

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК**

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ  
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

**Ю.А. КИМЕЛЕВ**

**ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.**

*Аналитический обзор*

**МОСКВА  
2019**

ББК 87.3(4Ит)  
К 40

*Серия*  
**«Проблемы философии»**

**Центр гуманитарных научно-информационных  
исследований**

Отдел философии

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

Ответственный редактор –  
кандидат философских наук Г.В. Хлебников

**Кимелев Юрий Анатольевич**

К 40

Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. :  
аналит. обзор / Ю.А. Кимелев. РАН. ИНИОН. Центр гума-  
нит. науч.-информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред.  
Г.В. Хлебников. – Москва, 2019. – 106 с. – (Сер.: Пробле-  
мы философии).

**ISBN 978-5-248-00923-7**

Освещается состояние итальянской философии на рубеже XX–  
XXI вв. Анализируются основные направления современной ита-  
льянской философии в ее связях с западной философией в целом. Осо-  
бое внимание уделяется рассмотрению оригинальных концепций,  
образующих специфику современной итальянской философии.

Для научных работников, профессорско-преподавательского  
состава вузов, аспирантов.

ББК 87.3(4Ит)

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	4
Введение.....	5
Глава 1. Онтолого-метафизическая сфера .....	10
§ 1. Онтолого-метафизическая сфера итальянской философии XX–XXI вв. Историко-системный очерк.....	12
§ 2. Философско-онтологические проекты.....	22
§ 3. Критика метафизики.....	44
Глава 2. Итальянская политическая философия в XXI в. ....	51
Глава 3. Итальянская историография западной философии XX в. ....	72
Список литературы .....	102

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Итальянская философия никогда не оставалась без внимания отечественных философов, исследователей истории итальянской культуры, искусствоведов. Это нашло отражение в целом ряде фундаментальных академических работ, а также в активной переводческой деятельности. История итальянской философии XX–XXI вв. также становилась объектом изучения советских и российских философов. Данная работа есть выражение памяти, благодарности всем этим людям за их талант и трудолюбие. Автор стремится продолжить их дело применительно к нынешнему состоянию итальянской философии.

Данная работа образует часть исследовательского проекта по изучению актуальной ситуации в зарубежной философии, осуществляемого автором на протяжении многих лет в ИНИОН РАН. Автор пользуется возможностью выразить самую искреннюю признательность сотрудникам ИНИОН РАН, оказывавшим и оказывающим содействие в реализации указанного исследовательского проекта.

## ВВЕДЕНИЕ

Главная цель данной работы – представить и охарактеризовать актуальное состояние итальянской философии. Конечно, речь может идти о рассмотрении только некоторых ее сегментов.

Всякий анализ итальянской философии, ориентированный на определение ее общих характеристик, предполагает исследование ее отношений и с национальными философиями других западных стран, и с западной философией в целом. Это целесообразно уже в силу того обстоятельства, что итальянская философия образует и образует составную часть западной философии.

Это же обстоятельство означает, что исследование западной философии, в первую очередь философии модерна и современной философии, должно включать изучение итальянской философии. Показать, что изучение итальянской философии имеет смысл не только потому, что изучение целого предполагает изучение частей, но и целесообразно в силу специфики и богатства содержания итальянской философии, в том числе актуальной, – одна из целей данной работы.

К тому же ни в коем случае нельзя забывать об общих исторических судьбах, социально-исторической, религиозной и историко-культурной общности. Все это служит неотъемлемым общим фоном принадлежности итальянской философии к единой европейской философской традиции. Такое единство наличествует в исторических формах, а также находит отражение в ситуации настоящего времени.

Итак, актуальную итальянскую философию можно и должно рассматривать в соотношении того или иного рода с западной философией. В связи с этим следует определить формат присутствия в итальянской философии других западных стран.

Важнейшей общей содержательной характеристикой итальянской философии, одной из ее особенностей является широкая рецепция западных национальных философий XX–XXI вв. со стороны итальянской философии. Следует подчеркнуть, что речь идет о рецепции как *интеграции* и *синтезе*. Интеграция и синтез означают активное использование теоретического содержания философии других западных стран.

Области философского знания, главные разделы, основные проблемно-тематические комплексы в итальянской философии и в философии других западных, прежде всего европейских, стран по существу суть одни и те же.

Такая ситуация не означает отсутствия специфических особенностей актуальной итальянской философии. Они проявляются либо в оригинальной интерпретации тематики основных разделов философии, либо в усилиях, направленных на новаторские разработки соответствующей тематики.

Другой формой рецепции, наряду с непосредственным конструктивным использованием, является активное изучение историографического типа, это историко-философское исследование как цель сама по себе.

Знание о философии других стран в итальянской философии всегда было неизмеримо более обширным и глубоким, чем знание об итальянской философии в философии других стран.

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

Начиная с XIX в. значительный сегмент итальянской философии образуют историко-философские работы, посвященные изучению европейской философской традиции. В послевоенное время философия других западных стран присутствует в итальянской философии и в результате интенсивных усилий, направленных на изучение других национальных философий, и в плане весьма обширной переводческой деятельности.

Одним словом, тезис об «интернационализации» современной западной философии получает самое убедительное подтверждение на примере итальянской философии.

При исследовании современной итальянской философии соотнесение итальянских концепций с общими направлениями современной западной философии представляется целесообразным и продуктивным. В работах итальянских философов чаще всего при-

сутствует основательное знание теорий, основополагающих для того или иного направления. Несколько преувеличивая, можно говорить о национальном варианте того или иного общего направления современной западной философии. Соответственно, соотношение с этими направлениями создает дополнительные возможности для определения специфики итальянской философии.

Подчеркнем при этом, что следует принимать во внимание наблюдающийся практически во всех национальных философиях процесс размывания четких границ между направлениями и связанную с этим возможность комбинирования идей, реактуализацию тех или иных позиций, устойчивость традиций и т.п. Все это следует учитывать и применительно к актуальной итальянской философии.

Общность основных разделов философии, представленных в актуальной итальянской философии, а также общность основных философских направлений в итальянской философии и других европейских философиях означает возможность сделать анализ актуального состояния итальянской философии анализом актуального состояния западной философии в целом.

Подтверждением этому может служить и то обстоятельство, что в последние десятилетия итальянская философия приобрела международную известность. Целый ряд авторов весьма широко представлен в переводах на другие языки, круг их идей образует составную часть актуальной философской жизни.

Итальянскую философию последних десятилетий можно рассматривать в нескольких перспективах.

При всей плюрализации нынешней философии сохраняется дисциплинарная дифференциация. Помимо дисциплинарно-тематической дифференциации сохраняется в определенной мере разделение на различные направления. К этой группе можно отнести те концепции, которые непосредственным образом примыкают к тем или иным течениям, общим для западной философии, представляют собой воспроизведение этих течений на итальянской почве. Ярким примером является разработка аналитической философии. Воспроизведение не означает копирование, нередко речь идет о продуктивном продолжении соответствующей традиции.

Кроме того, мы обращаем особое внимание на те теории, которые являются воспроизведением или продолжением тех или иных традиций *итальянской* философии XX в.

Вся данная работа преследует цель представить итальянскую философию в ее своеобразии, а также представить ее как потенци-

альный ресурс для решения целого ряда проблем, актуальных для всей западной философии.

Объектом рассмотрения становятся те разделы философского знания, которые, во-первых, всегда образовывали своего рода сердцевину итальянской философии; во-вторых, традиционно являют определенную оригинальность, соответственно специфику итальянской философии.

Это метафизическая / онтологическая и философско-политическая проблематика, а также активная и обширная историко-философская, исследовательская деятельность. Соответственно, будут рассматриваться онтолого-метафизическая сфера, включающая философско-антропологическое измерение, политическая философия, а также обширная область историко-философской работы, которая представлена здесь итальянской историографией западной философии XX в. как целостного образования.

То, что мы обозначаем как «онтолого-метафизическая сфера», традиционно занимало главенствующее место в истории итальянской философии. В XX–XXI вв. эта сфера в наибольшей мере являла своеобразие, причем своеобразие, значимое и продуктивное с точки зрения других национальных философий.

В § 1 главы 1 предпринимается попытка создать историко-системный очерк указанной сферы. Он охватывает почти весь XX в. и начало XXI в. Этот очерк в соответствии с исторической реальностью строится вокруг специфически итальянских философских концепций – «абсолютного историзма» Бенедетто Кроче и более позднего «нового итальянского историзма»; «актуализма» Джованни Джентиле, а также специфически итальянских версий ряда влиятельных течений западной философии XX в. Это философия Атонио Грамши как итальянская версия западного марксизма; разнообразные формы итальянской неосхоластики, в первую очередь неотомизма; итальянские версии христианского спиритуализма. Применительно ко второй половине XX в. и началу XXI в. особое внимание заслуживает такой специфически итальянский феномен как «неоклассика», т.е. использование некоторых классических теорем и принципов европейской философской традиции в качестве стержня сугубо современных философских теорий.

В § 2 главы 1 реконструируются некоторые наиболее влиятельные философско-онтологические проекты, являющие новизну в отношении и итальянской философии, и западной философии в целом. Это действенные философско-теоретические проекты, во многом определяющие общее актуальное состояние всей итальян-

ской философии. Именно такие проекты стали широко известны за пределами Италии в последние десятилетия.

В § 3 главы 1 анализируются итальянские версии «критики метафизики» как особой области онтолого-метафизической сферы.

В главе 2 представлена итальянская политическая философия. В отличие от главы 1 и главы 3 она сосредоточивается только на работах, опубликованных в XXI в. Специфика этих работ заключается в стремлении подвергнуть анализу общую повестку дня актуальной политической философии. В данной главе мы предлагаем выделить во всем массиве итальянских работ метатеоретическую и диагностическую составляющие. Раздельный анализ этих составляющих преследует цель упорядочить и систематизировать многообразные исследовательские устремления итальянской политической философии XXI в.

В современной итальянской философии значительное место занимают самые разнообразные историко-философские исследования. В заключительной главе 3 мы специально обратимся к рассмотрению одного из главных достижений итальянской философской историографии – результатов изучения западной философии XX в.

