, морального и анагогического.

Новые подходы и новые проблемы для герменевтической рефлексии порождает эпоха гуманизма. Гуманистические штудии вытесняют теологические споры, а это означает повышенный интерес к литературным, философским и научным произведениям прошлого. Распространяется убеждение, что только в античности новый человек способен обрести образцы для решения своих проблем. В то же время гуманистические штудии призваны служить решению жизненных проблем нового человека в различных сферах его деятельности. Гуманисты осознавали историческое расстояние, отделявшее их от античности, дистанцию между своей и классической культурой. При этом они понимали невозможность преодоления этого временного разрыва. Именно такое критическое сознание отличает гуманистов от средневековых схоластов. Таким образом, можно говорить о двойственной направленности филолого-критической работы гуманистов. С одной стороны, они стремились восстановить документы и свидетельства той цивилизации, наследниками которой они себя считали. С другой стороны, эта работа была призвана служить инструментом решения актуальных жизненных задач, своеобразии которых они отчетливо осознавали.

Новый импульс герменевтической рефлексии придали ожесточенные споры между католиками и протестантами, поскольку проблема интерпретации Св. Писания была одним из ключевых моментов этих споров. Сам принцип реформационного движения означал подрыв той традиции интерпретационной деятельности, который существовал в като-

лицизме в течение веков. Лютеранское положение «только Писание» ставило под сомнение взаимную и необходимую связь между Св. Писанием и Преданием, на основе которой Церковь как хранительница Предания притязала на то, чтобы быть единственным законным толкователем Св. Писания. Реформация наделяла индивида, а не церковные власти правом и задачей интерпретировать библейский текст. А устранение неясностей и непоследовательностей в этом тексте предполагало научное изучение Св. Писания. Необходимость противостоять герменевтическим принципам Реформации побуждала католических мыслителей к более глубокому осмыслению природы и характера процесса толкования.

Римско-католическая церковь обосновывала необходимость опоры на Предание ссылкой на наличие непонятных мест в Св. Писании. Протестанты же обосновывали непонятности в библейском тексте ссылками на недостаток адекватных лингвистических знаний и отсутствие правильного метода толкования у индивидуальных интерпретаторов.

В XVII в. разрабатывается новый подход к проблемам герменевтики. В этом подходе находят отражение принципы, явленные в гуманистическом движении, в том числе принципы опоры на лингвистические знания и на рациональные критерии. Указанный новый подход открывает эпоху «рационалистической герменевтики». «Теолого-политический трактат» Баруха Спинозы предвосхищает многие мотивы герменевтической рефлексии XVIII в. В период между этим произведением и произведением Иммануила Канта «Религия в границах одного только разума» осуществляется теоретическая работа, в процессе которой определились многие отличительные характеристики герменевтики эпохи модерна, создавшие условия для того, чтобы она стала автономной и универсальной научной дисциплиной.

Вместе с тем герменевтика XVIII в., как и в предыдущие эпохи, не стала универсальным «искусством интерпретации», независимым от тех конкретных сфер, в которых применяется. Разумеется, были и определенные исключения в том плане, что отдельные мыслители предпринимали усилия по разработке такого универсального искусства интерпретации. К их числу следует отнести прежде всего Иоганна Конрада Данхауэра (1603–1666), Иоганна Мартина Хладения (1710–1759), Георга Фридриха Мейера (1718–1777).

Решить задачу превращения герменевтики в универсальную по своей применимости научную дисциплину выпало на долю Даниэля Эрн-

ста Шлейермахера (1768—1834). Концепция Шлейермахера означала подлинный поворот в герменевтической рефлексии.

Эта концепция ориентирована на разработку идеала интерпретации, реализуемого в различных формах генетического метода. Один из важнейших принципов шлейермахеровской герменевтики заключается в том, что мысль, идею или систему, которые надлежит понять, не следует воспринимать как нечто автономное, их следует соотносить с тем или иным субъектом в его единстве. Другим важнейшим принципом шлейермахеровской герменевтики можно считать принцип индивидуальности, индивидуальности творца.

Применение указанного метода позволило Шлейермахеру разработать завершенное герменевтическое учение. В основе новой дисциплины лежали два момента: во-первых, учет контекста, призванного установить равновесие между исторической интерпретацией и грамматической интерпретацией; во-вторых, стремление наделить герменевтику научной формой, что предполагало строгий подход к объекту интерпретации. Первоочередной задачей для Шлейермахера было осуществить научное обоснование интерпретации как такой реконструкции того или иного произведения, которая представляла бы это произведение в качестве момента жизни его автора.

Шлейермахер выделяет два типа интерпретации: грамматическую и психологическую. Грамматическая интерпретация ориентирована на тотальность языка, используемого автором, соответственно на тотальность его мышления, получившего языковое выражение. Психологическая интерпретация ориентирована на говорящего или пишущего субъекта, на его потребность выразить и сообщить свои мысли, чувства и желания. Два типа интерпретации фактически нераздельны, различить их можно только посредством аналитико-трансцендентального подхода.

Иоганн Густав Дройзен (1808—1884), опираясь на концепцию Шлейермахера, выдвигает в центр внимания историческую герменевтику. На этой основе он создает теорию понимания, оказывающую влияние на разработку герменевтической проблематики вплоть до наших дней. Заметную, не всегда позитивную роль играло проводимое Дройзеном различие между историческими науками и естественными науками.

Историк должен опираться в своем исследовании на интерпретацию. Понимание призвано стать предпочтительным средством постижения истории, предпочтительным познавательным средством наук о духе.

В творчестве Дройзена поэтому значительное внимание уделяется методологическому осмыслению интерпретации.

Дройзен различает прагматическую интерпретацию, интерпретацию условий, психологическую интерпретацию и интерпретацию идей. Прагматическая интерпретация призвана, опираясь на имеющиеся данные, восстановить исторический факт в его целостности. Важную роль при этом играют гипотезы. Вторая форма интерпретации стремится определить условия, прежде всего пространственные и временные, исторических событий. Опираясь на психологическую интерпретацию, историк выявляет характер исторических деятелей. При этом он должен включить в сферу своего рассмотрения этические сообщества как те исторические силы, которые оказывают влияние на действия людей. Интерпретация идей устанавливает идеальное содержание человеческих деяний. В этих деяниях всегда присутствуют идеи. Присутствие идей позволяет говорить о прогрессе в истории, поскольку через них осуществляется развитие этических сообществ.

В XIX в. оформление целого ряда герменевтических учений происходит на фоне бурного развития наук о духе, или, говоря современным языком, социальных и гуманитарных наук. Герменевтическая концепция Вильгельма Дильтея (1833—1911) была призвана решить проблемы, поставленные Шлейермахером и его современниками, а также представить герменевтику в качестве «органа» наук о духе.

Развивая идеи Шлейермахера, Дильтей представляет понимание и интерпретацию как автономный способ познания. Герменевтика соответственно должна стать философским основанием наук о духе. Такое устремление приобретает у Дильтея форму «критики исторического разума». Дильтей неустанно исследует различные способы познания исторического мира, осуществляемого науками о духе. С одной стороны, осуществляется критика разума, тем или иным образом познающего и знающего историю. С другой стороны, в концепции Дильтея подчеркивается исторический характер самого разума, его становления, его оформления, что означает невозможность представлять разум в качестве какой-то вневременной инстанции, как это происходит у Канта. В силу этих обстоятельств исторический разум становится у Дильтея герменевтическим разумом, и герменевтика предстает как главный инструмент, как органон наук о духе.

Отправным моментом для Дильтея послужило противопоставление возможности объяснять природу и возможности понимать изнутри

жизнь духа. При познании природы мы пользуемся гипотезами, позволяющими нам увязывать явления природы. При познании духовной жизни, реализующейся в «переживании», мы имеем возможность непосредственно испытывать познаваемый объект. Психология становится той наукой, которая способна служить основанием для других наук о духе. Речь идет, однако, о психологии, описывающей жизнь духа, а не о «научной» психологии, ориентированной на объяснение своего объекта. Понимание означает использование наших собственных переживаний в качестве средства воспроизведения переживаний других людей. Такой подход характеризует первый период творчества Дильтея, нашедший завершение во «Введении в науки о духе» (1883).

Критика в адрес психологизма, чтение «Логических исследований» Э.Гуссерля, а также то обстоятельство, что историческое понимание имеет дело не только с индивидами, побуждают Дильтея к глубокому пересмотру собственной теории на рубеже столетий.

Переживание уже не играет столь значительную роль, основное внимание уделяется «объективациям духа». Герменевтика приобретает новую форму, она базируется на трех элементах: переживании, выражении, понимании. Понимание уже не обращается напрямую к психологической жизни автора, оно ориентируется на выражение, объективацию духа, находящую выражение в художественных, литературных, философских и других творениях. Понимание обращается прежде всего к значению выражения, воспринимаемому в относительной автономии от психологической жизни автора — относительной потому, что и значение должно быть возведено в конечном счете к переживанию. Переход к коллективным образованиям, носителям истории, происходит посредством понятия «жизнь». Это понятие указывает на общую человеческую природу, лежащую в основе различных сфер общности, систем культуры. Данное понятие способно поэтому быть условием возможности социального-исторического понимания.

В большинстве работ, посвященных герменевтике XX в., лишь иногда, причем бегло, упоминается вклад в нее Макса Вебера (1864—1920). Вклад Вебера в герменевтическую проблематику не носил систематического характера, но тем не менее был весьма значимым.

Герменевтическая тематика у Вебера связана не с языком, текстами или рассуждениями, значение которых надлежит понять. Интерес Вебера направлен на действие, и в этом прежде всего заключена новизна его подхода к этой тематике.

Вебер стремился показать ограниченность герменевтического метода, учитывающего только условия понимания. Эти условия являются необходимыми, но не являются достаточными для постижения смысла социального действия. Вебер предпринимает попытку установить определенный баланс между интерпретационными и наблюдательными познавательными процедурами. В связи с этим веберовская модель «понимающей социологии» способна служить средством коррекции односторонних подходов в герменевтике. В особенной мере это важно в нынешних условиях, когда герменевтика тяготеет к тому, чтобы игнорировать логико-аналитические компоненты герменевтического метода.

В герменевтике XX столетия особую роль сыграла философия Мартина Хайдеггера (1889–1976). Шлейермахер и Дильтей внесли решающий вклад в исследование понимания как познавательной деятельности. Хайдеггер рассматривает понимание как нечто «онтологическое». В «Бытии и времени» понимание предстает не как определенная деятельность в ряду других, а как фундаментальный способ бытия человека, как универсальная и постоянная структура существования человека. Понимание предшествует не только всякой конкретной интерпретационной деятельности, но и всем возможным формам взаимодействия с миром. Подход Хайдеггера означал подлинный поворот в рассмотрении герменевтической проблематики.

В «Бытии и времени» понимание означает прежде всего «понимание бытия». Только благодаря такому пониманию человеку (здесь-бытию) открывается пространство, в котором он встречается с вещами и делает их объектами своего понимания. Отдельные вещи мы в состоянии постичь только внутри какого-то мира, а этот мир в свою очередь способен служить горизонтом, предшествующим всякой возможной встрече с вещами только в силу способности здесь-бытия к пониманию и проектированию. Понимание осуществляется в проективном соотношении с бытием, в реализации на доонтологическом уровне «проекта».

Все это возможно потому, что человек соотносится с самим собой и может превзойти самое себя посредством проективной устремленности в будущее. А поскольку способность соотноситься с сущим является фундаментальной характеристикой бытия человека, понимание следует представлять как изначальное определение экзистенции, а не просто как форму познания. Не следует представлять понимание, реализуемое здесь-бытием, как абстрактное сознание самого себя. Понимание как проектирование есть сущностное определение существования человека.

В конце 1920-х годов Хайдеггер столкнулся с непреодолимыми трудностями, возникшими, когда он предпринял попытку систематического завершения своего замысла — показать, каким образом время может служить горизонтом понимания бытия. Встав перед необходимостью указать отношение между временностью здесь-бытия и временностью бытия, включающей каким-то способом космическую временность, Хайдеггер осознал, что этот путь нельзя пройти до конца. Экзистенциальная аналитика, сколь бы новаторской она ни была, не могла получить завершение. И Хайдеггер был вынужден совершить подлинный «поворот», который характеризует всю вторую половину его творчества.

У раннего Хайдеггера «проект» выполнял функцию открытия мира, изначального понимания мира. Аналитика здесь-бытия, экзистенциальная аналитика концептуально проясняла, почему это возможно и каким образом это происходит. Поздний Хайдеггер функцией открытия мира наделяет язык. При этом язык, который имеет в виду Хайдеггер, — это язык, который говорит через человека, в нем говорит бытие. При наделении языка функцией открытия мира, понимания мира становится ненужным концептуальное прояснение того, как это возможно.

Такой подход означает и отказ от традиционного понимания задач философии. Это отчетливо видно на примере отношения к герменевтике. Поздний Хайдеггер во все большей степени отдаляется от герменевтики. Она по существу исчезает с переднего плана, чтобы в конце концов вовсе исчезнуть из поля его интересов.