Материалы главы 3 образуют определенную целостность, поскольку представляют целостное проблемное поле – историко-философский контекст истекшего XX в. Это *индивидуальные* историко-философские работы, ориентированные на то, чтобы под тем или иным углом зрения представить XX век как определенную историко-философскую эпоху.

## Глава 1.

### ОНТОЛОГО-МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СФЕРА

В этой главе предпринимается попытка представить актуальное состояние онтолого-метафизической сферы итальянской философии. Эта сфера традиционно в значительной мере определяет состояние итальянской философии в целом.

Мы будем рассматривать подробно только более или менее специфические или новаторские образования итальянской философии XX–XXI вв. Историко-системный очерк в § 1 ориентирован на историческую организацию материала и на общие характеристики онтолого-метафизической сферы, в первую очередь ее теоретического онтологического ядра. В § 2 будет предпринята попытка реконструкции ряда наиболее оригинальных и влиятельных онтологических концепций. В завершающем § 3 главы 1, представлен очень значимый компонент онтолого-метафизической сферы в ее актуальном состоянии: теоретические построения, которые относятся к так называемой «критике метафизики».

В целях прояснить используемое здесь словоупотребление целесообразно провести определенные различия между онтологией и метафизикой. Из основных задач метафизики – онтологической, спекулятивной, смысло-теоретической, философско-теологической и др. – наиболее признаваемой, в том числе и критиками метафизики, является ориентация на разработку онтологической проблематики.

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

Примечательной чертой актуальной онтологии является отсутствие крупных системных построений. Вместе с тем отсутствие таких построений совсем не означает исчезновения, прекращения действия фундаментальной принципиальной интенции онтологического мышления, которую можно представить как стремление к осмыслению и решению «проблемы бытия». В актуальных условиях эта интенция реализуется преимущественно как стремление к тому, чтобы определить «перечень» того, что существует, приобрести какое-то общее «предельное» понимание реальности, ее базисных элементов, структур и уровней.

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

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

Подобное отождествление означает либо признание только онтологии из всего комплекса метафизической проблематики, либо просто стремление избежать эксплицитного или имплицитного соотнесения с прошлым метафизики, а также избежать неоднозначности положения метафизики в философии последнего столетия. Использование термина «онтология» как более нейтрального, менее многозначного призвано решить такую задачу.

Вместе с тем существуют и обосновываются причины взаимодополняющего и даже оппозиционного использования терминов «метафизика» и «онтология». В современной философской литературе заметное место занимают усилия, направленные на демаркацию какого-либо рода метафизики и онтологии.

Использование обозначений «онтология / метафизика» и «онтолого-метафизический» означает прежде всего учет того обстоятельства, что в современной философии онтологическая задача метафизики преобладает над другими ее задачами.

§ 1 представляет собой попытку создать краткий общий историко-системный очерк онтолого-метафизической сферы итальянской философии XX – начала XXI в.

В § 2 объектом рассмотрения станут онтолого-метафизические теории, отобранные исходя из следующих соображений. Прежде всего, это теоретическая новизна, причем применительно не только к итальянскому контексту, но и к западной философии в целом. Это ресурсный потенциал для онтолого-метафизической сферы вообще. Кроме того, указанные теории представляют собой узловые точки разработки онтолого-метафизической проблематики в нынешней итальянской философии, соответственно, являются репрезентативными для нее.

## **§ 1. Онтолого-метафизическая сфера итальянской философии XX–XXI вв. Историко-системный очерк**

Уже отмечался дифференцированный характер онтолого-метафизической сферы итальянской философии XX–XXI вв. Конкретизируем это замечание.

Прежде всего, следует указать на активное и значимое присутствие именно в этой сфере философии, понимающей себя как религиозную, главным образом христианскую. В последние десятилетия это присутствие не столь заметно, как в первой половине XX в. и в первые десятилетия после Второй мировой войны. Формат присутствия христианской философии образует специфику онтолого-метафизической сферы итальянской философии XX–XXI вв. Характерным для этой сферы является также активное размежевание между христианской и той философией, которая определяется как «светская» (*laica*).

Имеет смысл отметить, что понимание философии как «светской» также обладает определенными особенностями. Эти особенности отчасти проистекают из своеобразия такого мощного и многообразного феномена социальной и культурной жизни Италии как «лаицизм»<sup>1</sup>.

Светская философия Италии соотносится с общим контекстом западной философии XX–XXI вв. в целом. С определенными оговорками и исключениями можно утверждать, что итальянская

---

<sup>1</sup> См.: *Laicità / A cura di G. Boniolo*. – Torino: Einaudi, 2006. – 259 p.

светская философия воспроизводит этот контекст. Разумеется, ни в коем случае нельзя говорить о том, что речь идет просто о воспроизведении, тем более копировании. Очень многие направления и теоретические позиции получили и получают продуктивную разработку.

Существуют и концепции, в которых осуществляется новаторский синтез. Именно основные из таких концепций будут рассматриваться ниже. Одни из них являются в полной мере светскими в том смысле, что понимают себя как несовместимые с христианским мировоззрением, другие допускают возможность синтеза.

Светская и христианская философии на протяжении всего XX в. находились в ситуации диалога друг с другом. И этот диалог оказывал самое непосредственное воздействие на содержание онтолого-метафизической сферы в итальянской философии этой эпохи.

Можно говорить о продуктивности такого диалога для итальянской философии и вообще для итальянской интеллектуальной культуры.

Стоит отметить одно очень существенное обстоятельство. С течением времени диалог становится все менее полемичным, утрачивает характер принципиальной непримиримости. Участники диалога ищут общность в позициях.

Говоря о содержательном наполнении онтолого-метафизической сферы, следует в очередной раз отметить обширную и интенсивную историографическую работу. В контексте такой работы репрезентативно представляется история онтолого-метафизической мысли и европейской, и итальянской.

Христианская философия в Италии нашла воплощение в целом ряде течений. Она получила и разнообразное институциональное выражение. Она представлена в системе католического образования, прежде всего в католических университетах. Католические университеты призваны продемонстрировать, что католические ученые способны проводить научные исследования, в полной мере соответствующие строгим стандартам научности и в то же время не противоречащие основам вероучения.

В XX в. христианская философия в историческом плане ориентирована главным образом на исследование отношений между классической метафизикой, понимаемой как античная, средневеково-схоластическая философия, с одной стороны, и философией эпохи модерна, также воспринимаемой как метафизика модерновой эпохи, – с другой.

Систематические устремления христианской философии тесным образом связаны с ее размежеванием с основными построениями современной *светской* философии.

В итальянской христианской метафизике на протяжении всего XX в. существовали две основные разновидности. С одной стороны, это неосхоластическая, в первую очередь неотомистская метафизика, с другой стороны, метафизика спиритуалистской, августирианской и персоналистской ориентации, устремленная, прежде всего, к постижению мира идей и внутреннего мира человека.

Часто упускают из вида, что подходы к постижению бытия в неосхоластике и спиритуализме являют существенные различия. В результате христианская философия воспринимается как нечто гораздо более монолитное и единообразное, чем это имеет место в реальности.

Термин «неосхоластика» в широком смысле обозначает движение возрождения и разработки различных течений средневековой западнохристианской схоластики и послесредневековой схоластики. Разнообразие неосхоластической философии в таком широком смысле нашло отражение и в интенсивной историко-философской работе по изучению схоластического наследия. В узком смысле неосхоластика совпадает с неотомизмом, представляющим собой ее наиболее распространенное и влиятельное течение.

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

Термины «томизм» и «неотомизм» обозначают как философско-теологическую систему Фомы Аквинского в ее полноте, так и различные формы реконструкции, систематизации, интерпретации, а также дальнейшей конструктивной разработки основных идей этой системы. О томизме в строгом смысле можно говорить применительно к периоду существования томистской философии вплоть до первой половины XVIII в. В самом общем виде «неотомизм» означает признание философами XIX–XXI вв. идей Фомы Аквинского в качестве предпосылок и ориентации их собственного философского и теологического творчества. Неотомизм оформляется в первой половине XIX в. Ключевую роль в историческом становлении и институционализации сыграла энциклика папы Льва XIII «*Aeterni Pa-*

tris» (1879), в которой провозглашается, что учение Фомы Аквинского в наибольшей степени гармонирует с христианским видением мира. Основной задачей неотомизма, как и неосхоластики в целом, стало философско-теоретическое обоснование легитимности и правомерности веры в условиях современного общества и культуры.

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

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

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

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

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

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

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

К числу наиболее известных итальянских представителей неосохоластики, неотомизма XX в. прежде всего можно отнести Франческо Олгиати, Корнелио Фабро, Софию Ванни-Ровиги, Амато Масново, Марино Джентиле, Карло Джакона.

Основные направления итальянской философии, христианской философии в том числе, второй половины XX в. можно дифференцировать в зависимости от формата и интенсивности присутствия в *актуальной* онтолого-метафизической сфере. Одни из них сохраняют в общем и целом прежний формат своего присутствия и влияния. К таким направлениям можно причислить неотомизм и в меньшей степени марксизм. К другим можно отнести те направления, которые резко ослабили формат своего присутствия и влияние которых связано главным образом с косвенным участием в формировании актуальных философских позиций. К таким направлениям можно отнести христианский спиритуализм.

Имеет смысл четко подчеркнуть, что, когда мы говорим здесь о присутствии и влиянии, то речь не идет о присутствии и влиянии в рамках историографических исследований. Речь идет об онтолого-метафизической сфере как сфере объектных разработок онтолого-метафизической проблематики.

Итальянский неотомизм как давняя и укорененная традиция итальянской философии сохраняет в общем и целом формат своего присутствия и влияния. Вместе с тем итальянский неотомизм в настоящее время не являет оригинальной продуктивности, представляя собой в основном воспроизведение общего облика неотомистской философии. В связи с этим мы ограничимся здесь общей характеристикой этой философии.

Итальянская неосхоластика концентрирует внимание на фундаментальной онтологической проблематике. Как можно говорить о бытии и небытии и мыслить бытие и небытие не впадая в противоречия, – основные темы итальянской неосхоластики. Это означает, в числе прочего, тесную связь с тем, что принято называть *philosophia perennis*.