При рассмотрении герменевтической проблематики, разрабатывавшейся во второй половине XX в., обязательно, как считает автор, обращение к творчеству итальянского юриста Эмилио Бетти (1890—1968). Бетти разрабатывает общую теорию интерпретации, которая, зародившись в области юридической герменевтики, может найти применение практически во всех сферах духовной жизни человека. Эта теория стремится вновь утвердить в современной мысли идеи Шлейермахера и Дильтея. Вообще Бетти занимает место в той линии герменевтической рефлексии, которая исходит от Шлейермахера и Дильтея, идет через Вебера, а в наши дни утверждает права методической и критической герменевтики.

Бетти направляет свои усилия на защиту объективности, присущей правильной интерпретации, и ведет яростную полемику со сторонниками герменевтического субъективизма. В своих поисках «объективности» в интерпретации Бетти вдохновляется «моделью обоснования»,

успешно применяемой современной наукой. Он отстаивает возможность постичь смысл текста, исходя из самого текста, а не из субъективных возможностей интерпретатора. Весь смысл содержится в самом тексте, пусть и в латентном состоянии, его можно актуализировать посредством интерпретаторской деятельности.

Обращение к тексту означало для Бетти обращение в первую очередь к психике и разуму автора текста (*mens auctoris*), соотношение с которыми делает возможной оценку собственной интерпретации текста и интерпретации, осуществляемой другими людьми.

Бетти выделяет «узнающую» интерпретацию, «воспроизводящую» интерпретацию, «нормативную» интерпретацию, которые в совокупности образуют несущую структуру анализа. Выделение этих видов интерпретации образует лишь часть методологического дискурса у Бетти. Другую часть составляют «интерпретационные каноны». Эти каноны членятся на две симметричные и противоположные пары: с одной стороны, каноны автономии и тотальности смысла герменевтического объекта, а с другой — каноны «актуальности понимания» и «герменевтической конгенитальности».

То обстоятельство, что западная философия во второй половине XX столетия уделяла столь значительное внимание разработке герменевтической проблематики, связано прежде всего с воздействием творчества Ганса-Георга Гадамера (1900–2000), особенно его работы «Истина и метод». (Автор специально отмечает значительный резонанс философии Гадамера в Италии.)

Одним из теоретических достижений Гадамера можно считать фундаментальное рассмотрение характера и границ историзма. Критика исторического сознания опирается не только на феноменологию Э.Гуссерля и онтологию М.Хайдеггера, но и на результаты размежевания с герменевтикой романтизма, с принципами «исторической школы», а также с философией В.Дильтея.

Критику Гадамера в адрес историзма нельзя считать внешней критикой, она проистекает из углубленного рассмотрения тех самых проблем, к которым обращались представители этого философского движения. Критика в адрес историзма не означает отрицания историчности понимания. Более того, критика историзма у Гадамера призвана способствовать утверждению действительной историчности понимания. Историчность понимания есть важнейшая характеристика герменевтического опыта, по Гадамеру.

Критика историзма связана с критикой в адрес абсолютизации научного метода. Подобная абсолютизация сочетается в историзме с абсолютизацией исторического сознания. Такая критика призвана обосновать полную автономию особого подхода, причем не только автономию метода, как у Дильтея, к миру человека.

Герменевтический опыт в своей совокупности — это опыт истины, которая выходит за пределы сферы, подлежащей контролю посредством научного метода. Таков основной тезис философской герменевтики Гадамера. Этот тезис представляет собой логическое развитие воззрений Хайдеггера, представленных в «Бытии и времени». В особенной мере Гадамер сосредоточивает свое внимание на утверждении Хайдеггера об онтологическом, а не логическом характере герменевтического круга.

Несмотря на полемику с философской герменевтикой, герменевтическая проблематика не была основной для Франкфуртской школы. Вместе с тем критическое размежевание с герменевтикой, осуществленное представителями младшего поколения франкфуртцев в послевоенный период, внесло «вклад первостепенной важности» в обсуждение идей Хайдеггера и Гадамера, которое развернулось в континентальной философии.

Гадамер рассматривает язык как непреодолимый горизонт нашего опыта мира и всякого герменевтического сознания. Универсальность герменевтического сознания проистекает из универсальности, которой наделяется языковой опыт в силу его онтологизации. Такой подход влечет определенные следствия в плане понимания человеческого опыта и социально-исторической реальности.

Абсолютизации языка у Гадамера наследники Франкфуртской школы противопоставляют указание на неразрывную связь между языком, природой и социальными отношениями, на основе которой только и возможна интерпретация человеческого действия. Задача интерпретации предстает в новом свете как более сложная, как не решаемая исключительно средствами герменевтики. Действие нельзя свести только к языковому уровню. Соответственно, для интерпретации действия, для понимания его смысла требуются более разнообразные и сложные системы соотнесения. Необходимо избегать плохо скрытого лингвистического идеализма, в силу которого философская герменевтика редуцирует всю сложность социально-исторических процессов к измерению традиции.

Представленная младшими представителями Франкфуртской школы проблема пределов герменевтического опыта открыла дорогу по-

искама такого теоретического подхода, который позволит сохранить права и традиции, и критики, позволит использовать и герменевтическую интуицию, и интересубъективный контроль. Франкфуртская школа стремится, таким образом, интегрировать усилия герменевтики и критики идеологии. Ее представители фактически ищут пути согласования различных требований, которые тематизирует современная рефлексия относительно герменевтической практики.

Критика в отношении универсалистских притязаний герменевтики не ограничивалась указанием на социальные аспекты языка, осуществленной представителями Франкфуртской школы. Не меньше внимания заслуживает критика со стороны психоаналитиков, а также приверженцев генетической эпистемологии. В обоих случаях критика связана с выявлением ограничений, налагаемых на опыт обыденным языком. Кроме того, высказывается обоснованное сомнение в том, что обыденный язык есть нечто последнее и непреодолимое, а вместе с таким тезисом рушатся и притязания герменевтики на универсальность.

Если психическое расстройство понимается как утрата коммуникативной способности посредством языка, то опора на естественную коммуникативную способность, характерная для философской герменевтики, оказывается ненадежной. Требуется такая теория, которая способна помочь аналитику осуществить ресимволизацию, т.е. восстановление у пациента способности к нормальной языковой коммуникации. Такой подход основывается на различении между нормальной языковой коммуникацией и деформированной коммуникацией, связанной с неспособностью проводить различие между языком и реальностью. Наличие патологических языковых форм позволяет предположить существование какой-то начальной степени символической организации, представляющей собой доязыковое основание интересубъективности. А это противоречит тезису Гадамера о непреодолимости языка.

Поль Рикер (1913—) разработал теоретический проект, который стремится сочетать различные современные подходы к интерпретации и вместе с тем выйти за их пределы. Отправным моментом герменевтической мысли Рикера послужили размышления о символе. Понятие символа служит моделью для разработки понятия интерпретации как расшифровки скрытого смысла того, что является объяснением различных уровней значения, имплицитированного в буквальном смысле. Символ и интерпретация суть коррелятивные понятия.

Рикер предлагает читать символы двумя разными способами. С одной стороны, символы предстают как выражение страт, являющихся подосновой сознания. Здесь скапливается все вытесненное и подавленное, которое затем возвращается, находя выражение в языке сновидений и невротической симптоматике. С другой стороны, символы суть несущие формы смысла, которые следует постигать сами по себе, вне соотнесения с инстинктуальной основой, на которой они появились.

В таком различии и в стремлении сочетать указанные формы интерпретации символов можно видеть первый, «классический» пример преодоления «конфликта интерпретации». В первой форме мы имеем дело с «герменевтикой подозрения», а во второй — с «герменевтикой слушания». Сочетание обеих форм представляет собой всю гамму возможностей, заключенных в интерпретации.

Рикер стремится также преодолеть конфликт между герменевтикой и критикой идеологии. Речь, как и в первом случае, не идет о простом синтезе противоположных подходов, или тезисов. Герменевтика должна признать роль и значение критики, а критика идеологии в свою очередь должна каким-то образом сохранять связи с традицией, если не желает утратить ориентацию и по отношению к прошлому, и по отношению к настоящему.

Теория «герменевтической дуги» призвана преодолеть разрыв в рамках современной герменевтики, вызванный противопоставлением понимания и объяснения. Шаг, который Рикер делает в этом направлении, заключается в том, чтобы поместить оба понятия в сферу языка, введя объяснение в сферу герменевтического. Такой шаг реализуется через размышление о природе текста. Позднее подобные размышления будут продолжены в осмыслении природы повествования (в частности, в осмыслении функций времени в повествовании). Текст может стать объектом структурного объяснения, а структурное объяснение способно быть частью герменевтического горизонта.

Таким образом, усилия Рикера оказались направленными не только на преодоление «конфликта интерпретаций», но и на примирение философии и научной методологии.

В европейской мысли второй половины XX столетия особое и заметное место занимает начиная с 60-х годов так называемое «мышление различия», нашедшее в творчестве Жака Дерриды наиболее полное и богатое выражение.

Деррида, как и Хайдеггер, подвергает критике европейскую философскую традицию за ее неспособность мыслить различие. Как и у Хайдеггера, цель критики состоит не в отрицании, не в отказе от традиции, а в ее переработке, с тем чтобы сделать нераздельными негативный и позитивный моменты, разрушение и реконструкцию. Деррида предложил «деконструкцию», призванную показать разрывы, различия, которые, по его мнению, не были продемонстрированы философией. «Деконструкция» должна мыслить различия, учитывать дистанцию, которая отделяет всякую нашу интерпретацию от того, к чему она применяется. В итоге должен стать видимым разрыв, который постоянно происходит при интерпретациях и стремлении сконструировать традицию с их помощью.

Таким образом, деконструкция предстала как внутренняя критика современной герменевтики, поскольку традиция воспринимается не как континуум, делающий возможным понимание, а как то место, где становится очевидной несоизмеримость понимания и его объекта, соответственно становятся очевидными и связи, и разрывы между терминами интерпретативного отношения.

«Деконструкция» Дерриды оспаривает намерение достичь понимания, способного постичь ядро, суть вещей, о которых идет речь в тексте. Он также оспаривает гадамеровское намерение разработать подлинное понимание традиции и языка как того места, в котором традиция содержится и в котором она предстает как нечто единое, несмотря на являемое каждый раз многообразие. Мышление различия и было прежде всего направлено на то, чтобы привлекать внимание к разрывам внутри нее. Идее традиции как живой преемственности Деррида противопоставляет идею традиции как «текста без голоса», как огромный резервуар «следов» и позиций, которые связывают мышление, оказывают скрытое и мощное влияние на формулировки, предоставляемые языком.

Герменевтика, по Дерриде, должна отказаться от поиска единого смысла текста. Текст не представляет собой выражение чего-то пережитого, не выражает волю передать смысл, он есть выражение самого себя, поэтическая деятельность в самом широком смысле слова. Вызов, брошенный Дерридой герменевтике, был в высшей степени серьезным, поскольку герменевтике предлагалось отказаться от поиска каких-либо коммуникативных значений. Неудивительно, что между герменевтикой и деконструкционизмом разгорелся спор.

Герменевтический «логос» постоянно стремился собрать в единый смысл, присущий традиции, все различные значения, которые произвела

история последствий того или иного текста. Деконструкционизм со своим тезисом о «рассеянии» смысла отрицает указанную возможность собирания смысла воедино, даже если речь идет о собирании, осуществляемом традицией, а не отдельным интерпретатором.

В этой ситуации герменевтика призвана указать свои собственные основания и условия возможности. Как показывают многочисленные и многообразные герменевтические усилия последних десятилетий, поиск оснований и условий возможности герменевтики должен сосредоточиться на двух фундаментальных моментах герменевтического опыта: моменте «принадлежности» и моменте «дистанцирования».

Поиск должен быть направлен на то, чтобы тождество и различия, принадлежность и дистанцирование сосуществовали в открытом диалектическом отношении, так что ни один из моментов отношения не будет господствовать над другим. В сегодняшней герменевтике наблюдается тенденция к интеграции понимания и объяснения. Это очень важно, поскольку иначе процесс интерпретации будет лишен тех характеристик, которые способны сделать его базисным познавательным инструментом гуманитарных и социальных наук. Необходимо вновь вводить методологическую проблематику в самую сердцевину проблематики интерпретации. Этот вывод автор считает итогом своего анализа исторического пути герменевтики.

Ю.А. Кимелев

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СОЗНАНИИ

Pensando la mente /

Eds.: Pedro Chacon Fuertes, Mariano Rodrigues Gonzales. —
Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. — 182 p.

Книга представляет собой сборник статей, посвященных современной проблематике философии сознания. Авторы статей — профессора различных университетов Испании.

Мануэль Гарсиа-Карпинтеро в работе «Основания для дуализма» стремится «изучить и оценить аргументы в пользу дуализма». Это предполагает прежде всего исследование содержания дуалистских тезисов. Оно осуществляется на основе рассмотрения современных философских концепций. Такой выбор объектов рассмотрения не означает забвения соответствующей философской традиции, поскольку, по мнению Гарсиа-Карпинтеро, огромные культурные различия между нашей эпохой и эпохой Декарта или Платона в очень незначительной мере затрагивают суть философской аргументации. Современные философы просто используют более адекватные концептуальные предпосылки и средства для разработки тех же интуитивных данностей, на которые опирались в своих заключениях великие философы прошлого.

Термин «сознание» имеет много значений. Его следует использовать применительно как к ментальным состояниям, так и к субъектам таких состояний. Термин в первом значении как «сознательное состояние» носит фундаментальный характер. Гарсиа-Карпинтеро исходит из того, что «сознательное существо — это существо, способное испытывать сознательные состояния, сознательное существо — это существо, воплощающее то или иное сознательное состояние» (с.30).