Эта проблематика стала основной в противостоянии между неосхоластикой и неоидеализмом, в первую очередь актуализмом. Речь идет, прежде всего, о примате мышления по отношению к бытию. Для христианской философии с ее реалистской установкой неприемлем в принципе такой примат, как его утверждает идеализм. Христианская философия в противоположность этому утверждает, что человеческий разум не полагает реальность, он ее находит как нечто данное, и только обращаясь к реальности способен обрести истину.

Благодаря обширной и активной историографической работе присутствуют и философско-онтологические образцы, во многом утратившие действенность в историко-философских условиях настоящего времени.

В нынешней итальянской философии наличествуют и ресурсы собственной философской традиции, не ставшие достоянием европейской философии за пределами Италии. Можно указать в связи с этим на такие направления итальянской философии XX в., как «проблематизм», абсолютный историзм Бенедетто Кроче, «актуализм» Джовани Джентиле, некоторые формы христианского спиритуализма.

Итальянский неоидеализм – это «абсолютный историзм» Бенедетто Кроче и «актуализм» Джованни Джентиле. Именно эти философские воззрения стали главенствующими в межвоенный период, соответственно, они оказались в фокусе философской дис-

куссии вообще и в центре онтолого-метафизической сферы той эпохи. В резко редуцированной форме они сохранили свое присутствие и в последние десятилетия.

Европейский историзм являет, как известно, значительное разнообразие форм. Очевидны, к примеру, различия между наиболее известными его формами – между немецким историзмом и итальянским историзмом первой половины XX в.

Отличие итальянского историзма от немецкого отчетливо видно по работе Б. Кроче «История как мысль и как действие» (1938), содержащей критику воззрений Ф. Майнеке. Здесь вере в надисторическое существование идей и ценностей противопоставляется концепция «абсолютного историзма», в соответствии с базовым онтологическим тезисом которой «жизнь и реальность есть история и ничто другое как история». Эта формула в еще большей степени отличает позицию Б. Кроче от позиции В. Дильтея, поскольку в ней через редукцию реальности к духу, а духа к истории фактически провозглашаются тезисы, которые контрастируют с соответствующими тезисами немецкого историзма. Для Б. Кроче природа не обладает какой-либо автономией по отношению к духу. Как следствие утверждается, что естественные науки всего лишь преследуют практико-утилитаристские цели, а подлинной формой, единственно приемлемой, познания является историко-идиогра-

фическая, к методологии которой сводится сама философия. По В. Дильтею, естественные науки и науки о духе обладают равным теоретическим статусом. Для Кроче история есть история бесконечного духа, есть прогрессивное восхождение к свободе. Для В. Дильтея, напротив, история есть история конкретных людей, связанных с ограниченностью и относительностью своей эпохи.

Немецкий историзм есть продукт неокантианства, а итальянский совпадает с неоиdealизмом Кроче, его истоки, как указывает сам Кроче, – в Вико и Гегеле.

Итальянский историзм сохранился после Второй мировой войны во многом благодаря успеху теории Антонио Грамши. Послевоенный итальянский историзм принял марксистскую, антиспекулятивную и антителеологическую форму, вроде бы противостоящую идеалистической философии Б. Кроче, но в действительности сохранившую ее значимые тезисы, такие как историчность реального и историко-идиографический характер познания человеческого мира.

Нынешние судьбы итальянского историзма связаны с «новым историзмом», который фактически стал определенной формой

критики метафизики и будет рассматриваться в соответствующем контексте.

Немецкий историзм как автономное философское течение не пережил Вторую мировую войну.

Историзм оформлялся как общая философская позиция, содержащая онтолого-метафизические элементы и элементы общей теории познания. В силу этого обстоятельства историзм получил распространение во многих сферах философского познания. Кроме того, историзм утверждался через размежевание с широким спектром философских позиций.

Актуализм – это, прежде всего, «теория чистого акта», согласно которой реальность разрешается в конкретную актуальность человеческого духа. Эта актуальность представляет собой одновременно и самосознание, и созидание самой себя. Не существует объекта, если это не объект для какого-то субъекта, который его мыслит. Нет реальности вне акта мышления, все *есть* только поскольку мыслится. Бытие, будь то природа, внешняя реальность, неопределенное бытие, как у Гегеля, всякое идеальное содержание, всякий контингентный факт есть нечто внутреннее для мышления, которое все это мыслит, полагает и определяет. Ничто не предшествует мышлению. Диалектика и становление присущи только духовной активности, присущи только мыслящему субъекту.

Если неоиdealизм как абсолютный историзм фактически уже не является активным элементом актуальной онтолого-метафизической дискуссии, то неоиdealизм в той форме, которую он получил в «актуализме» Джованни Джентиле и его последователей, сохраняет в определенной форме свое присутствие в актуальной онтолого-метафизической сфере итальянской философии.

Другими словами, у абсолютного историзма и актуализма различный формат присутствия в актуальной онтолого-метафизической сфере.

\* \* \*

Предложенный выше краткий историко-системный очерк онтолого-метафизической сферы итальянской философии строился следующим образом. Характеристика этапов связана с реконструкцией только тех содержаний, которые являют специфику итальянской философской мысли в онтологическом и логико-

метафизическом плане. Кроме того, предпринимаемая характеристика сопрягается со стремлением указать формат присутствия и действительности содержаний, о которых идет речь, в актуальной ситуации.

Таким образом, историческая реконструкция является и определенной характеристикой актуального состояния онтолого-метафизической сферы, ее содержательного наполнения, причем характеристикой, ориентированной на определение специфики итальянской философии. Это неполная характеристика, поскольку вне зоны эксплицитного внимания остаются те содержания указанной сферы, которые представляют собой воспроизведение или дальнейшую разработку теоретических концептуализаций, осуществленных вне Италии. Кроме того, не рассматриваются специальным образом работы, решающие только историко-философские задачи. Наконец, следует учесть, что историко-системный очерк будет дополнен анализом ряда новаторских итальянских концепций, а также анализом сегментов, связанных с критикой метафизики.

Продолжим рассмотрение актуального состояния онтолого-метафизической сферы итальянской философии. Если попытаться определить специфические моменты онтолого-метафизической сферы в настоящее время, то можно указать на уже упоминавшиеся отдельные концепции с высоким уровнем новизны, а также на феномен соотношения с классической метафизикой. Отдельные концепции, о которых идет речь, станут объектом анализа в следующем параграфе, а в завершение этого параграфа охарактеризуем феномен обращения к классике.

Итак, особое место в современной итальянской метафизической онтологии занимает феномен соотношения с классической метафизикой. Общим конститутивным признаком такого соотношения можно считать убеждение в известной трансвременной истинности классических, т.е. антично-средневековых ответов на «вопрос о бытии».

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

«Неоклассическая» в применении к онтологии может означать преемственную соотношенность с традицией, с античными, схоластическими, современными классическими постановками «вопроса о бытии», не предполагающими вместе с тем однознач-

ной приверженности ответам на этот вопрос, которые были предложены в традиции.

Современные «неоклассические» онтолого-метафизические концептуализации различаются и в зависимости от того, к какой эпохе принадлежат те классические теории, с которыми они соотносятся. Ведь и классические теории, как известно, различны. Мы имеем дело с известным нередуцируемым метафизическим плюрализмом.

В современной итальянской неоклассике античность представлена главным образом так называемым «принципом Парменида» и аристотелизмом. При этом аристотелизм представлен и как оригинальный античный аристотелизм, и как средневековый схоластический аристотелизм, в первую очередь как томистский аристотелизм. Об этом шла речь выше при рассмотрении неотомизма вообще и итальянского неотомизма в частности.

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

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

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

Неоклассические позиции в процессе критического размежевания с оппонентами аргументативно отстаиваются и утверждаются. Нередко происходит расширение проблемно-тематической сферы. Более того, неоклассические теории притязают на способность к решению определенных проблем, которые не в состоянии предложить теории другого типа. Примером может служить аристотелизм как важнейший элемент так называемого возрождения практической философии в 1960–1970-е годы.

В новейшей истории разработки онтолого-метафизической проблематики одно из важнейших мест принадлежит Густаво Бон-

тадини. Г. Бонтадини сыграл первостепенную роль в оформлении и утверждении неоклассики.

Значительное место в творчестве Г. Бонтадини занимают историко-философские исследования, прежде всего современной философии. Исследования современной философии Г. Бонтадини опирались на теоретическую гипотезу о целесообразности использования классической метафизики, которую он выдвинул еще в довоенное время при разработке «метафизики опыта».

Г. Бонтадини стремится выявить логико-онтологическую структуру метафизики. Такое устремление призвано противостоять «гносеологизму» философии модерна, т.е. противостоять господству гносеологии в этой философии. Конкретно речь идет о противостоянии «гносеологическому дуализму» как противопоставлению внешних объектов и мышления.

Как считает Г. Бонтадини, современная философия пронизана гносеологическим дуализмом – предпосылкой, согласно которой существует расхождение между внешними объектами и мышлением.

Идеализм восстанавливает в логической плоскости интенциональный характер отношения между субъектом и объектом, что открывает возможность обоснования метафизики в онтологическом плане. Такая теоретическая позиция представляла собой оригинальный синтез идеализма и неосхоластики, точнее, неосхоластического реализма.

Систематические разработки онтолого-метафизической проблематики у Г. Бонтадини опирались на стремление к оригинальному синтезу основных позиций в итальянской философии XX в. По этой причине, а также исходя из его собственных слов, представляется неверным причисление его философии исключительно к итальянской неосхоластике, как это часто происходит.

Теории чистого акта Дж. Джентиле, по мнению Г. Бонтадини, принадлежит заслуга преодоления того, что он называет гносеологическим дуализмом как основой философии модерна.

Актуалистский идеализм с его базисными характеристиками, заключающимися в отрицании инаковости бытия по отношению к мышлению, означает и подтверждение «принципа Парменида».

## **§ 2. Философско-онтологические проекты**

Здесь в фокусе внимания будут несколько философско-онтологических проектов, которые являют теоретическую новизну

не только в отношении итальянского философского контекста, но и в отношении западной философии в целом.

Авторы ряда концепций, такие как Густаво Бонтадини, к философии которого мы обратились в предшествующем параграфе, а также Луиджи Парейсон завершили свой жизненный путь в конце XX в. Другие философы, такие как Энрико Берти, Эммануэле Северино и Джанни Ваттимо, начав свой творческий путь в последние десятилетия XX в., участвуют в актуальной философской жизни Италии и в первые десятилетия XXI в.

Каждый из философско-онтологических проектов опирается, как правило, на целый ряд философских произведений. В связи с этим основная и первичная задача заключается в реконструкции каждого из них как определенного автономного философско-теоретического образования, являющего к тому же характер целостности.

Историко-системный очерк онтолого-метафизической сферы итальянской философии XX–XXI вв. позволяет указать еще на ряд ориентиров в оценке рассматриваемых проектов. Эти оценки дают возможность определить их место в контексте итальянской философии.

В качестве характерной особенности итальянской философии был отмечен феномен «неоклассической» ориентации, под которой понимается использование тех или иных базисных теорем античной средневековой и современной философии в качестве *интегративного принципа* сугубо современной философско-онтологической теории.

Как уже отмечалось, такими теоремами, к примеру, оказались фундаментальные начала философии Аристотеля и «принцип Парменида». По этой причине для обозначения рассматриваемых теорий используются обозначения «неоаристотелизм» и «неоэлеатизм». Речь идет о философско-онтологических проектах Энрико Берти и Эммануэля Северино соответственно.

К феномену «неоклассики» в указанном смысле по существу примыкает и ориентация на классика философии XX в. В случае с Джанни Ваттимо речь идет о философии М. Хайдеггера и философии Ф. Ницше, понимаемой как классика XX в., а в случае с Луиджи Парейсоном – об экзистенциализме.

Подчеркнем, что во всех случаях речь идет о сугубо современных теориях, в которых классические философы предстают в качестве *новаторской онтологической интерпретации* реальности.

## *Энрико Берти*

Метафизика, разрабатываемая Э. Берти, по его собственному определению, – это метафизика аристотелевского типа, «проблематичная и диалектическая» метафизика (15).

Энрико Берти провозглашает свою приверженность «классической метафизике». При этом классическая метафизика предстает, прежде всего, как «чистая проблематичность». Такая позиция была сформулирована учителем Э. Берти Марино Джентиле. В понимании Э. Берти это предполагает определенное отношение к метафизической традиции, а также открывает возможность использовать современную философию.

В плане отношения к традиции это означает отказ от таких компонентов «традиционной метафизической системы» как рациональная космология, рациональная психология и рациональная теология.

В плане использования современной философии Э. Берти считает целесообразным обращаться к аналитической философии и философской герменевтике. По его мнению, можно показать, что нынешняя аналитическая философия занимается значительной частью классической онтологии – проблемами существования, идентичности, а также такими категориями как сущее, пространство, время, причинность и т.д. Герменевтика отказывается от определенной «онто-теологической» формы метафизики и утверждает другую ее форму, исходящую из конечности человека.

Вместе с тем Э. Берти считает, что ни аналитическая философия, ни философская герменевтика не готовы «идти до конца» в разработке метафизики в силу неготовности использовать «проблематизацию».

У Э. Берти общие определения его метафизики как «проблематичной» и «диалектической» предстают и как логико-эпистемологические характеристики.

«Проблематичная метафизика» является таковой, поскольку в полной мере признает проблематичность опыта, а также является «диалектической», поскольку живет исключительно за счет опровержения ее отрицания в различных формах. Результатом становится всегда незавершенный метафизический дискурс.

Проблематичную метафизику можно определить как эпистемологически «слабую» и потому логически «сильную». Новая эпистемология (К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд) показала, как настаивает в своих работах Э. Берти, что «сильные» научные тео-

рии, т.е. теории, богатые когнитивным содержанием и потому очень полезные в плане познания реальности, являются слабыми в логическом отношении, поскольку их легко опровергнуть.

Метафизика аристотелевского типа является теорией, слабой в эпистемологическом плане, как показывает конфронтация между нею и другими очень сильными античными метафизиками, такими как элеатизм и гераклитизм. Элеатизм провозглашает, что «все неподвижно», гераклитизм – что «все движется», а аристотелизм утверждает, что какие-то вещи становятся, а другие неподвижны. Эти античные модели метафизики предстают и как типичные позиции модернового и современного мышления. С одной стороны, это всякая форма платонизма и неоплатонизма, с другой – это всякая форма историзма или релятивизма.

Их легко опровергнуть, и это происходило неоднократно, но они появляются в новых формах. Это можно видеть в рамках тех же герменевтики и аналитической философии.

Метафизика аристотелевского типа как метафизика проблематичная и диалектическая является, несомненно, слабой в эпистемологическом отношении, поскольку всю ее можно свести к признанию проблематичности опыта. Информация, которую она предоставляет, бедна с познавательной точки зрения в том смысле, что эта информация находится у всех перед глазами. Это так, даже если она может быть очень важной с практической или экзистенциальной точек зрения. Речь идет о так называемых «проблемах смысла». Ведь знать, что во Вселенной есть не только природа, человек и его история, но и нечто Высшее, от которого все зависит, – такое знание в состоянии полностью изменить смысл жизни.

Такое знание вместе с тем является сильным с логической точки зрения, поскольку очень трудно опровергнуть проблематичность опыта. Чтобы сделать это, нужно было бы показать, что условия существования человека («человеческое состояние») являются абсолютными, полностью рациональными, их можно полностью объяснить, исходя из них самих.

Достичь все это невозможно, так как задача метафизики заключается в том, чтобы опровергать все отрицания метафизики, а такая задача никогда не будет завершена в силу историчности философии.

Философию Э. Берти можно рассматривать как особую стратегию, парадигму отношения к традиции, прежде всего европейской метафизической традиции. Она включает интенсивную исто-

рико-философскую работу. Такая работа не является самоцелью, не замкнута на себя саму.

Историко-философская работа Э. Берти ориентирована и на демонстрацию присутствия Аристотеля в философии XX в. (14). Это осуществляется применительно к философии Хайдеггера на всех ее этапах, применительно к различным сегментам англоамериканской аналитической философии (Оксфордская школа, У. Куайн, С. Крипке, эпистемология Т. Куна, П. Фейерабенда и др.).

В последние десятилетия Э. Берти значительное внимание уделял этической проблематике, прежде всего новым проблемам, связанным с биоэтикой, этикой окружающей среды, экономической этикой. Все это вписывается в общий для западной философии контекст реабилитации аристотелевской практической философии. Активное участие Э. Берти в процессе такой реабилитации имело широкий международный резонанс.

Опираясь на аристотелевское понимание практической философии как «диалектической аргументации», Э. Берти стремится определить разделяемые всеми или большинством общие посылки публичной этики.

### *Эмилио Северино*

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

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

вание. Многообразие сущего – это тотальность, тотальность конкретная, насыщенная, неизменная и непосредственная.

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

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

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

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

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

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

своего рождения, ни после распада. Ведь всякое бытие неизменно. Оно не выходит из ничто и не возвращается в ничто. Оноечно.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Джанни Ваттимо*

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

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

«Слабое мышление» поначалу получило программное выражение в сборнике, изданном Ваттимо совместно с Пьером Альдо Роватти в 1983 г. Этот сборник стал ответом на появившийся четырем годами ранее сборник «Кризис разума», который был издан Альдо Гарганти<sup>1</sup>. В нем утверждалось, что кризис разума связан с его ослаблением и даже бессилием вследствие плюрализации форм разума.

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

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

«Слабое мышление» опирается на логику истории. Базовая теоретическая ориентация Ваттимо заключается в указании на исторический процесс ослабления разума, рациональности. Этот процесс связан прежде всего с плюрализацией форм рациональности. Плюрализированные формы рациональности уже давно не обла-

---

<sup>1</sup> Crisi della ragione / A cura di A.G. Garganti. – Torino: Einandi, 1979. – 366 p.

дают той силой, которой когда-то наделяли разум как единый и могучий.

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

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

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

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

Применительно к настоящей эпохе неправильно наделять бытие «сильными» свойствами (единством, абсолютностью и т.п.), как это делала метафизическая традиция. Более правомерными предстают «слабые» и «постмодерновые» свойства, такие как плюральность, темпоральность и конечность. «Ослабление» бытия есть его судьба. Бытие уже не «сильное» бытие.

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

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

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

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

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

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

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

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

Позицию Ваттимо можно скорее считать призывом принять нигилизм как наш позитивный шанс. Мы должны признать «рас-

творение бытия», т.е. переход от метафизического «сильного» бытия традиции к постметафизическому «слабому» бытию нашей современности, «актуальности».

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

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

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

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

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

другие. Кризис такой идеи истории влечет и кризис идеи прогресса. Ведь если нельзя говорить об едином ходе событий и человеческих дел, то нельзя говорить и о какой-либо цели этого хода событий, нельзя говорить об улучшении, эмансипации в истории.

Исчезают условия для того, чтобы сохранять прежнюю унитарную концепцию истории. Крайне затруднительно увязывать события в едином повествовании. 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 названия постмодернового общества.

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

Все творчество Ваттимо нерасторжимо связано с метафилософской рефлексией. Разнообразные размышления об отношениях философии и общества, ответственности философа, задачах и функциях философии в актуальной культурной ситуации вплетены в ткани практически всех его работ.

Особое внимание уделяется отношениям философии и науки (72). Ваттимо заявляет, что не верит в вспомогательную роль 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.

Сказанное не означает, что философия должна отвернуться от науки. Ваттимо рассматривает науку как важный аспект «судьбы бытия в современную эпоху». Наука должна оставаться предметом философской рефлексии. Однако такая рефлексия не должна быть во всех случаях и непременно логикой науки. 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 актуальности». Конкретно это должно вылиться в вопрос о том, «как обстоит дело с бытием» в мире, где развились разнообразные науки, приведшие к определенным технологическим результатам.

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 intersubjectивностью, 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. Ккумулятивность следует понимать в том смысле, что философия не может существовать без традиции. Это текстуальная традиция, связанная с определенной терминологией и набором проблем. Это не ккумулятивность 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».

Истина связана с *убеждением*, соответственно, проблема истины – это не проблема, связанная с научным обоснованием и до-

казательством 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» (72, с. 72). Подобное доверие можно считать «формой философского эволюционизма». В то же время возможность установить линии преемственности в философской традиции не означает, что в традиции наличествует какая-то «объективная путеводная нить». Историю всегда можно подвергнуть переосмыслению, указывая на старые и известные вещи и извлекая из нее нечто новое.