Понятие «сознательное состояние» может пониматься в различных смыслах. Анализ указывает на три различных значения выражения «сознательное состояние»: самосознательные состояния; состояния сознания-доступа; состояния феноменального характера.

Самосознание можно считать знаком или выражением единства личности, поскольку оно информирует нас о единстве нашей личности. В принципе можно было бы воспринимать это как определенный естественный класс единства, соответствующий определенной психофизической субстанции.

Ментальные состояния, процессы и события обладают еще двумя типами свойств: свойствами репрезентации, или интенциональности, и феноменальными свойствами. Если обратиться к парадигматическому случаю ментального, а именно к состоянию перцептуального суждения, то можно наглядно обнаружить оба типа свойств. При восприятии чего-либо такое суждение обладает перцептуальным содержанием. Оно будет неправильным, если перед воспринимающим не окажется того предмета, который является объектом восприятия. Кроме того, перцептуальное суждение, несомненно, обладает определенным феноменальным характером, поскольку само суждение осуществляется при наличии определенных визуальных ощущений.

Материалистический тезис состоит в том, что, даже если ментальные события могут отличаться от физических событий, они не могут быть разными. Параллелизм утверждает, что ментальные события никоим образом, даже каузально, не зависят от физических событий. Они просто случайно сосуществуют, случаются вместе. В противоположность этому дуализм утверждает, что отношения между ментальными и физическими событиями являются либо случайными, либо каузальными. В любом случае ментальные события не конституируются материальными (физическими) событиями.

Дуализм постулирует существование однозначной противоположности между ментальностью (*mente*) и теми событиями, в которых она участвует, с одной стороны, и телом с его состояниями — с другой. Тело «материально», а ментальность нематериальна. «Материальное» включает все то, что противопоставляется ментальному: например, нейрологические, биологические объекты и свойства.

Ту противоположность, которую стремится утвердить дуализм, можно прояснить только посредством исследования каузальных отношений. Дуалисты полагают, что материальные объекты и события являют-

ся по своей природе физическими, а ментальные объекты и события не могут быть физическими и потому не являются материальными. Исследование каузальных отношений и призвано показать, в каком смысле материальные объекты можно считать физическими. Кроме того, исследование каузальных отношений в состоянии указать на те философские основания, в силу которых дуализм является неприемлемым. Гарсиа-Карпинтеро использует выражение «космические отношения» для обозначения различных видов каузальных отношений. «Каузальные отношения» должны применяться к событиям, следующим друг за другом во времени.

Ментальные события, по меньшей мере такие характерные ментальные события, как сознательные состояния, являются эпифеноменальными по отношению к физическим событиям. Они не служат причиной других ментальных событий, не служат также причиной физических событий. Они суть «тень» физических событий, которые служат их причиной. Эпифеноменализм, по мнению Гарсиа-Карпинтеро, является единственной формой дуализма, которая отстаивается в настоящее время. Основу эпифеноменализма как дуалистского тезиса образуют особенности феноменального сознания.

Мануэль Лис в статье «Основания и иные утраченные причины» обращается к «проблеме причинной действенности ментального». Следует подчеркнуть, что эта проблема является одной из наиболее важных в философии сознания, особенно современной философии сознания.

Мы обладаем определенным непосредственным опытом каузальной действенности некоторых своих мыслей, верований, желаний и т.п. Если у нас появляется какое-то желание, то мы стремимся реализовать его. Кроме того, некоторые наши объяснения соотносятся с ментальными явлениями, и во многих из них ментальное наделяется каузальной функцией. С подобными объяснениями мы имеем дело в повседневной жизни, а также в социальных и гуманитарных науках. Достаточно подумать о том, как часто используются объяснения, которые в качестве причин ссылаются на основания для тех или иных действий, а также на интересы индивидов или групп людей.

Данная проблема не есть нечто спонтанно возникающее. Она существовала в качестве проблемы не всегда. Речь идет о теоретической проблеме, сама формулировка которой требует весьма «особых рефлексивных условий». Причинная действенность ментального становится проблематичной тогда, когда мы ставим под сомнение существование

«опыта непосредственной причинности», который приобретаем в повседневной жизни, а также когда мы стремимся расширить наши причинные объяснения и углубить наше понимание природы причинных объяснений. В общем и целом можно сказать, что конкретно обсуждается вопрос о том, как далеко могут продвигаться причинные объяснения, упоминающие ментальные феномены.

Лис проводит различие между «объяснительной значимостью» ментального, в том числе каузального типа, с одной стороны, и каузальной действенностью — с другой. В одном случае ментальное упоминается как средство ответа на вопрос о том, почему нечто произошло, а в другом речь идет о способности ментального вмешиваться в какой-либо реальный процесс. В первом случае мы имеем дело с эпистемологическим вопросом, во втором — с онтологическим. Одно дело выступать в качестве ответа на определенное «почему» и другое дело — обладать способностью вмешиваться в какой-либо реальный процесс.

Объяснения представляют собой ответы на вопросы, ответы на «почему» и «по какой причине». Ответы на «почему» и «по какой причине» необязательно совпадают. Соответственно объяснения могут иметь или не иметь причинный характер. То, что способно служить ответом, обладает «объяснительной значимостью». Соответственно объяснительная значимость может быть причинной или не быть причинной.

Оставляя в стороне сомнительное существование некоего «непосредственного опыта каузальности», каузальную действенность можно определить как функцию от объяснений, которые мы даем.

Висенте Санфеликс в статье «Сознание и овеществление (По поводу практического значения когнитивистской революции)» основное внимание уделяет практическим аспектам проблематики отношения между сознанием и телом. Конкретно речь идет о рассмотрении тех практических последствий и выводов, которые могут быть сделаны из ряда основных теоретических подходов в современной философии сознания.

Висенте Санфеликс указывает на два обстоятельства, на «две интуиции», которые, по его мнению, обуславливают и сегодня проблематичность и актуальность исследования отношений между психикой и телом, а также задают две основные позиции в понимании характера этих отношений.

Первая из них связана с мощным развитием естественных наук, результаты которых подталкивают нас к выводу о том, что физический мир образует каузально замкнутую систему. Концепция реальности, ко-

тору можно назвать натуралистской, ведет к тезису о том, что все существующее представляет собой нечто физическое.

Такой подход имеет значительные практические последствия, поскольку неясно, что в подобных концепциях остается от субъекта, понимаемого как «личностная реальность». А ведь личность — это понятие, которое занимает центральное положение в том, что философы называют нашей обыденной концептуальной схемой.

Натуралистской концепции противостоят воззрения религиозной традиции, а также наши представления, глубоко укорененные в нашем обыденном языке и здравом смысле. Эти представления заставляют сомневаться в правомерности натуралистского решения проблемы отношения между психикой и телом, редуцирующего психические процессы и состояния к физическим процессам и состояниям, например к нейрофизиологическим.

В 1950-е годы группа философов, среди которых наиболее известными были П.Стросон и Л.Витгенштейн, выступила с версией философии сознания, в которой главную роль играло понятие личности. Такая философия была призвана противостоять дуалистской и физикалистской версиям философии сознания. Под личностью понималась такая сущность, которую можно наделять как предикатами, приписываемыми состояниями сознания, так и предикатами, приписываемыми телесные характеристики. Личность необходимо должна обладать телом, но в то же время характеристики личности выходят за пределы сферы телесного. Такую позицию можно охарактеризовать как «примирительную» в сфере отношений между телом и психикой.

Однако понятие личности недолго играло заметную роль в философии сознания. В концепциях, связанных с «когнитивистской революцией», такие понятия, как «субъект», «я», «личность», либо утрачивают какое-либо значение, либо совсем исчезают.

«Забвение субъекта» у когнитивистов не является чем-то случайным. Когнитивисты разделяют тот скептицизм в отношении возможности свести или отождествить психологические предикаты с физическими, который провозглашали упомянутые философы 1950-х годов. При этом, однако, философия сознания когнитивистов имеет гораздо более выраженный натуралистский характер.

Форма и степень приверженности натурализму во многом определяют различия внутри лагеря когнитивистов. Одна группа когнитивистов, соотносясь с разработкой проблематики искусственного интеллек-

та, сохраняет приверженность натурализму, несмотря на то что психологические предикаты несводимы непосредственным образом к физическим, например нейрофизиологическим. Их стратегия состоит в показе того, что природа психологических состояний не отличается от состояния систем, которые можно четко характеризовать как физические, например от компьютеров. И в том и в другом случае речь идет о состоянии функционального характера.

Иной является стратегия другой фракции когнитивистов, которые связывают свои надежды не с разработкой проблематики искусственного интеллекта, а с развитием нейрофизиологии. Сторонников такого подхода к вопросу об отношении между телом и сознанием называют нередко «элиминистами». Суть позиции элиминистов заключается в том, что если обычные психологические предикаты нельзя свести к предикатам, допустимым в рамках натуралистской концепции реальности, то их следует просто элиминировать, т.е. отбросить. Соответственно нужно отказаться от интенционального языка, которым пользуются для выражения указанных (подлежащих элиминации) предикатов.

Неудивительно, что элиминисты не уделяют должного внимания понятию личности, поскольку это понятие традиционно увязывается с интенциональными состояниями. Элиминисты предполагают, как считает Санфеликс, что можно продолжать говорить о личностях, даже когда отказываются от ментального, от психики.

Санфеликс считает, что такие философы, как Деннетт, Рорти, Куайн, Фейерабенд, не видят ничего проблематичного в признании существования личностей без (специфически) ментального. Санфеликс высказывает удивление по поводу подобной позиции, поскольку непонятно, почему ее приверженцы упорствуют в сохранении понятия ментального.

Санфеликс полагает, что глубинные причины забвения ментального, забвения субъекта у элиминистов аналогичны, по крайней мере отчасти, причинам, по которым поступают таким же образом функционалисты. Вместе с тем у элиминистов для подобного забвения есть причины и более скрытого свойства, чем у функционалистов.

Вообще элиминизм является наиболее неправомерным вариантом когнитивистской революции. К тому же практические следствия элиминистской позиции в гораздо большей степени неприемлемы, чем у функционалистов. В своем пределе эти следствия ведут к устранению самого понятия личности.

Автор присоединяется к мнению Дж.Брунера, считающего, что когнитивистская революция оказалась преданной. Ее первоначальный замысел заключался, по Брунеру, в том, чтобы приблизить психологию к остальным гуманитарным наукам, а результат оказался противоположным. Когнитивистская революция привела к оформлению дегуманизированной, деперсонализированной теории сознания. А деперсонализированная психология, опирающаяся на деперсонализированную философию сознания, ведет к еще большему овеществлению отношений между людьми.

Оценка когнитивистских теорий должна сопрягаться с оценкой идей и ценностей Просвещения, поскольку воспринимается как их реализация. Позиция Санфеликса в этом вопросе состоит в следующем. Просвещение реализуется тем в большей степени, чем в большей степени его воплощения сопровождаются ростом критического самосознания в науке и философии. Вряд ли можно утверждать что-либо подобное в отношении безудержного сциентизма или неотрефлексированного натурализма-когнитивизма.

Мариано Родригес в статье «Сознание и действие: Заметки по поводу понятия личности» задается вопросом о том, совпадают ли понятия «личность» и «человек». Немногие отвечают утвердительно на этот вопрос, поскольку в таком случае следовало бы признать существование личности как определенного естественного вида. Те, кто поступает таким образом, делают это чаще всего исходя из намерения совместить идею личности как объекта научного исследования и идею личности как субъекта сознания.

Несмотря на то что значение «личности» укоренено в значении «человек», личность следует понимать как классифицирующее понятие второго порядка, которое определяется совокупно в терминах определенного естественного класса и в терминах определенной функциональной специфики. «Личность» — это не животно-биологическая категория, связанная с эволюционной таксономией. Классификация «личность» — «не-личность» — это не дело научной классификации.

Вместе с тем понятие личности не является исключительно моральным понятием, даже если рассматривать его как основание морали. Ведь если установить необходимые и достаточные условия понятия «личность», то какими бы ни были эти условия, станет очевидным, что есть люди, которых нельзя считать личностями (например, те, кто находится в определенных биологических ситуациях), в то время как могут

быть такие животные, машины или внеземные существа, которые будут соответствовать этим условиям. Резюмируя, Родригес отмечает, что наше понятие личности не содержит тех атрибутов, которые были бы исключительным достоянием какого-то определенного вида существ.

Родригес заявляет, что не будет проводить различия между «я» и «личностью». Более того, проблему, поставленную в его работе, он формулирует как проблему определения отношений между «я» и его телесными и психологическими атрибутами. «Я» понимается как то, что сообщает единство различным состояниям сознания, как то, что отличает один центр сознания от другого. Соответственно возникает вопрос о природе такого объединяющего принципа, соответственно вопрос о том, что отличает мои состояния от твоих — вопрос о том, что их делает такими.

Дискуссия между теми, кто приемлет юмовскую постановку проблемы «я» и личности, а также теми, кто превращает «я» в теоретический конструкт, опирающийся на психологию здравого смысла, с одной стороны, и теми, кто занимает последовательно антиюмовские позиции и не считает проблематичным интроспективный доступ к «я» — с другой, лишь показала, что «я» не является каким-то ординарным объектом.