И философия, и наука связаны с традицией, связаны с историей. 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. Посткантианская 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.

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 функционируют 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), – 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.

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 позволительно 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 званию 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.

Ваттимо полагает, что его онтологическая концепция соответствует требованиям плюралистического и фрагментированного постмодернового общества, в котором действуют разнонаправленные и нередко непримиримые силы. Такое общество остро нуждается в такой форме рациональности и такой этике, которые способны содействовать толерантности и диалогичности, способны ориентировать на ответственное поведение. Это особенно важно в условиях отсутствия абсолютных ценностей политического и религиозного плана.

«Слабая онтология» не вправе властвовать над практикой – ни как это стремилась делать метафизика, ни в более умеренном смысле, как это имеет место, например, у К.-О. Апеля или Ю. Хабермаса. В то же время «слабая онтология» противопоставляется и позициям, которые занимают Ж. Деррида, Ж. Делёз, Ж.-Ф. Лиотар или Р. Рорти.

В позитивном плане «слабое мышление» и онтология Ваттимо стремятся быть герменевтической и нигилистской в духе хайдеггерианской онтологии. Философия Ваттимо стремится спасти онтологический дискурс, не сделав его при этом метафизическим в традиционном смысле. Если говорить более конкретно, эта фило-

софия признает мир символических форм, мир действий, признает различные практики, воспринимая их как различные языки разума. Мир понимается как «место» символических систем. Принимаются различные мировоззрения. А философия, соответственно, должна научить ориентироваться во всем многообразии различных языков и знаний.

### *Луиджи Парейсон*

Философско-антропологическая тематика всегда являла своеобразие и специфику итальянской философии. При этом такое своеобразие проявлялось на фоне воспроизведения философско-антропологических позиций в философии других стран, в первую очередь Германии и Франции.

И сегодня в итальянской философии представлены очень многие философско-антропологические позиции, разработанные и разрабатываемые в других национальных философиях. Эти позиции реализуются и посредством попытки дальнейшей теоретической разработки, и в виде объекта историографического изучения. В качестве очень значимого примера можно указать на проблематику отношений между ментальностью (сознанием) и телом. Изучение этой проблематики образует основную исследовательскую программу в современной аналитической философии. В нынешней итальянской философии весьма широко представлена и разработка отношений между ментальностью и телом, и другие сегменты аналитической философии сознания<sup>1</sup>.

Своеобразие итальянской философской антропологии находит выражение в предпочтении определенных проблемно-тематических комплексов, определенных философских позиций. Эти комплексы и сопряженные с ними философско-теоретические подходы не являются уникальными в том смысле, что они не представлены в других национальных философиях. Своеобразие итальянской философии заключается в характере их разработки.

Речь идет о проблематике персональности, экзистенции, рассматриваемой в онтолого-метафизической перспективе, а также в традиционной для итальянской философии перспективе коммунаристского и исторического характера человеческой жизни.

---

<sup>1</sup> *Кимелев Ю.А.* Философская антропология и метафизика. – М.: ИНИОН РАН, 2019. – 91 с.

Все указанное проблемное поле пронизывает противостояние религиозно-христианской и светской и даже (иногда) осознанно атеистической фундаментальных философских принципов и ориентаций.

Если характеризовать это проблемное поле в терминах философских направлений, то этому полю были причастны, точнее говоря, его конституировали различные варианты неоидеализма, персонализма, экзистенциализма, неомарксизма, христианской неосхоластики и христианского спиритуализма, философской герменевтики. Немалое число концепций на деле сочетают в той или иной конкретной форме установки и содержания различных направлений. Иногда практически невозможно осуществить «направленческую» атрибуцию какой-либо конкретной концепции.

Повторим, что в итальянской философии присутствуют практически все другие современные философско-антропологические подходы. Мы указали те из них, которые, на наш взгляд, в наибольшей мере являют своеобразие итальянской философии. На них и сосредоточится наше внимание.

Своеобразие итальянской философии на общем фоне современной западной философской антропологии не исчерпывается предпочтением определенных проблемно-тематических комплексов и связанных с ними философских направлений.

Своеобразие подходов итальянской философии к философско-антропологической проблематике заключается в тесной связи этих подходов с философско-онтологической тематикой. Здесь имеет смысл оговориться. Речь идет, прежде всего, о персоналистской проблематике, а не только об экзистенциалистской, классические образцы которой неотделимы от онтологической проблематики.

Если попытаться выразить общее теоретическое целеполагание основных философско-антропологических концептуализаций в итальянской философии последних десятилетий, то можно сказать следующее. Итальянские философы стремятся постичь «состояние человека» в его онтолого-метафизическом контексте, а также в различных формах выражения этого состояния, прежде всего экзистенциальной. В зависимости от интересов того или иного философа на передний план выходят религиозные, этические, социальные формы выражения бытийной ситуации человека.

Очень упрощая и с известной долей условности охарактеризованное теоретическое целеполагание можно противопоставить тем философско-антропологическим подходам, которые ориентированы в первую очередь на постижение некоей «внутренней сущ-

ностной структуры» человека. В принципе различные философско-антропологические устремления можно рассматривать как способные к продуктивному сочетанию.

То, что было обрисовано в качестве преобладающего общего теоретического целеполагания итальянской философской антропологии, наиболее полное воплощение нашло в разработке персоналистско-экзистенциалистской проблематики. Она и станет объектом нашего рассмотрения.

Не будем забывать о том, что интерес к такой проблематике всегда был неотъемлемым компонентом традиции итальянской философии в целом. Достаточно вспомнить ренессансный гуманизм.

Все основные моменты того, что было указано в качестве превалирующего философско-антропологического проблемного поля в современной итальянской философии, представлены в творчестве Луиджи Парейсона.

Л. Парейсон вообще – одна из ключевых фигур современной итальянской философии. Л. Парейсон является главой школы, к которой причисляют целый ряд ныне живущих влиятельных итальянских философов. Его считают главной фигурой нескольких философских направлений в их итальянской версии – экзистенциализма, персонализма, философской герменевтики. Его философия нерасторжимо связана с онтологией, философской эстетикой и философией религии.

Философские воззрения Л. Парейсона получали различные обозначения, например, «персоналистский экзистенциализм», «герменевтический персонализм», «онтологический персонализм». Нетрудно видеть, что эти обозначения соотносятся с экзистенциализмом и персонализмом как ядром и основой всего философского творчества Л. Парейсона. При этом все разработки осуществлялись в контексте философско-онтологической проблематики.

Философия Л. Парейсона сосредоточивается на индивиду, субъекте, экзистенции, личности.

Л. Парейсон является главным представителем итальянского экзистенциализма. Его взгляды на экзистенциализм сменялись, однако всегда сохранялось понимание экзистенциализма как продукта утраты позиций гегелевским идеализмом, понимаемым как вершина метафизического рационализма эпохи модерна. Другим значимым результатом такой утраты Л. Парейсон считал марксизм.

В понимании Л. Парейсона экзистенциализм неразрывно связан с «персоналистским устремлением», со стремлением сохранить человека в его конкретной сингулярности и конечности перед

лицом бесконечного бытия, при этом не признаются никакие попытки опосредования между этими полюсами. Задача в том, чтобы утвердить и сохранить их в их отношении друг с другом.

Экзистенциалистский персонализм определяется Л. Парейсоном и как «онтологический персонализм». Его ядро образует понимание человеческой экзистенции как отношения с бытием. Это отношение всегда имеет персоналистскую определенность. Каждый отдельный человек представляет собой такую определенную перспективу на бытие. Бытие предстает в перспективе, оно не объективируемо в полной мере и однозначным образом.

Вместе с тем бытие может стать объектом *интерпретации* как типа познания, носящего строго и неповторимо персоналистский характер. Говорить о том, что человек *есть* отношение, это все равно что говорить о том, что человек есть интерпретация истины, считает Л. Парейсон. Этот тезис образует и ядро его позиции во всех основных работах.

Таким образом, есть все основания считать, что тезис о фундаментальной роли отношения человека к бытию образует сквозную линию философского творчества Л. Парейсона. Это интерпретативное отношение между истиной и личностью. Истина бытия постоянно обнаруживается в бесчисленности, в бесконечности личностных интерпретационных перспектив. Это перспективы бытия на самое себя. Речь идет об «онтологии неисчерпаемого», а не об онтологии бесконечного.

У позднего Л. Парейсона отношение между бытием и свободой понимается главным образом как отношение тождества. Такое отношение находит наиболее полное выражение в религиозном опыте на христианской почве.

Личность есть *экзистенция*, это определенное историческое начало, «воплощенная» историческая инициатива. Личность есть *задача* как последовательная попытка ответить и соответствовать некоему идеальному призыву. Личность есть *деяние* как живая реализация существования в его сингулярности. «Я» – это историческое сознание, разум.

Личность понимается Л. Парейсоном как центр сознания и свободы. Квалификация персонализма как «онтологического» призвана подчеркнуть, что условия возможности личностности следует искать на путях онтологии, отношения к бытию.

### § 3. Критика метафизики

К онтолого-метафизической сфере относится и критика метафизики, более того, в последние столетия критика метафизики стала неотъемлемым компонентом этой сферы.

Критика сопровождает европейскую метафизику на протяжении большей части ее истории. Более того, в настоящее время признано, что критика метафизики фактически образует автономную традицию, которая исторически формировалась и существовала, причем в тесном и разнообразном взаимодействии с метафизической традицией<sup>1</sup>.

Различные формы «критики метафизики» представляют весьма широкий спектр – от критики исторически наличных построений, нацеленной на обоснование правомерности собственного проекта через размежевание с другими проектами, до критики, ставящей под сомнение те или иные «гештальты» метафизики, в частности эпохальные, и даже до радикальной критики, в принципе отрицающей возможность конструктивного метафизического мышления.

Критика метафизики, осуществлявшаяся с разнообразных имманентно-метафизических, имманентно-философских и внефилософских позиций, сопровождала всю историю европейской метафизической традиции. Для того чтобы данное утверждение приобрело какую-то значимость, следует вспомнить о том, что метафизику на всем протяжении ее существования сопровождал, «как тень», скептицизм. А скептицизм в отношении метафизики по своему принципу предполагает сомнение того или иного рода в теоретической правомочности и даже в существовании самой предметности метафизической мысли.