Краткий обзор позиций редукционистов и их оппонентов позволял Родригесу сделать вывод о том, что и редукционисты, и те, кто стремится избежать редукционизма, фактически превращают личность в ничто. Им не удалось соответственно поощрить постановку базисного вопроса об отношении между «я» и его атрибутами.

Поиск решения проблемы личности осуществляется главным образом посредством различных форм конвенционализма, т.е. через рассмотрение природы сознания, прежде всего самосознания и субъективности сознания. Этот поиск, по убеждению автора, не принес ощутимых результатов. Множится число критиков конвенционализма в его традиционных и современных разновидностях.

Так, конвенционализм не в состоянии убедительно ответить на вопрос об условиях единства личности. Идея единства необходима для адекватного понимания понятия личности. Искать такое единство следует не в соотношении с конвенционализмом, а в соотношении с «агентностью», т.е. способностью к действию. Ведь отказ от идеи единства личности повлек бы за собой исчезновение агентности как способности к социальному действию.

Быть личностью можно только среди других личностей, поскольку личности конституируются каким-то определенным языком. В связи с

этим правомерно утверждать, что личности создаются в социальных процессах. Сама важность понятия личности связана с той базисной ролью, которую она играет в социальной жизни. Социологическая перспектива в состоянии, по мнению Мариано Родригеса, устранить те неясности, которые проистекают из понятий «агент» и «субстанция».

Такой подход означает отрицание, соответственно критику конвенционалистской традиции. Образцом подобной критики Родригес считает творчество Мида. Мид проинтерпретировал самосознание в терминах социального действия. Единство и структура личности — это отражение единства и структуры социального процесса как целого. Индивидуальное «я» отделяется и формируется исходя из базисного «мы».

Те, кто приемлет позиции Мида, указывают, в частности, на то, что социальные обстоятельства имеют определяющее значение в формировании идентичности и самооценки личности потому, что только эти обстоятельства, только социальный консенсус в состоянии наложить ограничения на бесконечный релятивизм самоинтерпретации. Кроме того, философы отмечают, что именно изолированное рассмотрение личности, каким его практикует психология личности, служит воспроизводству картезианского индивидуализма, поскольку воспроизводит ситуацию, породившую картезианский подход.

Рассмотрение «социальной конструкции личности» позволяет Мариано Родригесу сделать общий вывод, относящийся ко всей его работе: «Мы принимаем понятие личности как ответственного агента, конституируемого его участием в языковых и социальных практиках» (с.377).

Ю.А.Кимелев

ДЖАННИ ВАТТИМО ПРИЗВАНИЕ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ФИЛОСОФА

DYIANNI VATTIMO
Vocazione e responsabilita del filosofo. –
Genova: Il Melangolo – 2000. – 142 p.

В начале книги, в первой главе «Философия и наука» философия рассматривается главным образом через соотнесение с наукой. Джанни Ваттимо сразу же заявляет, что не верит в возможность вспомогательной роли философии по отношению к науке (будь то естественные, точные или социальные и гуманитарные науки) и вообще не верит в какие-то особые отношения между философией и науками. Ваттимо говорит о том, что не считает философию наукой – в том строгом смысле, в соответствии с которым наука представляет собой знание, полученное с помощью четко определенных методов, знание, которое можно приумножать и проверять посредством повторяемых экспериментов. В определенной мере наукой можно считать историю философии, поскольку к ней применимы некоторые стандарты научности.

Естественно, встает вопрос о том, что же представляет собой философия, если она не является наукой. Кант поставил под сомнение возможность метафизики быть наукой о сущем как таковом. Такую же позицию занимали все философские построения, восходящие к Канту. Исключение в этом плане составляет немецкий идеализм, который можно рассматривать как последнюю масштабную попытку сочетать аристотелевское и кантовское понимание философии. Гегель мог бы сказать, что теория априорных форм есть также теория бытия.

Сказанное не означает, что философия должна отвернуться от науки. Наука должна оставаться предметом философской рефлексии. Однако такая рефлексия не должна быть во всех случаях и непременно логичной наукой. В представлении Ваттимо, она должна быть историческим размышлением о тех последствиях, которые вызвала наука как определенный вид культурной деятельности. Подобные размышления соответствуют собственным усилиям Ваттимо «мыслить в терминах онтологии настоящего». Конкретно это должно вылиться в вопрос о том, «как обстоит дело с бытием» в мире, где развились разнообразные науки, приведшие к определенным технологическим результатам.

Вообще данный вопрос рассматривается в контексте обращения к мысли Г.-Г.Гадамера и М.Хайдеггера. Ваттимо выражает несогласие с традиционным представлением об отношениях между философией и наукой, которое присутствует в работе Гадамера «Истина и метод», а также, пусть и в несколько ином виде, у Хайдеггера. Гадамер стремится преодолеть разрыв между истиной (наукой) и методом. Вместе с тем его воззрения, в соответствии с которыми истина есть не только в науке, но и в эстетическом и историческом опыте, представляют собой оправдание в духе гуманизма, даже если Гадамер и не желает этого. Решающий момент состоит в том, что Гадамер не приемлет смысла рассуждений Хайдеггера о метафизике. По его мнению, эти рассуждения направлены против сциентизма, против сциентистского объективизма. Гадамер не размышляет о том, что получившее распространение ограничение сферы истинной сферой экспериментальной науки имеет свои бытийно-исторические причины. Как подчеркивает Ваттимо, «у Гадамера нет подлинной истории бытия». У Гадамера нет истории бытия, нет исторического, нет судьбинного. Тот аспект творчества Хайдеггера, который связан со всеми этими моментами, никогда всерьез Гадамером не рассматривался. Его нельзя считать вопреки его собственным заявлениям и гегельянцем. Гадамер не признает абсолютный дух, сводя его, по существу, к объективному духу. Но если объективный дух не связан с открытой историчностью, не имеет дальнейшего развития, то он становится аристотелевским бытием, т.е. огромным (статичным) домом, в котором множество комнат.

Как и М.Хайдеггер, Ваттимо рассматривает науку как важный аспект «судьбы бытия в современную эпоху».

Философия представляет собой скорее «воспитательный дискурс», чем «доказательный дискурс». Она ориентирована в большей мере

на воспитание человечества, чем на прогресс в познании. Это не означает, что философия придерживается антитеоретической установки. В знании, несущем воспитание человечеству, может быть прогресс. Это не означает также, что философию следует воспринимать как «мировоззрение». Воспитание связано с интересубъективностью, соответственно с ответственностью. Философия способна продвигаться «мелкими шагами», накапливая свое воспитательное знание.

Применительно к философии нельзя отрицать и возможность определенной «кумулятивности». Речь не идет о достижении ею неоспоримых, не подвергаемых сомнению и пересмотру результатах, которые можно зафиксировать в учебнике. Кумулятивность следует понимать в том смысле, что философия не может существовать без традиции. Это текстуальная традиция, связанная с определенной терминологией и набором проблем. Это не кумулятивность в научном смысле.

Философия в состоянии апеллировать к опыту, соответственно обладать определенным рода опытным подтверждением и «опытными истинами», однако опыт, о котором идет речь, настолько субъективен и культурно опосредован, что вряд ли возможно говорить об объективных «приобретениях». Философские истины обладают очевидностью, эта очевидность в значительной мере культурно обусловлена, а не носит «натуральный характер».

Вторая глава носит название «Философия, история, литература». Обращаясь к этой теме, Ваттимо прежде всего отмечает, что истина связана с убеждением, соответственно проблема истины — это не проблема, связанная с научным обоснованием и доказательством каких-либо утверждений. Убеждение, о котором идет речь, соотносится с тем или иным сообществом, а не с индивидом. На обоснование таких убеждений и направлены усилия философов. Конкретно речь идет об определенной интерпретации ситуации, общей для того или иного сообщества, причем интерпретации, исходящей из общих, разделяемых различными людьми предпосылок. Как полагает Ваттимо, «истина в философии представляет собой результат определенной формы убеждения, адресованной *ad homines*. Такое убеждение опирается на доверие к истории бытия, опирается на то обстоятельство, что в истории бытия возможно установить определенные линии преемственности» (с.72). Подобное доверие можно считать «формой философского эволюционизма». В то же время возможность установить линии преемственности в философской традиции не означает, что в традиции наличествует какая-то «объективная путевод-

ная нить». Историю всегда можно подвергнуть переосмыслению, указывая на старье и известные вещи и извлекая из нее нечто новое.

И философия, и литературная герменевтика, и наука связаны с традицией, связаны с историей. «Чрезмерное внимание к истории обычно означает, если говорить хайдеггеровским языком, определенное превалирование интереса к онтическому за счет онтологии. Таково основание возражений, выдвигаемых против герменевтики, в частности возражений со стороны структуралистов, а сегодня и со стороны онтологов-аналитиков. Однако если воспринимать бытие как событие, то само бытие есть история, время, происходящее.

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

Не бывает адекватного описания, поскольку всякое описание уже включено в игру. Должное этому обстоятельству воздает только герменевтическое понятие интерпретации. Прочие философские позиции стремятся охватить все в описательных и объективных терминах, и это ведет либо к тому, что вещи ускользают от постижения, либо вообще к отказу от того, чтобы видеть вещи. Герменевтика не отказывается от описательной объективности как таковой, она утверждает интерпретацию как определенную форму описательной объективности.

Такой подход влечет за собой и пересмотр воззрений на науку. Посткантiansкая наука уже не рассматривается как чистое отражение положения вещей самих по себе. То, что происходит в рамках естественных и точных наук, также представляет собой историю бытия. А история бытия имеет дело с передачей языковых и культурных сообщений. Естественные науки не являются носителем неизменного природного порядка. Эти науки также являются интерпретирующими науками, они не представляют собой чистое описательное знание. Всякая «естественная» объективность есть также «культурная» объективность в том смысле, что эта объективность не есть нечто данное раз и навсегда, представляет собой определенную данную и сконструированную конфигурацию. Подобная объективность дана в определенных специализированных языках. А философия есть «самосознание метаязыка, в котором располагаются все специализированные языки» (с.81).

Третья глава — «Логика в философии». Под логикой в общем виде понимается «способ, которым мыслится истина», а также рассуждение,

осуществляемое в конкретных историко-языковых условиях. Представленное выше отношение между историей и историей бытия не лишает смысла логику как науку о логосе, как рефлексию относительно тех способов мышления, которые открываются в различные исторические просветы бытия и которые образуют «горизонты истины и ложности» той или иной культуры.

Логика соответственно не является каким-то нейтральным универсальным способом говорить о бытии. Она представляет собой рефлексию относительно тех или иных данных критериев познания и рассуждения. А поскольку такие критерии даны исторически, то логика есть не что иное, как часть онтологии актуальности. Логика выступает как постоянное прояснение критериев истинности, причем прояснение релятивизирующее и «подозревающее».

Логики предлагают формальные системы, которые, по их мнению, должны давать возможность также говорить о бытии. Ваттимо считает, что и логические системы образуют составную часть той эпохи бытия, на познание которой он направляет свои усилия.

Между логикой и историей бытия существует не только связь, но и противоречие. Всякий формализм, стремящийся быть четким и окончательным, не может, как считают, восприниматься, по крайней мере полностью, в исторических терминах. В то же время философия должна напоминать логике об ее историчности.

Для философии неприемлема идея о какой-то единственной логике, представляющей собой надысторическое описание надысторических форм мышления. Здесь возникают два вопроса. Первый вопрос. Не предполагает ли идея о том, что у бытия есть история, определенную логику, соответственно не должна ли такая идея влечь за собой выбор определенной логики? Второй вопрос — это вопрос о существовании какой-то специфической «логики философии», отличной от научной логики.

Философия обладает логикой, которая исторически укоренена. Признание этого обстоятельства сочетается с предпочтением определенной логики, а именно логики, в наибольшей степени учитывающей множественность логик. Такая позиция представляется Ваттимо наиболее пригодной в нашу эпоху.

Герменевтическое видение логики предполагает и описание того, как функционирует сегодня наше мышление и рассуждение, а также

предполагает возможность иного функционирования нашего рассуждения.

В то же время логика не должна превращаться в историю человеческой психологии. Этому может воспрепятствовать только онтология, опирающаяся на историю бытия.

Тот, кто говорит об онтологии — будь то философы-аналитики, будь то хайдеггерианцы (к которым Ваттимо причисляет и себя), — тот вступает в диалог с чем-то, что нельзя не учитывать, с чем мы неизбежно сталкиваемся. А это означает, что, говоря о Бытии, нельзя игнорировать историю. Соответственно, не может быть онтологии без истории Бытия.

В заключительной главе «Призвание к философии и ответственность философии» говорится о том, что для философии огромное значение имеет «проблема начала». Философия и сегодня остается «мышлением о началах», о первых основаниях, на которые опирается вся система «вторичных» знаний. А вторичные знания обладают философским смыслом, или философским измерением, поскольку всегда в той или иной форме сталкиваются с проблемой начала.

Затруднение с началом — это не психологическое затруднение. Затруднение носит философский характер потому, что речь идет о «затруднении, порожденном экзистенциальностью», об одновременно личностном и безличностном характере мышления, неизбежно связанном с «действительностью существования».

Данное рассуждение позволяет Ваттимо обратиться и к вопросу о том, следует ли философу «писать в первом лице». Такой стиль является на деле определенным вариантом решения проблемы начала, поскольку позволяет выразить и произвольную (личностную), и необходимую (надличностную) природу того, о чем говорится, а также тех способов, с помощью которых говорится.

Рассуждение о том, что философу дозволительно и даже желательно «говорить в первом лице», служит Ваттимо и для того, чтобы оправдать свою активную публицистическую и политическую деятельность посредством развернутого рассуждения о том, что такая деятельность не противоречит профессиональному призванию философа. Соответственно это рассуждение призвано стать еще одним моментом характеристики возможностей и функции философии как таковой.

В философии всегда стоит «вопрос о политическом благе». А говорение в первом лице позволяет активно вмешиваться в решение такого вопроса. В общем плане можно утверждать, что философия «связана с

полисом», и не случайно философия родилась в политическом контексте Древней Греции. Конечно, политическое призвание в чистом виде отличается в определенной мере от философского призвания, ориентированного на политику. Стремление заниматься политикой самого Ваттимо носит, как он подчеркивает, «более универсальный характер», чем деятельность профессионального политика. Политическая деятельность философа призвана быть в большей мере педагогической, призвана руководствоваться идеей воспитания человечества. Подобная деятельность ориентирована скорее на трансформацию человека, чем на трансформацию социальных структур.

В философском подходе к политике гораздо отчетливее, чем в профессиональной политике, проявляется критическая дистанция по отношению к настоящему. В числе прочего это связано с меньшей конкретной ангажированностью и ответственностью философа.

Рассмотрение возможности для философа в той или иной форме заниматься политикой позволяет Ваттимо сделать следующее заключительное признание: «Для меня единственный способ заниматься философией – это способ, исходящий из религии и политики» (с.121). Такой способ практиковать философию и отличает ее от всякой другой научной профессиональной деятельности. Кроме того, он создает условия для соотнесения с тотальностью духовной жизни.

Ю.А.Кимелев

В.П.ЛЮБИН

ФИЛОСОФИЯ НОРБЕРТО БОББИО

9 января 2004 г. перестало биться сердце Норберто Боббио, одного из самых глубоких мыслителей XX в. Незадолго до его кончины в ноябре 2003 г. в связи с презентацией книги «Мышление Боббио в оценках друзей и врагов» в Турине состоялась научная конференция, посвященная значению его творческого наследия¹. Он успел познакомиться с тем, что было сказано его коллегами на той конференции. Немало добрых слов было высказано и на страницах главных итальянских газет — «Корriere делла сера», «Република», «Стампа», вышедших 10 января все как одна с портретами и фотографиями Боббио и многочисленными статьями о его жизни и творчестве². Откликнулись и другие периодические издания Европы, читаемые прежде всего в интеллектуальной среде³.

¹ Fiori R. Il pensiero di Bobbio tra amici e nemici // *Stampa*. — Torino, 2003. — 15 nov. — P.25.

² Достаточно привести здесь в качестве примера глубоко прочувствованную статью из числа многих, посвященных в те январские дни памяти итальянского философа, которая принадлежит перу известного писателя и культуролога Клаудио Магриса — «Право и свобода. Настоящий протагонист, находившийся вне догм. Он объяснил Италии смысл такого понятия, как светскость» (Magris C. *Diritto e liberta'. Vero protagonista fuori dai dogmi. Spiego' all'Italia il senso del laicismo* // *Corriere della sera*. — Milano, 2004. — 10 genn. — P.1,5).

³ См.: Polaczek D. *Moral des Alters. Zum Tod des italienischen Rechtsphilosophen Norberto Bobbio* // *Zeit*. — Hamburg, 2004. — N 4, 21 Januar. — S.37; нашу статью «Соединить свободу и справедливость. Норберто Боббио — философ-просветитель XX века» // *Литературная газета*. — М., 2004. — № 7. — С.15.

Среди всех похвал (но и не только, из рядов противников тех идей, которых придерживался Боббио, звучала и критика его взглядов, она шла из противоположного ему по воззрениям правого лагеря, пытающегося теперь реабилитировать итальянский фашизм) нет-нет, но проскальзывала мысль о «ненужности» для той страны, в которую превратилась теперь Италия, идеалов антифашизма. Эти идеалы философ яростно и бескомпромиссно защищал в острых общенациональных дискуссиях в переломные для страны времена конца прошлого века. Не случайно заголовок на первой странице туринской «Стампы» гласил: «Умер Боббио, интеллигент другой Италии».

Норберто Боббио — одна из ярких звезд итальянской и европейской философии XX в. Он не создавал новых оригинальных философских теорий и «видений мира», но все то, к чему он прикасался в своем творчестве, получало новый блеск и великолепно соотносилось с тем, с чем столкнулась мировая философия XX в. Трудно хотя бы пунктирно перечислить те поля исследования, к которым итальянский мыслитель «приложил руку» и которые «заиграли» в его интерпретации по-новому. Глубоко переосмысленные идеи главных творцов европейского Просвещения приобрели актуальность в условиях бурной, духовно напряженной политической жизни Италии и всей Европы второй половины XX в., на которую пришелся расцвет творчества Боббио.

Боббио начал преподавательскую деятельность в ряде итальянских университетов в 30-е годы. На протяжении всей своей долгой научной карьеры он работал по разнообразной тематике как философ, правовед, политолог. Уже в 30-е годы проявил себя как серьезный исследователь неопозитивизма, персонализма, экзистенциализма и других философских течений и своими работами в сфере философии права предвосхитил многие последующие научные изыскания.

Как и многие другие итальянские интеллигалы того времени, он не воспринимал фашизм и насаждаемые им порядки, оказывая ему сопротивление. В середине 30-х годов он вошел в группу интеллигалов-антифашистов, исповедовавших идеи либерал-социализма, лидерами которой были Г.Калоджеро и А.Капитини. В 1942 г. Боббио принял участие в создании венецианской секции антифашистской Партии действия и стал одним из ее активистов. За свою антифашистскую деятельность подвергался арестам. В 40-е годы он постоянный автор периодической прессы, в статьях на политические темы отстаивает взгляды своей партии.

Получив возможность по окончании войны вернуться к научным занятиям, Боббио публикует ряд новых работ. Прекрасный знаток мировой философии, он много пишет о ее новых тенденциях и течениях. Когда его уже в середине 90-х годов спросили об «идеальной библиотеке», которую он хотел бы иметь постоянно при себе, то выяснилось, что в нее вошел бы широкий круг авторов – от Токвиля до Вебера. Его излюбленными собеседниками в философии были как великие классики прежних эпох: Гоббс, Локк, Руссо, Кант, Гегель, Токвиль, так и современники или более близкие по времени жизни крупнейшие обществоведы: Кроче, Парето, Кельзен, Вебер и др. Кроме классиков политической мысли в список вошли Стендаль, Шелли, Б.Шоу, П.Гобетти и т.д. В месяц он успевал прочитывать и перечитывать не менее 20 книг¹.

Перечисление тематики, которую разрабатывал Боббио, составило бы длиннейший перечень. Так, лишь в одной из разрабатывавшихся им сфер, в политической науке и политической философии, исследовалась широчайшая проблематика: история политических идей, их применение на практике, политика и культура, интеллектуалы и политика, особенности политических течений, в особенности либерализма и социализма, потенциальные возможности их объединения в едином политическом проекте и многое другое. Позднее, в 70–80-е годы, итальянский мыслитель посвятил ряд работ демократии как таковой. В них сформулированы ее главные признаки, определены достоинства и недостатки, предсказано развитие демократии в XXI в.

Начав в 30-е годы как философ права², Боббио все более и более становился «политическим философом». И это не случайно, так как он в отличие от многих своих коллег не оставался лишь, как выражались в прошлом веке, «кабинетным ученым». К сфере важнейших его интересов

¹ Di Stefano P. Da Tocqueville a Stendhal, i piu' amati da Bobbio // Corriere della sera. – Milano, 1995. – 20 maggio. – P.27.

² См., напр.: Bobbio N. Scienza e tecnica del diritto. – Torino, 1934; Idem. L'analogia nella logica del diritto. – Torino, 1938; Idem. Lezioni di filosofia del diritto. – Torino, 1946; Idem. Teoria dell'ordinamento giuridico. – Torino, 1955; Idem. Teoria della norma giuridica. – Torino, 1958; Idem. Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto. – Torino, 1961; Idem. Locke e il diritto naturale. – Torino, 1963; Idem. Giusnaturalismo e positivismo giuridico. – Milano, 1965; Idem. Diritto e stato nel pensiero del Emanuele Kant. – Torino, 1969; Idem. Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto. – Milano, 1977; etc. О Боббио как философе права см., напр., вышедшее в Бразилии исследование: Campos A.P. O pensamento juridico de Norberto Bobbio. – São Paulo, 1966.

принадлежала политика, в которой он до конца своих дней оставался задающим тон и моральные принципы признанным авторитетом.

Это была не просто политика как во многих других западноевропейских странах с давними традициями спокойной политической жизни. Это была, пожалуй, наиболее бурная и непредсказуемая политика в одной из самых беспокойных стран Европы. Послевоенная Италия резко отличалась от других стран Западной Европы. Отличие заключалось прежде всего в том, что всю политическую жизнь пронизывало острейшее противостояние левых и правых, главными из которых были, с одной стороны, коммунисты, с другой – христианские демократы. Это были две политические силы, вполне сопоставимые по своим электоральным результатам и укорененности в стране. Начиная с периода антифашистского Сопrotивления, активным участником которого был Боббио, постепенно, несмотря на помехи, то и дело возникавшие невероятные трудности и препятствия, в стране строилась демократическая система. Происходило это после более чем 20-летнего периода правления первого в Западной Европе XX в. тоталитарного режима: фашистской диктатуры Муссолини и единственной в стране фашистской партии, взявшей на себя функции партии-государства.

Боббио родился 18 октября 1909 г. в Пьемонте, учился в знаменитом туринском лицее Д'Адзелио, закончил юридический факультет университета. После Первой мировой войны в Турин переместился интеллектуальный центр страны, которым ранее считалась Флоренция, именно в этом городе возник очаг духовного сопротивления фашизму. Достаточно вспомнить имена туринцев А.Грамши, творчески переосмыслившего и развившего идеи марксизма, и П.Гобетти, пытавшегося соединить идеи социализма и либерализма¹. После Второй мировой войны труды марксиста Грамши² стали известны и широко переводились в других странах, прежде всего европейских. Работы рано ушедшего из жизни приверженца либерализма Гобетти, поначалу сторонника одного из гос-

¹ Глубокая и всесторонняя оценка творчества Гобетти дана Боббио во время празднования 50-летия со дня смерти Гобетти в изгнании в Париже, отмечавшегося в 1976 г. См.: Bobbio N. *Politica e storia in Piero Gobetti // Alle origini dell'antifascismo: Piero Gobetti e il suo tempo. L'azione politica e culturale a Torino e in Italia 1918/1926.* – Torino, 1976. – P.3–20. См. также: Bobbio N. *Italia fedele: il mondo di Gobetti.* – Torino, 1986.

² Боббио проанализировал концепцию Грамши в работе «Грамши и концепция гражданского общества»: Bobbio N. *Gramsci e la concezione della società civile.* – Milano, 1976.

подствующих в Италии в середине XX в. философского направления — крочeanства, были известны по большей мере в среде итальянских интеллектуалов¹. Боббио впитал очень многое из их наследия, развил его далее, был одним из тех, кто добивался совмещения идей социализма и либерализма в политической практике. «Этические» надежды социализма, выраженные в стремлении к социальной справедливости, и такие же чаяния либерализма, воплотившиеся в мечте о свободе, не рассматривались при этом как антитеза.

Закончив в 1931 г. юридический факультет Туринского университета (среди его учителей там были знаменитые профессора Ф.Руффини, Л.Эйнауди, Дж.Солари), Боббио стажирuется в Германии, сначала в Гейдельберге, где он слушает лекции Г.Радбуха и знакомится с К.Ясперсом, затем — в Марбурге. В 1933 г. он получает второй диплом, теперь как философ, написав под руководством А.Пасторе дипломную работу о феноменологии Гуссерля. С 1934 г. он — свободный доцент. Начиная с публикации в 1934 г. его очерка «Феноменологическое направление в социальной философии и философии права», Боббио становится постоянным автором научных, академических журналов². В конце 1939 г. он возглавил кафедру философии права Падуанского университета.

Возобновив научную деятельность сразу же по окончании Второй мировой войны, Боббио издает ряд работ, получивших заметный отклик в научной среде. Философ исследует итальянские идеологические течения XIX—XX вв., анализирует взгляды их наиболее ярких представителей. В результате создается объемная панорама истории философии, особенностей философской мысли Италии³.

¹ См. об этом, например, замечание Боббио в его выступлении на всeитальянской философской конференции, в котором он подвел итоги работы итальянских философов на протяжении 35 послевоенных лет. (Bobbio N. Bilancio di un convegno // *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri, giugno 1981.* — Napoli, 1982. — P.301—311.)

² Другой заметной работой раннего периода его творчества стала статья о феноменологии Гуссерля. — Bobbio N. *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica // Rivista di filosofia.* — Torino, 1935. — A.26, N 1. — P.47—65.

³ См., например, не раз переиздававшиеся затем сборники очерков: Bobbio N. *Italia civile. Ritratti e testimonianze.* — Manduria, 1966; Firenze, 1986; Idem. *Maestri e compagni.* — Firenze, 1984; Idem. *Il profilo ideologico del Novecento italiano.* — Torino, 1986.