Весьма примечательно то обстоятельство, что все критики метафизики, приобретшие известность и влияние, значительно расходились в своих представлениях о том, что же такое метафизика. О. Конт, В. Дильтей, М. Хайдеггер, философы-аналитики придерживались весьма различных воззрений на природу и функции метафизики. Различными, разумеется, являются и представления относительно «постметафизической» судьбы философии.

В последние два столетия критика стала, как представляется, подлинной составной частью самой метафизики. Если отбросить вы-

---

<sup>1</sup> См.: Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – М.: ИНИОН РАН, 2014. – 95 с.

ражения голого негативизма по отношению к метафизике, то можно сказать, что различные критические подходы способствовали, если говорить широко, мобилизации всех ресурсов метафизической традиции. Здесь критика послужила и весьма полезным дополнением к интенсивной историко-философской работе, осуществлявшейся с позиций академического объективизма и нейтрализма.

Прочно утвердившаяся добровольно принимаемая готовность к скептическому оспариванию и критике является примечательной чертой истории метафизики в XX в. Именно с этим главным образом связан отказ принципиального характера от притязаний метафизических концепций на завершенность и системную замкнутость.

В какой-то мере с этим связан и отказ от притязания на научность в строгом смысле. Метафизика воспринимает себя как постоянное возникновение и уход метафизических теорий. С этим сопряжено и понимание собственной историчности.

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

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

Имманентно-метафизическая – это критика тех или иных конкретных систем или аргументов с позиций иных метафизических же систем и аргументов. Это можно назвать имманентной критикой в узком, или строгом смысле. Критика метафизики всегда присутствует в метафизическом построении. Это или критика других метафизических проектов, или критика каких-то определенных этапов ее собственной истории, или притязание на критику всей предшествующей традиции.

По существу сама история метафизики есть история имманентно-метафизической критики, поскольку критика иных концепций и теорем неотделима от развертывания собственного метафизического рассуждения тем или иным философом. История метафизики – это и постоянное чередование новых форм критики метафизики и усилий по методологическому самообоснованию.

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

Сказанное в полной мере относится к истории итальянской философской метафизики на протяжении ее истории от периода Ренессанса вплоть до настоящего времени.

В итальянской философии XX–XXI вв. в той или иной форме, с той или иной степенью интенсивности представлены практически все формы критики метафизики. Так, логико-позитивистская критика метафизики, наиболее острая ее форма, в первой половине XX в. почти не была известна в Италии в силу ряда причин. А в послевоенный период она стала предметом активного обсуждения.

В первые десятилетия после Второй мировой войны марксистская философия, прежде всего теория Антонио Грамши, является одним из главных участников философской дискуссии, в том числе и как форма критики метафизики.

В плане критики метафизики важный составляющий компонент онтолого-метафизической сферы в итальянской философии образуют направления, которые в теоретическом плане содержат и «позитивные» онтолого-метафизические содержания, и элементы критики метафизики. Это означает, что указанные элементы образуют то или иное сочетание либо на протяжении всего существования соответствующего направления, либо на каком-то этапе такого существования. На каком-то этапе пути метафизики и критики метафизики могут расходиться.

К числу таких направлений, причем направлений с итальянским своеобразием, правомерно отнести проблематизм и «новый историзм».

Проблематизм как общая философская позиция, выражающая определенное отношение к метафизическому познанию, известен достаточно давно. Однако под таким названием эта позиция получила широкое распространение именно в итальянской философии XX в.

Если говорить в общем плане, то проблематизм означает, прежде всего, отказ от притязаний на абсолютное знание, отказ от догматического признания надъисторических и вечных истин. Вме-

сте с тем проблематизм не совпадает со скептицизмом и эпистемологическим нигилизмом. Проблематизм – это, прежде всего, ориентация на критичность и открытость философского познания.

Проблематизм в итальянской философии XX в. известен в той форме, которую он получил в творчестве Антонио Банфи и Уго Спирито.

Философские воззрения А. Банфи и У. Спирито являют довольно значительные различия. «Трансцендентальный проблематизм» А. Банфи исходит из того, что опыт проблематичен по самой своей структуре, его нельзя постичь посредством догматического метафизического мышления. Разум призван организовывать реальность в открытые системы, постоянно модифицировать всякие человеческие проекты и ценности, соотнося их с неисчерпаемым богатством и изменчивостью опыта.

Суть позиции У. Спирито выражена в названии его наиболее характерной работы «Жизнь как исследование» (1937)<sup>1</sup>. И метафизика, и ее оппонент скептицизм неприемлемы в силу их догматического характера. Жизнь нельзя конституировать в какую-то философскую систему, можно вести речь только о «притязании на философию», реализуемом в исследовании жизни. Вместе с тем такая позиция чужда всякому релятивизму, отрицающему само притязание человека на постижение абсолюта.

В контексте рассмотрения основных направлений итальянской философии, так или иначе содержащих критику метафизики, имеет смысл обратиться к итальянскому «новому историзму». Рассмотрение итальянского историзма в его развитии, разумеется, важно с точки зрения истории итальянской философии вообще, а не только в связи с онтолого-метафизической сферой и критикой метафизики.

Со второй половины 1960-х годов разрабатывается версия историзма, получившая обозначение «критико-проблематичный историзм». Эта версия историзма ориентирована на постижение «историко-человеческого мира», прежде всего постижение диалектики отношений между историей и человеком, историчности индивидуальной человеческой жизни, ее форм. Значительное внимание уделяется вопросам нормативной этики, а также вопросам практического политического действия.

Будучи по существу философской теорией истории, новый историзм решительно отказывается от всяких традиционных об-

---

<sup>1</sup> *Spirito U. Vita come ricerca.* – Milano: Luni, 2000. – 233 p.

разцов метафизической философии истории. Вопросы теории исторического познания и методологии исторической науки отходят на задний план.

Концепция «нового историзма» выстраивается через размежевание с традиционным историзмом, который определяется как «абсолютистский». Речь идет о философском постижении истории, главными представителями которого являются Гегель и Б. Кроче.

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

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

Ф. Тесситоре обозначает новую версию историзма как «историзм итальянской школы», как «критическую науку о жизни».

Общее определение историзма у Ф. Тесситоре гласит, что историзм – это философия, которая посредством позитивных знаний «культивирует» историю, мир культуры, науки о реальности.

«Историзм итальянской школы», как его характеризует Ф. Тесситоре, ориентирован на разработку «всеобщей истории» (*Universalgeschichte*) «как системы тенденций и оснований для фактов, которые сохраняют неразрешаемую диалектику всеобщего и индивидуального, отказываясь от всякой попытки их примирения» (68, с. 368). Другими словами, речь идет о диалектике разума и конкретных исторических случаев, об отказе от всяких остатков онтологичности и финализма. Такая ориентация противостоит идее неостановимого прогресса и линейности исторического развития, сочетаемой с онтологическим пониманием исторического.

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

Отметим следующее. Всякий историзм предлагает и теорию исторической реальности, и теорию исторического действия чело-

века. Версии историзма различаются именно тем, как концептуализируется их природа и отношения между ними. Новый историзм, каким его представляет Ф. Тесситоре, стремится размежеваться с историзмом в его метафизической версии через способ понимания и исторической реальности, и исторического действия, и отношений между ними.

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

Концепция «нового историзма» Фулвио Тесситоре базируется на новом, как ему представляется, понимании историчности человека.

В качестве основ нового историзма Ф. Тесситоре указывает стремление определить характер исторического опыта у людей из плоти и крови. Это стремление противостоит пониманию индивидов как временного воплощения абсолютного духа.

Для Ф. Тесситоре «естественным устремлением», по его собственному определению, было понять «значение и ценность историчности человека». В этом устремлении он опирался в числе прочего на итальянскую традицию философии права.

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

Это действия конечных, ограниченных в своих возможностях, эмпирических субъектов. Вместе с тем это свободные люди, поскольку они обладают свободой конструировать на основе того, что еще ими не реализовано или не может быть реализовано на основе их выбора.

Эти действия должны быть ответственными. Ответственно реализуемая конструкция наделяет смыслом бесчисленные сегменты бесконечности, которая сама по себе лишена смысла.

Жизнь должна постигаться как жизнь в ее постоянной нестабильности и в постоянной стабилизации, в противостоянии разума и антиразума, истории и антиистории. Следует ориентироваться на

*негативизм* как противоположность *нигилизма*. Негативизм представляет собой утверждение гуманизма, если гуманизм понимается как подчинение бытия человеку, как мера бытия в том смысле, что бытие есть стабилизация, осуществляемая человеком посредством смысла, а смысл полагается в определенные мгновения, в мгновенные реализации того или иного выбора. Это есть *событие*.

Событие есть социальное действие, поскольку речь идет о действиях субъектов. При этом имеются в виду действия, ориентированные на других конкретных субъектов, а не социальное действие как таковое в его абстрактной всеобщности.

Говорить следует не об истории в единственном числе, а о возможных историях. Развитие этих историй не носит монокаузальный характер, оно в принципе открыто по отношению ко многим возможностям. Следует признать подлинную темпоральность жизненного мира, его дисконтинуумный характер, наличие скачков и разрывов.

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

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

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

## Глава 2.

### ИТАЛЬЯНСКАЯ ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XXI в.

Включение политической философии в объект рассмотрения в данной работе связано с традиционно значимой ролью философско-политической мысли в итальянской философии. Эта мысль всегда образовывала важный элемент итальянской философии права, философии истории, философии культуры, этики. И в настоящее время политическая философия занимает видное место в философской жизни Италии.

В данной главе анализируется актуальное состояние итальянской политической философии. Этот анализ соотносится только с работами, специально посвященными политической философии и опубликованными в оригинальном или переработанном виде после 2000 г. Можно сказать, что фактически объектом рассмотрения становится итальянская политическая философия XXI в.

Политическая философия в Италии оформляется как автономная академическая дисциплина в конце 1960-х годов в связи с учреждением новых факультетов политических наук. До этого времени политическая философия рассматривалась как часть философии права. Философские размышления о политике чаще всего именовались «философия политики». Алессандро Пассерин д'Энтрéвес и Норберто Боббио, с чьими именами обычно связывают оформление итальянской политической философии в ее современном виде, в течение длительного времени до этого преподавали философию права.