Приведем в качестве примера лишь одну из такого рода его работ — длинное введение к изданной им в июле 1945 г. книге Карло Каттанео «Соединенные Штаты Италии»¹. Боббио отобрал его лучшие работы на эту тему. Каттанео — высокочтимый в стране мыслитель XIX в., проповедник идей федерализма и сторонник федералистского пути развития Италии и Европы. (Эта отпечатанная на плохой бумаге небольшого формата книга попала в мои руки почти случайно, во время обследования итальянского отдела библиотеки факультета романистики в университете Мюнстера, где я преподавал в ходе летнего семестра 2004 г.; до меня этот экземпляр никто не читал, листы остались неразрезанными. — Авт.)

СOLIDное предисловие Боббио интересно прежде всего тем, что наряду с глубочайшей симпатией к Каттанео в нем проглядывается то, что он, вероятно, вряд ли хотел афишировать: одинаковые оценки ими обоими многих философских проблем. Все, что пишется им о Каттанео, с таким же основанием можно отнести к строю мыслей самого Боббио. Исходя из своего опыта, пережитых потрясений войны, он пытается дать новые оценки деятелям Рисорджименто, и прежде всего Каттанео — убежденному «либералу и европеисту» (каковым является и сам Боббио). Его симпатии к идеям Каттанео найдут свое выражение и впоследствии, когда в 1971 г. выйдет объемистый труд Боббио «Действенная философия. Исследования творчества Карло Каттанео»².

Каттанео, по его словам, это «просветитель, родившийся в эпоху историцизма», но все же остающийся истинным просветителем. Каттанео для Боббио истинный просветитель, потому что он верит «в готовую идти на риск, цивилизующую силу разума, которая побеждает дремучую безграмотность и варварство человека-примитива». Каттанео оптимистично воспринимает человека и его историю, он — прямой наследник энциклопедистов, с энтузиазмом воспринимающий любые научные открытия или технические инновации. Он убежден, что технический прогресс и прогресс цивилизационный должны идти в ногу. Каттанео — сторонник «обладающих глубокими корнями в обществе реформистских подходов», таких общественных преобразований, в ходе которых человек освобождается от угнетающих его, застылых институциональных

¹ Bobbio N. Introduzione // Carlo Cattaneo. Stati Uniti d'Italia. — Torino, 1945. — P.9—126.

² Bobbio N. Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo. — Torino, 1971.

структур, тем самым он выступает за свободу в реформировании общественных институтов. Если Каттанео можно назвать позитивистом, то его позитивизм обладает совершенно особыми свойствами. «Его позитивизм воспринимает и воспроизводит просветительство, объединяет XVIII и XIX вв., оставаясь вне трансцендентного идеализма и спиритуального онтологизма»¹.

В 1946 г. Боббио первым в Италии откликнулся на идеи К.Поппера, изложенные в книге «Открытое общество и его враги», дав им позитивную оценку в статьях, опубликованных журналами «Бельфатор» и «Философский журнал». Он продолжает работать в области философии права. Обобщающим результатом этой работы станет изданная в 1955 г. книга «Исследования по всеобщей теории права»². Над этой тематикой он никогда не прекращал работать. Так, в 1977 г. выходит книга «От структуры к функции. Новые исследования по теории права», а в 1990 г. книга «Эпоха прав»³.

В послевоенный период Боббио проявил себя не только как ученый, философ-теоретик, но и как практический политик. Без него не обходилась ни одна значимая общественная дискуссия. Блестящий полемист, он нередко критиковал итальянских коммунистов, не скатываясь при этом на позиции антикоммунизма. Доставалось от него и сторонникам неолиберальных взглядов. Последние 20 лет своей жизни начиная с 1984 г. Боббио был пожизненным сенатором (это звание получают согласно итальянской Конституции те, кто имеет выдающиеся заслуги перед государством), его выдвигали на пост президента Итальянской Республики.

В первые послевоенные годы Боббио посвятил себя созданию этики политического поведения интеллектуалов, этической концепции политики. Центральными темами его творчества стали те, которые близки и российской интеллигенции: «Политика и культура», «Интеллектуалы и власть». В программной для его творчества книге «Политика и культура» (1955) всесторонне проанализирована тематика взаимоотношений ин-

¹ Bobbio N. Introduzione // Carlo Cattaneo. Stati Uniti d'Italia. — Torino, 1945. — P.13–14.

² Bobbio N. Studi sulla teoria generale del diritto. — Torino, 1955.

³ Bobbio N. Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto, cit.; Bobbio N. L'età dei diritti. — Torino, 1990.

теллекуалов и власти, этической и политической роли интеллектуала в современном обществе.

Боббио обобщил опыт итальянской интеллигенции своего поколения. «Что касается отношения между политикой и культурой, то мое поколение пережило две различные фазы. Первая из них была связана с тоталитарным государством: это была фаза “предательства интеллектуалов”, — писал итальянский философ. — Легальная оппозиция в те годы была подавлена и ожила лишь в подпольных группах, с которыми я позднее сблизился». Второй фазой стал период Сопrotивления, когда соотношение между политикой и культурой «перевернулось». Казалось, что интеллектуалы становились «всем», но это были иллюзии. В последующей третьей фазе многие интеллектуалы — участники Сопrotивления оказались не у дел, став «безработными». «Теперь, когда мы научились плавать, море высохло. Не существовало той партии, ради которой стоило бы действовать. Интеллектуалам оставалось лишь протестовать»¹.

В подобные периоды, считал Боббио, существует потребность в скромных и работающих людях без мании величия. Но на место титанов, рождающихся в период крупных потрясений, приходят их карикатурные копии, стаи мелких провинциальных заратустр, провозглашающих, что мир надо полностью переделать. За каждым таким мелким титаном идет вослед как его злой гений декадент, который внушает, что мир нельзя изменить. Для первого история всегда в ожидании великой революции, предсказателем и непонятым пророком которой он является. Для другого ничего особенного не происходит и не может происходить, так как человеческая история из века в век — это история насилия, греха, коррупции².

В посттоталитарный период, отмечал Боббио, итальянские интеллектуалы не захотели быть ни романтиками, ни декадентами. Они стремились быть просветителями. Прежние просветители лишь протестовали против властей, они предлагали провести реформы, воздействовали на общественное мнение. Им были присущи по крайней мере три признака: вера в разум и отрицание старых и новых мифов, надежда использования научных достижений для потребностей общества, вера в бесконечный прогресс человечества и непризнание концепции монотонно по-

¹ Bobbio N. *Politica e cultura*. — Torino, 1977. — P.200.

² Bobbio N. *Politica e cultura*. — Torino, 1977. — P.201.

вторяющейся истории. Соглашаясь с двумя первыми и отвергая третий из этих пунктов, Боббио сформулировал собственное творческое кредо, назвав себя «пессимистическим просветителем, усвоившим уроки Гоббса и де Местра, Макиавелли и Маркса»¹.

Боббио продолжит изучение тематики взаимосвязи политики и культуры. Он обратится к ней на итальянском материале в замечательной, обобщающей картину развития философии и ее различных направлений в стране на протяжении XX в.: «Идеологический профиль итальянского XX в.»² Достаточно лишь перечисления глав, чтобы понять, что речь идет о многостороннем анализе итальянских идеологических течений (многие из которых нашли прямое применение в политической практике), сменявших друг друга на протяжении XX в.: «Позитивизм и марксизм», «Католики в современном мире», «Иррационализм», «Антидемократы», «Два течения социализма», «Бенедетто Кроче», «Урок фактов», «Перерыв на войну», «Между революцией и реакцией», «Идеология фашизма», «Кроче – оппозиционер», «Идеалы Сопротивления», «Годы моральной ответственности».

История повторяется, констатировал в послесловии к новому изданию этих очерков в 1986 г. итальянский философ. В последнее время крайне правые и крайне левые политические силы вновь обменялись «отцами-основателями»: появились новые правые, обращающиеся к Грамши и его теории гегемонии, и завелись новые левые, которые вновь открыли для себя Ницше, Хайдеггера и Карла Шмитта.

Это произошло не случайно, так как между двумя радикалистами существует конвергенция. В определенные исторические периоды они могут становиться, хотя и поневоле, союзниками, у них одинаково общее презрение к «посредственности» демократии, парламентским дебатам и к негероической деятельности простых граждан и ничем особенным не отличившихся правительств³. Характеризуя обстановку в стране в целом, Боббио замечал, что итальянцы, хотя многие, вероятно, и не осознают

¹ Bobbio N. Ibid. – P.202. См. также такие работы, как: Bobbio N. La filosofia del decadentismo. – Torino, 1944; Idem. Da Hobbes a Marx: Saggi su storia della filosofia. – Napoli, 1965; Idem. Studi hegeliani. – Torino, 1981; Idem. Thomas Hobbes. – Torino, 1989; etc.

² Bobbio N. Il profilo ideologico del Novecento italiano. – Torino, 1986.

³ Bobbio N. Il profilo ideologico del Novecento italiano. – Torino, 1986. – P.183.

этого до конца, жили и живут во второй половине XX в. в условиях свободы.

Философская категория свободы — одна из излюбленных тем итальянского мыслителя. Эта тематика тесно переплетена в его творчестве с тематикой прав человека¹. Он довольно часто обращался к этим темам, в особенности в связи с отмечавшимся в 1989 г. 200-летним юбилеем Великой французской революции². От этих тем перебрасывается мостик к проблеме свободы и независимости интеллектуалов в современном обществе.

В первой открытой публикации в отечественной научной печати — докладе «Политика и интеллектуалы» и интервью Боббио журналу «Вопросы философии» в 1992 г. (до этого рефераты его работ «Какой социализм?», «Будущее демократии» и др. публиковались лишь в изданиях «для служебного пользования» ИНИОН АН СССР) итальянский философ подчеркивал, что интеллектуал должен быть, насколько это возможно, независим от власти, не оставаясь равнодушным к проблемам общественной и политической жизни³. В приложении к этой публикации в журнале удалось поместить краткое интервью с Боббио о проблемах современности (мне посчастливилось встретаться и беседовать с ним на самые разные темы в его рабочем кабинете у него дома в Турине в напряженное для нашей страны время последних лет горбачевской перестройки — 1989 и 1990 гг., после этого на протяжении последующих лет велась переписка, однако уже согласованная по времени намечавшаяся на июль 2001 г. новая наша встреча, к сожалению, не состоялась), которое мне удалось тогда у него взять. «Если вы предложите мне заключить

¹ Bobbio N. L'età dei diritti, cit.

² Bobbio N. La Rivoluzione Francese e i Diritti dell'Uomo. — Roma (Camera dei Deputati), 1988. См. также интервью с Боббио в газете «Унита»: Bosetti G. Pensare il progresso nell' «età dei diritti». Intervista a Norberto Bobbio // Unita'. — Roma, 1989. — 25 nov. — P.2. Следует отметить, что итальянские левые, прежде всего социалисты, но не менее их и коммунисты, находились в постоянном диалоге с Боббио. Когда в конце 80-х годов ИКП совершила резкий поворот и, сменив название и характер партии, вернулась к своим социалистическим истокам, в качестве приложения к газете «Унита» вышел снабженный краткой библиографией работ Боббио сборник «Либеральный социализм. Диалог с Норберто Боббио сегодня» (Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi. A cura di G. Bosetti. — Roma, 1989).

³ Боббио Н. Интеллектуалы и власть // Вопросы философии. — М., 1992. — № 8. — С.158—172.

пари, ставкой которого станет конечное спасение человечества, — откажусь, — заявил тогда Боббио. — Но я готов сделать ставку на признание, что единственный путь спасения — развитие демократии, предусматривающее контроль над всеми земными благами и их распределение таким образом, чтобы больше не оставалось ни обездоленных, ни всемогущих». А это, по мнению Боббио, и есть «социализм». Но он нуждается в исправлении в смысле большей свободы рынка: «не капитализм плюс социализм», а «социализм плюс капитализм»¹.

Это новая смесь, опыта которой еще не бывало в истории и потому непредсказуемая в своем вероятном развитии. Великая роль левых сил в настоящее время связана главным образом с отношениями между богатыми и бедными странами, между странами «первого мира» и странами «третьего» и «четвертого мира». «Социальный вопрос ныне переместился из внутригосударственной сферы в сферу международную. Именно в этом состоит подлинный вызов для левых всего мира. Вызов, по поводу ответа на который я настроен весьма пессимистически»².

Опираясь на либеральную традицию, Боббио спорил с кроччанцами и марксистами, отстаивая приоритет индивидуальных свобод, подчеркивал, что марксистское противопоставление свободы формальной свободе субстанциальной ведет к единственному результату: потере первой еще до того, как будет достигнута вторая. Лишь правовое государство, по его мнению, гарантирует демократическое развитие нации.

Социализм для Боббио — «честный идеал, заслуживающий осуществления», так как он уменьшает негативные последствия частной собственности, но его историческое воплощение в жизнь, построенное на неверных теоретических предпосылках, признать невозможно³.

После разоблачений XX съезда КПСС в 1956 г. Боббио, давая оценку сталинизму, писал, что если русская революция произошла не в наиболее развитой стране, то это опровергает теорию, но оправдывает практику и, следовательно, создает предпосылки для развития теории, в то время как сталинская диктатура применительно к диктатуре

¹ Там же. — С.172.

² Там же.

³ Bobbio N. Quale socialismo? Discussione di un'alternativa. — Torino, 1976. См. также, например: Bobbio N. L'abito fa il monaco // La questione socialista. A cura di V.Foa e A.Giolitti. — Torino, 1990. — P.34–46.

пролетариата опровергает теорию и вместе с тем, будучи ошибкой или совокупностью ошибок, делает ошибочной практику. Критический подход по отношению ко всем предыдущим теориям и идеологиям, по мнению Боббио, является единственным плодотворным подходом в научном исследовании.

В книге Боббио «Очерки о политической науке в Италии» (выпущенной известным издательством «Латерца» пятью изданиями: 1969, 1971, 1977, 1996, 2001 гг.) глубоко проанализированы особенности вклада итальянской мысли в развитие мировой политической науки, в том числе выдвинутой Гаэтано Моска и Вильфредо Парето теории элит, выделения особого «политического класса». Боббио призывал видеть различие между «научной ценностью и идеологическим использованием» идей двух известных итальянских ученых, учитывая, что оба они в политике были консерваторами.

Критический подход по отношению ко всем предыдущим теориям и идеологиям, по мнению Боббио, является единственным плодотворным подходом в научном исследовании. До опубликования в 1896 г. туринским издательством Бокка труда Гаэтано Моска «политическая наука не имела в Италии (и возможно, даже в Европе) ни точного определения, ни признанного статуса, ни характеристики того, чем она точно призвана заниматься», — подчеркивал Боббио в заключающем книгу очерке «Политическая наука и политические исследования в Италии»¹. Эта линия исследований итальянского мыслителя также была продолжена. В 1979 г. издана его книга «Общество и государство в современной политике», в 1995 г. — «Государство, правительство и общество. Фрагменты политического дневника».

Кроме того, в 80–90-е годы одной из главных тем итальянского мыслителя становится тема войны и мира. В 1991 г. вышла книга очерков «Справедливая война? Конфликт в заливе», в которой автор дал негативную оценку войне в Персидском заливе, называя ее «великой трагедией»². Война и право, соблюдение прав человека — центральные темы другой книги очерков Боббио, изданной под редакцией П. Полито в 1989

¹ Bobbio N. Saggi sulla scienza politica in Italia. — Roma-Bari, 2001. — P.245–246. См. также: Bobbio N. La teoria delle forme del governo nella storia del pensiero politico. — Torino, 1976.

² Bobbio N. Una guerra giusta? Sul conflitto del golfo. — Venezia, 1991.

г.¹ Кроме прочего, Боббио еще и блестящий публицист, начиная с 1976 г., откликаясь на злобу дня, он пишет запоминающиеся передовицы в туринской газете «Стампа» (ряд этих статей вошел в изданный в 1990 г. сборник «Перевернутая утопия»²).

В еще одной своей программной работе «Будущее демократии: В защиту правил игры» (1984) Боббио рассмотрел трансформацию демократии с точки зрения «невыполненных обещаний», т.е. разрыва между идеальной и реальной демократией, и идеалов, в которых она нуждается: терпимость, ненасилие, постепенное обновление общества, братство. Эта книга вызвала широкий резонанс в среде европейских интеллектуалов. Характерен отклик знаменитого немецкого философа Юргена Хабермаса, приписывающего Боббио «дефляционистский» подход в оценках демократии как феномена. Речь шла при этом о выделенных итальянским мыслителем недостатках демократии как таковой, ее невыполненных обещаниях.

Но, подчеркивал тот же Хабермас, наряду с этими скептическими замечаниями Боббио с великой осторожностью суммирует «правила демократической игры», принятие решений в условиях демократии (в отличие от автократии) на основе коллективных решений и соответствующих процедур. Демократии соответствуют «процедурному минимуму» тогда, когда они гарантируют, во-первых, политическое участие как можно большего числа граждан, во-вторых, уважение правила большинства при принятии политических решений, в-третьих, право на свободу выбора источников информации и, следовательно, выбора между программами и различными группировками, претендующими на управление, и наконец, в-четвертых, сохранение неприкосновенности частной жизни. Преимущества такой «минималистской дефиниции», по словам Хабермаса, заключаются в ее «описательном характере». В ней отражено «нормативное содержание политических систем, которые в западных обществах уже давно организовались как национальные государства»³.

Отсюда легко перейти к следующим заключениям, которые делает Боббио по поводу минимального содержания демократии. Это прежде всего

¹ Bobbio N. Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e la guerra. A cura di Pietro Polito. — Torino, 1989.

² Bobbio N. Utopia capovolta. — Torino, 1990.

³ Habermas J. Faktizität und Geltung. — Frankfurt a. M., 1992. Здесь мы цитируем по итальянскому переводу: Habermas J. Fatti e norme. — Roma, 1996. — P.356—358.

гарантия основных свобод, многопартийность в условиях конкурентности, периодические выборы со всеобщим голосованием, согласованные коллективные решения на основе принципа большинства. Существуют менее уязвимые и более уязвимые демократии, различные ступени приближения к идеальной модели, но даже самую далекую от этой модели демократию не спутаешь с автократическим, а тем более с тоталитарным государством, подчеркивал Боббио.

Демократия — это совокупность правил игры для разрешения конфликтов без кровопролития, и эти правила должны неукоснительно соблюдаться. Как только демократический режим упускает из виду этот свой вдохновляющий принцип, он быстро разрушается и превращается в одну из многих форм автократического правления, заключал итальянский философ¹.

Заметный вклад внес Боббио и в актуальную для европейской политической жизни дискуссию (не менее важна она и для теперешней России) о значении и применимости критериев деления на правых и левых. Откликаясь на резко обострившееся на рубеже 80—90-х годов противостояние сторонников правых и левых подходов в политике, он подытожил свои взгляды в книге «Правые и левые: Смысл и значение одного политического различия»². Воспроизведенный на обложке фрагмент картины Тернера «Пожар палат парламента» (1835) весьма символичен. Книга вышла в период резкого обострения политической борьбы в Италии первой половины 90-х годов.

Напомним, что в результате серьезной чистки в политическом истеблишменте страны в ходе операции «Чистые руки», когда были выявлены вопиющие факты продажности политической верхушки и многие ее видные деятели были привлечены к ответственности, содрогнулся весь казавшийся незыблемым каркас основанной на послевоенном антифашистском консенсусе Первой Итальянской республики. Началось реформирование страны, трансформация, переход

¹ Bobbio N. Il futuro della democrazia: Una difesa delle regole del gioco. — Torino, 1985. — P.170. Подробнее содержание как этой книги, так и многих других работ Боббио того периода в наших переводах на русский язык отражено в ряде изданий ИНИОН 80-х годов. См., например: Боббио Н. Будущее демократии. Защита правил игры. — М., 1985.

² Bobbio N. Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica. — Milano, 1994.

к новой форме итальянской демократии – от Первой ко Второй республике.

Результатом этого стало более жесткое разделение на два противостоящих лагеря правых и левых. Реформа избирательной системы сделала возможной ошеломительную победу на выборах 1994 г. правого блока во главе с «постмодернистской», непопулистской партией «Вперед, Италия!» во главе с Сильвио Берлускони. Это символизировало уход в прошлое итальянской «аномалии» и появление четко выраженной двухблоковой партийной системы. «Крайние» партии прежней партийно-политической системы, на левом фланге самая мощная компартия Запада – ИКП, на правом – неонацистская Итальянское социальное движение – Национальные правые силы, перестроились и трансформировались. Первая из них – в сохранившую свою широкую социальную базу Демократическую партию левых сил (с 1996 по 2001 г. она находилась у власти), вторая – в правоконсервативный Национальный альянс. Бывшие неонацисты вошли в правый блок Берлускони (он был у власти в 1994 г. и снова обрел ее после выборов мая 2001 г.). Все это вызывало смятение в умах итальянцев. Ощущалась необходимость в идеях, которые позволяли сориентироваться в новых обстоятельствах.

Норберто Боббио отреагировал на возникший общественный запрос. Результатом этого и стала книга «Правые и левые: Смысл и значение одного политического различия». Она вышла первым изданием в малоизвестном новом римском издательстве «Донцелли» незадолго до парламентских выборов 1994 г. и триумфа на них итальянских правых. Неожиданно для самого автора, равно как и издательства, маленькая книжечка стала бестселлером, тираж приближался к полумиллиону экземпляров. Под давлением обстоятельств автор вынужден был ограничиться малым объемом (ровно 100 страниц небольшого формата), поэтому ему не всегда удается полно раскрыть поставленные проблемы. Но его аргументация, как всегда, ясна и убедительна. Итальянский философ заострил многие вопросы, обсуждавшиеся в тот период в европейской политической мысли.

Рассматривая политическое и культурное противостояние по линии правые/левые, Боббио опирается на категории свободы и равенства и возвращается к тому, что высказывал в предыдущих трудах о сущности демократии. Он подчеркивает, что речь идет о принятии или отвержении демократического метода, понимаемого как «совокупность

правил», позволяющих принимать коллективные решения посредством свободных дебатов и свободных выборов, «не прибегая к использованию силы». Для систематизации «левого» и «правого» в политике, согласно Боббио, важно обратить внимание на «контраст» применяемых левыми и правыми методов, разнородность как правого, так и левого движения, их деление на умеренное и экстремистское крыло.

Революция и контрреволюция, или, используя другие эквивалентные выражения, новаторская и консервативная революции, указывают не столько на политическую программу, сколько на определенный способ понимания и практического воплощения борьбы за власть, который не отвергает, а даже приветствует насилие как наиболее эффективное средство достижения радикальной трансформации общества, писал Боббио. Основываясь на различном отношении левых и правых к идеалам равенства и свободы, он делит политические течения на четыре направления: 1) крайне левые движения, одновременно эгалитарные и авторитарные, исторический пример — якобинство, ставшее нарицательным понятием, которое можно применить для характеристики различных исторических периодов и ситуаций; 2) левоцентристские учения и движения, эгалитарные и либертаристские, которые можно обозначить понятием «либеральный социализм», включающий в себя все социал-демократические партии, хотя их практика различна; 3) правоцентристские учения и движения, либертаристские и антиэгалитарные, в их число входят консервативные партии, отличающиеся от правых реакционных партий своей приверженностью демократическому методу; 4) крайне правые учения и движения, антилиберальные и антиэгалитарные, печально известные исторические примеры подобных идеологий — фашизм и нацизм¹.

Действительность более разнообразна, чем эта схема, выстроенная лишь на основании двух критериев, замечает Боббио. Но речь идет о двух фундаментальных критериях, которые в совокупности позволяют прояснить спорное разграничение на правых и левых и прояснить очевидную неувязку, почему правыми или левыми считают такие разнородные явления, как коммунизм и демократический социализм слева и фашизм и консерватизм справа, кроме того, это помогает объяснить,

¹ Bobbio N. *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*. — Roma, 1994. — P.81. Недавно эта книга была частично переведена и опубликована с нашим предисловием в журнале «Неприкосновенный запас». — М., 2003. — №5 (31). — С.3–20.

почему, несмотря на свою разнородность, в критических ситуациях, они могут солидаризироваться и объединяться в союзы¹.

Большинство итальянских интеллектуалов (и Боббио здесь не исключение) сформировались под сильным влиянием политических ценностей левых, антифашистских сил. Они ведут жесткую борьбу с Берлускони и его попутчиками из других правых партий, с навязываемыми ими итальянскому обществу грубовато-примитивными взглядами и «нормами жизни». Этот протест против «берлусконизации» страны олицетворяет изданная недавно известным немецким издательством «Вагенбах» книга «Италия Берлускони. Италия против Берлускони»², в которой содержатся резкие оценки современного положения в Италии со стороны целого ряда признанных «властителей дум», от писателей Умберто Эко и Антонио Табуки до политолога Джованни Сартори.

Моральные установки антифашизма, идеалы Сопrotивления как противостояние тем аморальным установкам, которые все более и более распространяются в обществе с приходом к власти Берлускони и его союзников, находят отражение в ряде изданных во второй половине 90-х годов трудов Боббио: «De senectute и другие автобиографические очерки» (1996), «Между двумя республиками» (1996), «Автобиография» (1997). Философ продолжает работать по широкой научной проблематике, в 1999 г. выходит его «Всеобщая теория политики». Последними крупными трудами стали вышедшие в 2001 г. книги «Диалог вокруг Республики» и переизданная в 2002 г. «Тридцать лет истории культуры в Турине»³.

Разработанные итальянским мыслителем положения востребованы в политической жизни Италии и других стран. К мнению Боббио прислушивались во всех значимых национальных и общеевропейских дискуссиях, постоянным участником которых он был и остается до сих пор. Его необъятному творчеству посвящены специальные работы⁴. В России

¹ Ibid. — P.82.

² Berlusconis Italien — Italien gegen Berlusconi. — Berlin, 2002.

³ Bobbio N. Dialogo intorno alla Repubblica. — Torino, 2001; Idem. Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920-1950). — Torino, 2002.

⁴ Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934—1993. A cura di C.Violi. — Roma; Bari, 1994. См. также тематическую библиографическую подборку, составленную Пьетро Полито, помощником Боббио, трогательно заботившимся о нем в последние годы его жизни, опубликованную в качестве приложения к книге «Правые и левые»: Polito P. Ripensare la sinistra. Primi orientamenti bibliografici // Bobbio N. Destra e sinistra, cit. — P.91—100.