Разумеется, философское изучение и осмысление политики и политической жизни не начинается с упомянутых обстоятельств. И первая половина XX в., и послевоенный период были временем

достаточно интенсивных и разнообразных философско-политических усилий.

Вместе с тем в новейшей литературе при оценке периода до конца 1960-х годов справедливо указывается, что в общем контексте политической теории того периода собственно философско-политические проблемы, как они понимаются сегодня, не находятся на переднем плане. Первостепенное внимание уделялось вопросам политической науки, истории политических учений, вообще истории политической мысли.

Итальянская политическая философия исторически всегда была тесно связана с философско-политической мыслью остальной Европы. Это в полной мере верно по отношению к XX в. Итальянская политическая философия, как и вся западная политическая философия XX в., испытала сильнейшее влияние немецкой философско-политической и философско-правовой мысли. В связи с итальянской политической философией и философией права следует, прежде всего, упомянуть М. Вебера.

В итальянской политической философии предстает проблематика, наиболее *актуальная и общая* для всей западной политической философии. Напомним, что при рассмотрении итальянской политической философии таким образом реализуется одна из главных установок данной работы: анализ итальянской философии призван быть и анализом актуального состояния западной философии в целом.

Наша первоочередная задача заключается в вычленении, реконструкции и оценке основных проблемно-тематических составляющих, общих для всех рассматриваемых работ.

Целесообразно вычленив две такие составляющие в новейших итальянских философско-политических работах: метатеоретическую и диагностическую, которая включает и анализ современных наиболее влиятельных философско-политических теорий.

Выделенные составляющие философско-политических теорий на деле образуют определенное системное единство. Поясним. Метатеоретическое рассмотрение включает, естественно, характеристику объектной сферы. Такая характеристика неизбежно предполагает соотнесение с реальным политическим состоянием, предполагает, соответственно, философско-теоретическую диагностику этого состояния.

## Метатеория

Практически во всех современных философско-политических работах присутствует метатеоретический компонент. Главная причина внимания к метатеории заключается в стремлении охарактеризовать в первую очередь объектную область политической философии и используемые теоретико-методологические средства. Это связано, далее, с потребностью определить место и функции политической философии в рамках политической теории, прежде всего указать характер отношений с политическими науками. Существует также объективная потребность определить отношения политической философии с другими разделами философии, соответственно, философскими дисциплинами. К этому примыкает традиционная проблема демаркации между теориями в политических науках и политической философии, с одной стороны, и политическими идеологиями, в первую очередь массовыми, – с другой.

В начальный период существования итальянской политической философии как автономной академической дисциплины появляются попытки определить фундаментальные способы, посредством которых политическая философия понималась и практиковалась, соответственно, должна практиковаться и пониматься. Здесь главная заслуга принадлежит Норберто Боббио.

Н. Боббио указывает четыре таких способа, четыре фундаментальные философско-политические модели: 1) описание существующей и предложение оптимальной формы политического устройства; 2) исследование последних оснований власти и, соответственно, обязанности граждан повиноваться; 3) определение общего понятия «политика» (с последующим проведением различий между политической и моралью, политикой и правом, политикой и религией); 4) методология политической науки, или политическая метанаука.

Эти воззрения образовали общий горизонт понимания объектной сферы политической философии. В последующие десятилетия они служили теоретическим и практическим ориентиром при определении ее задач и функций.

Если обобщить подходы к определению объектной области, то «политическая философия» – это форма познания, полагающая в качестве своего объекта то, что является базисным аспектом человеческого социального опыта: она занимается взаимодействием людей в обществе, поскольку они оказываются под воздействием или регулируются отношениями *власти*. Эти отношения обеспечивают интеграцию различных социальных акторов и управляют

их поведением, в том числе посредством использования насилия, или возможностью применения санкций того или иного рода. Другими словами, политическая философия исследует социальные взаимодействия людей в той мере, в какой они выступают как отношения власти и порождают дискуссии или конфликты относительно того, каким способом власть должна распределяться или организовываться.

В первом приближении «власть» определяется как способность кого-либо контролировать поведение других людей посредством собственного воздействия или посредством угрозы санкций.

Социальные взаимодействия являют огромное разнообразие форм власти, поскольку ни одно социальное отношение не свободно от нее. В соответствии с канонической традицией политической философии она призвана заниматься институционализированными формами власти, т.е. теми, которые воплощены в законах и институтах государства. С необходимостью исходить из государственной власти согласятся и те мыслители, которые отклоняются от этой традиции. В любом случае с какого-то момента отношения власти становятся по преимуществу формами государственной власти. Отсюда необходимость для политической теории обратиться к государству.

Итальянские философы отмечают, что если исходить из знаменитого определения государства у М. Вебера, увязывающего государственную власть с легитимным использованием насилия, то возникает вопрос о том, в чем заключается легитимность. А этот вопрос связан с вопросом о справедливом политическом устройстве, соответственно, с вопросом о том, какие права граждан следует признавать.

Несмотря на то что власть в той или иной мере, в том или ином виде присутствует во всех отношениях людей, она в течение нескольких десятилетий оставалась без внимания в силу влияния неолиберальной идеологии. Даже в социальных науках, в первую очередь в политической науке, анализ власти был вытеснен изучением проблематики рационального выбора, доверия, социальных институтов и политической инженерии.

Власть, властные отношения в настоящее время все чаще оказываются в фокусе внимания. К примеру, указывая в качестве одной из наиболее острых актуальных теоретико-политических проблем проблему отношения между безопасностью и свободой, Паоло Чери отмечает, что безопасность и свобода оказывают воздействие друг на друга. Последствия такого взаимного воздействия определяются как структурными условиями, так и действиями

людей. Зачастую возникают открытые и латентные конфликты. Как считает П. Чери, это означает, что отношения между безопасностью и свободой не носят прямого характера, они всегда опосредуются третьим фактором – властью (27).

Итак, в настоящее время, как признается, со всей остротой проявляется потребность в исследовании власти, в тех изменениях, которые она претерпела.

К метатеоретической мысли, особенно в плане определения объектной сферы политической философии, относится и вопрос о «происхождении» проблем политической философии.

Рассматривая этот вопрос, Сальваторе Века отмечает, что эти проблемы политической философии проистекают из «элементарных вопросов» и «публичных вопросов». Ответы на такие вопросы предстают как ответы политической философии (76).

Первый «элементарный вопрос»: «Справедливо ли, что одни люди рождаются богатыми или очень богатыми, а другие – бедными или очень бедными?» (76, с. 4). Второй вопрос связан с первым: «В каком собственно смысле являются неверными или неприемлемыми формы неравенства, которые не проистекают из вины тех, кто от них страдает?» (76, с. 5). Третий вопрос: «Должны ли институты управления предпринимать что-либо, использовать свои ресурсы, определять коллективные действия в целях уменьшения тех форм неравенства, за которые жертвы неравенства не несут ответственности?» (76, с. 5).

Под «публичными вопросами» у С. Века понимаются привычные и зачастую спорные обстоятельства, образующие содержание публичной дискуссии. Это предполагает наличие в обществе публичной сферы. Как правило, речь при этом идет о конституционных демократиях.

Наличие сферы публичной дискуссии указывает на политическую деятельность, которая состоит в продуцировании норм и коллективных ориентаций. В рамках конституционной демократии существуют постоянные напряжения между либеральными устремлениями и демократическими устремлениями, отношения между которыми не носят взаимодополняющего характера.

Прежде всего возникает вопрос о том, что должно образовывать повестку дня публичной дискуссии в плане выбора, осуществляемого большинством.

Так или иначе вопросы публичной дискуссии оказываются связанными с реализацией идеи *справедливого общества*, соответственно, с моделью хорошо устроенного общества, а также с мо-

делью свободной и равной с другими личности. Это предполагает, что члены общества обладают чувством справедливости, но не предполагает, что все обладают одной и той же идеей справедливого общества. Обсуждая публичные вопросы, члены общества используют свою «нормативную компетенцию», свою способность оценивать и оправдывать институты и нормы своего *полиса*.

Публичные вопросы чрезвычайно усложняются, когда оказываются связанными не с отдельными странами и обществами, соответственно, с политическим устройством в рамках национальных государств, а переходят на глобальный уровень. Другими словами, речь идет о переходе от уровня «локальной справедливости» к уровню «глобальной справедливости».

Глобальные дилеммы – это все те процессы и коллективные феномены, которые проявляются независимо от границ политических сообществ, более или менее стабильных.

Выше отмечалось, что метатеоретическая рефлексия наряду со своей главной задачей – определения объектной сферы – связана с потребностью определить место и функции политической философии в рамках политической теории, прежде всего указать характер отношений с политическими науками. Существует также объективная потребность определить отношения политической философии с другими разделами философии, соответственно, философскими дисциплинами. К этому примыкает традиционная проблема демаркации между теориями в политических науках и политической философии, с одной стороны, и политическими идеологиями, в первую очередь массовыми, – с другой.

Осмысление отношений между политической философией и политической наукой можно резюмировать следующим образом. Политическая наука занимается фактами политической жизни. Нормативные моменты этой жизни могут быть делом только политической философии.

Политическая философия представляет собой нечто большее, чем четко определенный раздел философии. Кроме того, она в высшей степени своеобразна по категориальному оснащению, стратегиям аргументации, по теоретическому и практическому целеполаганию. Границы политической философии весьма подвижны, поскольку она постоянно пересекается с философией права, с политическими науками, с этикой. Представить картину современной политической философии невозможно поэтому без упрощений и систематизаций.

Отношения между политической философией и другими философскими дисциплинами в содержательном плане варьируются от одной концепции к другой. В общем формальном плане ситуация репрезентативно представлена у Стефано Петруччани: «В сфере философии политическая философия занимает достаточно своеобразное положение. Она образует скорее пункт схождения, чем отправной пункт, здесь должны встречаться и образовывать когерентную совокупность многие исследовательские пути» (55, с. 11).

Особый объект анализа политической реальности образуют определенные философско-политические теории, такие как «либерализм», «демократия», «социализм».