начиная с 70-х годов вышел ряд изданий, в которых проанализированы взгляды и вклад итальянского ученого в различные области общественных наук (издавались они главным образом в ИНИОН РАН).

Не так давно, в 2002 г., в Италии вышел специальный номер известного интеллектуалам журнала «Ресет», полностью посвященный Боббио, в нем о вкладе итальянского ученого в науку и политику высказываются «друзья и противники». Все они убеждены, что итальянскому философу удалось «поставить диагноз» итальянской нации, дать ответ на многие спорные обсуждаемые в мире проблемы, стать крупным мыслителем современности¹. Оценку его творчества дают его коллеги в науке и политике, «друзья и противники»: П.Андерсон, Дж.Бокка, Л.Бонанате, Ф.Коэн, Дж.Паскуино, А.Пищорно, М.Сальвадори, Дж.Сартори, Н.Транфалья, С.Века и др.

Тем, кто в условиях современной Италии обвиняет Боббио в участии в распространении левых идей и близости к коммунизму, его соратники отвечают, что да, туринский мыслитель всегда был человеком политических пристрастий. Но он обладает талантом выстраивать четкие концептуальные подходы к изучаемым феноменам. Он обладает этосом знания, который не позволял ему прятать трудности и противоречия

Кроме уже названной книги бразильского автора Кампоса на португальском начиная с 60-х годов прошлого века выходили специальные исследования о творчестве Боббио (а также его интервью) на английском, французском, немецком, итальянском, русском, испанском языках. Назовем лишь ряд из них: Busino G. La théorie politique et sociale de Norberto Bobbio // *Revue européenne des sciences sociales*. — Genève, 1983. — Т.21, N 65. — P.185-198 (в этой статье на с.194—198 приводится список публикаций и переводов работ Боббио на английском, французском и немецком языках); Anderson P. The Affinities of Norberto Bobbio // *New Left Review*. — London, 1988. — N 170, Juli/August; Bobbio N. Die gefährdete Utopie der Demokratie. Interview mit P.Glotz und O.Kallscheuer // *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte*. — Bonn, 1989. — Jg.36, N 10. — S.880—889; Spadolini G. Bobbio: Una linea di frontiera. — Roma, 1989; Lanfranchi E. Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio. — Torino, 1989 (нашу рецензию на эту книгу, лучшее на тот момент итальянское исследование творчества

Продолжение сноски со с.129.

Боббио, см.: *Общественная мысль за рубежом*. — М., 1990. — № 8. — С.35—40; Любин В.П. *Общественно-политические взгляды Норберто Боббио*. — М., 1991; Ruiz Miguel A. *Politica, historia y derecho en Norberto Bobbio*. — Mexico, 1994.

¹ Anderson P., Arato A., Bocca G. et. al. *Il pensiero di Norberto Bobbio. Numero speciale dedicato agli amici e nemici. Il suo socialismo liberale e i dilemmi della democrazia // Reset*. — Milano, 2002. — N 74, Nov. — Dic.

под ковром риторики, заставлял его отвергать вербальное приспособленчество и идти мучительным путем вскрытия противоречий, уже казавшихся с немалым трудом преодоленными. Кто не понимает, что значит подобный этос знания, одинаково пригодный для разработки права, политических наук, философии, биологии и ядерной физики, может не утруждать себя оценкой творчества Боббио, отмечал Джанкарло Бозетти — главный редактор журнала «Ресет». Во вступительной статье к специальному, посвященному деятельности и творчеству Боббио номеру «Ресет» Бозетти воспроизводит мнение об итальянском философе, высказанное испанцем Руисом Мигелем в его работе о Боббио¹. В более подробном варианте эту оригинальную оценку десяти «парадоксов» мышления итальянского философа приводит другой автор специального номера «Ресета» Микельанджело Боверо: «Боббио, по словам Альфонсо Руиса Мигеля, это философ позитивных взглядов, пессимистический просветитель, неудовлетворенный реалист, аналитик-историцист, историк-концептуалист, беспокойный правовед-позитивист, эмпирик-формалист, верующий релятивист, социалист-либерал, непримиримый сторонник толерантности»².

Боббио участвовал в политической дискуссии с непревзойденным умением очищать суть заидеологизированных понятий от пристающей к ним в ходе политико-публицистических дебатов накипи и возвращать им их изначальное значение, помещая в надлежащие ячейки истории политических идей, подчеркивает Алессандро Пиццорно. Нечто подобное произошло в 50-е годы XX в., когда марксисты сделали ставку на тотальное обновление политического вокабуляра, в особенности в том, что касается понятия «свобода». Отвечая в 1952 г. одному своему другу-археологу, разделявшему коммунистические взгляды, Боббио писал: «Имеется много вещей, которые терпят крах и заслуживают быть навеки устраненными. Но позволь мне сказать тебе, что среди тех вещей, что переживают крушение, наибольшую и, возможно, невозполнимую пустоту образует дух свободы»³.

¹ Bosetti G. Il nostro amico rapace, collezionista di ossimori // Ibid. — P.5–6.

² Ruiz Miguel A. Las paradojas de un pensamiento en tension // Politica, historia e derecho en Norberto Bobbio. — Mexico, 1994. Цит по: Bovero M. Il realismo? Ben venga, purché' sia insoddisfatto // Reset. — Milano, 2002. — N 74, Nov. — Dic. — P.84.

³ Pizzorno A. Ci credeste? La liberta' non viene (solo) dalla politica // Ibid. — P.75–78.

С целью дать определение этому «духу свободы» Боббио написал в те годы ряд очерков. Они были направлены главным образом на то, чтобы расчистить и освободить из-под концептуальной груды марксистской критики либерально-демократических режимов те возможные отличия, которые могут существовать между буржуазным и просто человеческим, либеральным и демократическим, то, что является формальным, и то, что при ограниченности государственной власти является материальным, то, что в структуре власти могло бы быть устранено, и то, что должно остаться неприкосновенным. В одном из очерков, озаглавленном «*La liberta' dei moderni comparata a quella dei posteri*» («Свобода людей модерна, сопоставленная со свободой потомков»), Боббио привел как пример классическое разделение между свободой людей античности и людей современности (модерна), сделанное Бенджаменом Констаном. Оно было сформулировано в его труде 1819 г., но любопытно то, что появилось уже в анонимном очерке времен послереволюционной Директории, написанном, вероятно, в две руки вместе с мадам де Сталь и направленном на то, чтобы убедить Директорию принять меры для поддержки «аполитично» настроенных в ходе революционных событий людей, отстаивавших право не быть ни якобинцами, ни «ультра» и сделавших выбор в пользу приверженности к миру.

Спустя 20 лет, когда это первоначальное намерение дать политическую рекомендацию в том конкретном случае было уже давно позади, появилась еще одна работа с классическим определением, основанным на уточнениях и предыдущем развитии дебатов по этому поводу. Исайя Берлин извлек из всего этого главное, что можно считать фундаментальными вопросами возможного развития свободы: «Кем я хочу быть управляемым», — формулировка, которой выражалось желание свободы людей античности, и «Насколько я хочу быть управляемым», что соответствует желанию свободы людей модерна¹.

Боббио сильно отличается от своих предшественников, принадлежащих к группе мыслителей, пыгавшихся соединить либерализм с социализмом, отмечает известный английский ученый левых убеждений Перри Андерсон. Боббио — это философ широчайшего диапазона, впитавший многое от довоенной феноменологии Гуссерля и Шелера, экзи-

¹ Pizzorno A. Ci credeste? La liberta' non viene (solo) dalla politica // Ibid. — P. 78. См. также: Berlin I. Sulla ricerca dell'Ideale // La dimensione etica nelle società contemporanee / Berlin I., Mathieu V., Sen A.K. et al. — Torino, 1990. — P.3–19.

стенциализма Хайдеггера и Ясперса во время войны и позитивизма Карнапа и Айера после войны. Его личные эпистемологические предпочтения относятся к экспериментальному и научному познанию и тем самым явно направлены против того, что он называет «итальянской идеологией», по наследию спекулятивной и ориентированной на идеализм.

В этом отношении он напоминает Милля, Рассела или Деви. В отличие от них Боббио, однако, не является крупномасштабным оригинальным философом, еще меньше его можно назвать экономистом, каковыми были Милль или Гобсон. Но хотя он и не создал ни одного капитального труда по логике или эпистемологии, этике или экономике, его отношения с принципиальными традициями западного политического мышления — от Платона и Аристотеля до Фомы Аквинского или Альтузиуса, от Пуфендорфа и Гроция до Спинозы и Локка, от Руссо или Мэддисона до Бёрка и Гегеля, от Константа и Токвилля до Вебера и Кельзена — отличаются намного большей близостью не только с точки зрения исторического познания, но и по своей пронизательности и глубине.

Другой существенный момент, отличающий его от предшественников, представлен политическими координатами Боббио, в известной мере более усложненными, чем у них. На самом деле его философия находится на пересечении трех великих течений мысли, конфликтующих между собой. По своей глубинной формации и своим убеждениям Боббио либерал. Но итальянский либерализм всегда был особым феноменом внутри европейского либерализма. Боббио наследник исключительного явления — движения Соппротивления, которое, как он сам неоднократно показывал, было центральным политическим экспериментом, сформировавшим его самого. Его моральная и личная близость к Капитини соседствовала с практическим предпочтением действий Калоджеро, несмотря на то что в последнем случае это предпочтение переплеталось с ясным осознанием возможной силы влияния ИКП после освобождения, что более или менее неизбежно вело его к весьма глубокому конфликту с марксистской культурой. Будучи либералом, Боббио в те годы становится социалистом. Но как и его англосаксонские предшественники, он не только был либералом прежде, чем стать социалистом, но по преимуществу и остался таковым после сделанного социалистического выбора¹.

Продолжая эту мысль Андерсона, итальянский философ Сальваторе Века вспоминает, что в середине 80-х годов, когда отмечалось 75-

¹ Anderson P. Quel «composto chimico» necessario, ma instabile // Ibid. — P.40—48.

легие Боббио, в своем докладе на посвященной юбилею мыслителя научной конференции он обратил внимание на полемику вокруг перспектив политической ценностной установки. Эта проблема находилась тогда в центре споров в левых силах и была связана с сущностным противоречием либерализма и социализма. Боббио, напоминая Века, дважды обращался к исследованию этого противоречия, первый раз в книге «Политика и культура», вышедшей впервые в 1954 г., второй — в работе «Какой социализм? Обсуждение альтернативы» 1976 г.

В первом из этих трудов Боббио обращал внимание на приоритет основных свобод личности в сравнении с любыми другими, представляются они важными или нет, политическими принципами или политическими ценностями. Во втором — делался акцент на несостоятельности марксизма как политической теории, или, лучше сказать, теории политических институтов, и тем самым на том, что социалистическая перспектива для открытого общества должна быть сконцентрирована на приоритете демократии и прежде всего недвусмысленно соответствовать последовательному предпочтению подобного приоритета. Признание или непризнание этого находилось в основании и центре длительной борьбы в политической культуре главных партий итальянских левых сил.

Если сегодня подвести итог тогдашним замечаниям, заключает Века, можно сказать, что преподанный Боббио урок дал понять, что идентичность политического предложения левых по необходимости должна исходить из двойного признания — либерального приоритета основных свобод и демократического приоритета метода коллективного выбора. И тут можно было бы сделать ясный вывод, основанный на высказанных в названных двух трудах идеях, сформулировав его приблизительно следующим образом. Для левых сил, нацеленных на достоинства политической последовательности, это двойное признание является первым шагом, который необходимо сделать. Можно долго дискутировать, каковыми должны быть другие движения вслед за данным первым шагом. Но это первое движение было и остается необходимым шагом для любого, кто, поддерживая и предлагая другим левую политическую перспективу, нацелен на завоевание демократического консенсуса в отношении политики социального реформирования¹.

Что касается содержащихся в трудах Боббио оценок итальянской истории XX в., то он «поставил диагноз итальянской нации», подчерки-

¹ Veca S. Proviamo a usarlo come una canna da pesca // Ibid. — P.49–52.

вает известный историк и политолог Массимо Сальвадори¹. В трудах Боббио о роли итальянских интеллектуалов в истории прошедшего века сквозит разочарование в том, что антифашизм и идеалы Сопротивления, представленные партией «Справедливость и свобода», постепенно выхолащивались, вплоть до того что к руководству нынешней Италией пришел чуждый им «кавалер» Сильвио Берлускони. Но, как подчеркивает Сальвадори, надежда на живучесть этих идеалов «не умирает и никогда не должна умереть».

Подводя итог нашего небольшого очерка о философии Норберто Боббио, следует отметить, что итальянский мыслитель сочетал в себе лучшие качества ученого, плодотворно обогатившего своими идеями современную науку, и политика, действовавшего, возможно, не всегда успешно. Боббио — незаурядный теоретик, яркий представитель уходящей корнями в века европейской гуманитарной науки. И хотя его идеи сочетания в политической практике либерализма и социализма в нынешней ситуации в мире и в самой Италии, для развития политического просвещения в которой он так много сделал, не находятся на гребне волны политической моды, они, несомненно, окажутся вновь востребованными.

¹ Salvadori M. Diagnosi di una nazione // Ibid. — P.38.