Отметим, что такие философско-политические теории должны становиться частью объектной сферы политической философии в силу ряда причин. Во-первых, они фактически служат идейным оснащением политического действия. Во-вторых, они в той или иной форме отображают политическую реальность. В-третьих, в силу мощного *нормативного компонента* такие теории способны взять на себя оценочно-диагностическую функцию как в теории, так и на практике. Наконец, в-четвертых, именно они фактически чаще всего берут на себя функцию идейного обеспечения разнообразных трансформационно-проективных устремлений.

Указанные основные причины исследовательского интереса к некоторым философско-политическим теориям можно, на наш взгляд, разделить на две группы – назовем их «функциональными» и «нормативными». Первые связаны с тем, что некоторые философско-политические теории являются очень важным функциональным элементом политической реальности, Вторые, «нормативные», причины исследовательского интереса обусловлены тем, что философско-политические теории способны служить и нередко служат в качестве своего рода *нормативной инстанции* по отношению к реальной политической жизни, причем это происходит и в теоретической сфере, и в практической.

Резюмируя, правомерно утверждать, что интерес к теориям, о которых идет речь, могут выполнять и функции *идеологий*, причем массовых.

## Философско-политическая диагностика

При всех вариантах понимания объектно-исследовательских задач политической философии эти задачи в той или иной форме соотносятся со стремлением предложить общий диагноз современного политического состояния.

В рамках такого диагноза мы можем вычленировать ряд исследовательских ориентаций. Прежде всего, предпринимаются попытки дать общую оценку политического состояния в целом. Такие попытки предстают чаще всего как оценка «политического порядка».

Политический порядок уже не воспринимается только как продукт рациональной воли (договор) или как следствие какого-то великого решения (конституирующая власть), т.е. как результирующая совокупность прозрачных институтов, способных породить законные решения в рамках рациональной и диалогической социальной и государственной публичной сферы. Скорее эта сфера понимается в настоящее время как сфера управляемости, как агломерат экономики, политики, массмедиа, как сфера договоренностей, но в то же время и как сфера постоянных публичных и частных конфликтов.

Вместе с тем по мере того как общество утрачивает комплексное единство, оформляются определенные сообщества и промежуточные образования, которые становятся носителями гражданства, источником социальной идентичности, в том числе этико-религиозной.

Кроме того, стремление дать общую философско-политическую оценку нынешнего социально-политического состояния уже в течение нескольких десятилетий реализуется в контексте проблематики «модерн-постмодерн». В этом плане значительный интерес представляет новейшая работа Р. Мордаччи «Неомодерновое состояние» (48).

Постмодернизм, как считает Р. Мордаччи, – это тезис, в соответствии с которым эпоха модерна завершилась. Это обстоятельство, следуя постмодернизму, стоит приветствовать, поскольку принцип разума, на котором базировался модерн, породил исторические бедствия – Холокост, ядерную войну, социальную несправедливость, глобальное потепление. В XX в. стали очевидными противоречия разума, соответственно наступил «конец» истории, истины, субъекта, свободы, морали, т.е. всех тех идей и ценностей, которые были столь дороги эпохе модерна.

Для постмодернистов подобный «конец» – радостная новость, свидетельство освобождения от пут модерна.

Однако, как подчеркивает Р. Мордаччи, постмодернизм не связан с чем-то реальным, это всего лишь «призрак». Постмодернизм притязает на то, чтобы быть диагнозом эпохи, но в действительности он представляет собой всего лишь моду. Вместе с тем постмодернизм больше, чем какое-либо другое интеллектуальное движение несет ответственность за моральную и интеллектуальную дезориентацию, по меньшей мере двух последних поколений. Обесценивая разум, отказываясь от опоры на обоснованное рассуждение, постмодернизм привел к торжеству «постистины», этому массовому воплощению моральной и культурной безответственности.

«Постистина» вкуче с экономическим кризисом, разразившимся в 2007 г., представляют собой наиболее негативные последствия постмодернизма. Культурное движение с претензией на эмансипацию породило новые формы порабощения, смирения и отказа от социальной критики.

Конец постмодернизма обусловлен не только новыми историческими событиями. Стала очевидной его теоретическая несостоятельность. Постмодернизм уже не в состоянии быть средством постижения эпохального движения настоящего времени. Теоретическая несостоятельность постмодернизма связана, по мнению Р. Мордаччи, как с тем, что он является наследником историзма, так и с «полностью ошибочной оценкой модерна».

Одно из серьезных заблуждений постмодернистов состоит, как считает Р. Мордаччи, в том, что модерн рассматривается ими без исторической дифференциации как нечто единое, причем единое и в том плане, что модерн будто бы был полностью явлен уже в самом своем начале. Соответственно, главным обвиняемым выступает картезианское *cogito*, вышедшее за пределы собственно философии.

В общем плане вина модерна видится критикам в отпадении, дистанцировании по отношению к Природе или Бытию. Выход ищут в преодолении разделения субъекта и объекта, человека и природы – разделения, осуществленного неверным современным разумом.

Противоречия и напряжения, выявившиеся в XIX в., постмодернисты неправомерно опрокинули и на начальный период эпохи модерна, на XIII–XVII вв. Это был очень бурный период, когда европейцы сумели разработать средства и ценности, которые позво-

лили обрести социальную стабильность, обрести свободу мысли и познания, утвердить религиозную терпимость. Значительная часть подобных успешных усилий пришлась на эпоху Просвещения.

Р. Мордаччи указывает на то, что до сих пор не выработано адекватное теоретическое видение нынешнего социального состояния, которое можно было бы противопоставить постмодернистскому видению. Очень многие продолжают считать правомерным и надежным постмодернистское повествование несмотря на то что давно видны признаки его устарелости. Сохранение постмодернизма во многих отношениях обусловлено отсутствием должной переинтерпретации его сильных и слабых сторон.

А стремиться к такой переинтерпретации, искать альтернативы необходимо в нынешний «очень опасный» поворотный пункт истории, причем искать не только для Европы, но и для всего «глобального мира».

Где-то в начале нового тысячелетия произошла настоящая смена эпох, которую не может постичь постмодернизм с его тезисом о неподвижности истории. «Мой тезис, – пишет Р. Мордаччи, – заключается в том, что мы находимся в *новом модерне*, причем все происходит уже на глобальном, а не только европейском уровне» (48, с. 73). В противоположность постмодернистскому повествованию настоящее время больше напоминает *новый модерн*, чем его конец.

Это чрезвычайной важности обстоятельство должно направлять теоретическое осмысление нынешней социальной ситуации.

В своем собственном поиске подобного рода осмысления Р. Мордаччи исходит из постулата наличия «сильных аналогий» между ранним модерном и нашим временем. Кроме аналогий с ранним модерном следует опираться и на ценности и интуиции «полного модерна», т.е. «века просвещения».

Мы вправе констатировать, что философско-политический анализ актуального политического состояния чаще всего реализуется по оси «государство – политическое сообщество – индивид как участник или как субъект политической жизни». Попытаемся обобщить усилия итальянской политической философии в этом направлении.

Национально-территориальное государство за последние три столетия приобрело ту форму, которая хорошо известна. Еще несколько лет тому назад такая форма представлялась как единственно возможный способ организации и отправления власти. Государство как обширный законодательный, правовой и административный

аппарат обеспечивает соблюдение созданных и воплощаемых им норм. Оно предоставляет блага и услуги определенной группе людей – гражданам – в обмен на их вклад в жизнь общества и государства. Речь идет как об услугах по защите и обеспечению безопасности, так и об экономических и социальных благах и услугах.

Начиная с конца XX в. национально-территориальные государства постепенно утрачивают свою специфическую сущность: они уже не предстают как обладатели монополии на использование насилия, не являются более единственными создателями права, не выступают как главные гаранты безопасности индивидов.

В настоящее время в фокусе внимания находятся трансформации в функциях, механизмах делегирования власти современных национально-территориальных государств. Исследовательский интерес в связи с этим породил целый ряд теорий.

Мариано Кроче и Андреа Сальваторе (29) делят соответствующие теории на три группы в зависимости от трех вопросов, на которые эти теории фактически стремятся дать ответ. Первый вопрос – это вопрос о возможных альтернативных организационных формах, способных «после национально-территориального государства» восстановить функциональность и организационную силу государства. Второй вопрос – вопрос о том, необходимо ли в нынешней ситуации искать модель сотрудничества различных государственных аппаратов «над государством». Третий вопрос – вопрос о возможной исчерпанности государства и необходимости искать еще не испытанные способы организации общества, организации, способной функционировать «без государства».

Вопрос о том, входит ли в задачи государства обеспечение условий справедливости и равенства, дал толчок появлению различных теоретико-политических парадигм во второй половине XX в. Вместе с тем этот вопрос начинает утрачивать свое значение в силу радикальной трансформации отношений между управлением и юстицией, отмечают М. Кроче и А. Сальваторе. Управление во все большей мере ограничивается предоставлением минимальных регуляций и в то же время делегирует некоторые ключевые функции политического управления и отправления юстиции.

Ряд административных функций внутри этнокультурных групп передается самим этим группам. А ряд других функций передается таким институтам, как конституционные суды и международные трибуналы.

Реагируя на изменения в порядке государственного управления, социальная справедливость приняла в последние годы форму,

совершенно непохожую на предыдущую и не лишенную двусмысленности.

Несомненной заслугой М. Кроче и А. Сальваторе является постановка указанных вопросов и классификация существующих теорий как вариантов ответов на них.

Роль и функции государства рассматриваются и в рамках проблематики «государство и глобализация». В настоящее время существуют разные подходы к глобализации. Некоторые высказывают сомнения в том, что действительно существует такой процесс как глобализация. Другие, признавая в общем реальность глобализации, отрицают новизну такой реальности. Ряд исследователей считают, что тенденции глобализации представляют собой не столько каузальные факторы, сколько результат других более глубоких и динамичных факторов.

Некоторые ученые полагают, что эпоха глобализации, пережив период стремительной экспансии в 1980–2000 гг., находится в нисходящей стадии. При этом глобализация становится жертвой тех самых негативных сил, которые она сама вызвала к жизни, таких как экономическая нестабильность и терроризм.

В итальянских работах рассматриваются теории, сосредоточивающиеся на вопросах социально-политических последствий отношений взаимозависимости между локальными интеракциями и наднациональными потоками. Зигмунт Бауман и Ульрих Бек рассматривают национальный и глобальный контексты как взаимоисключающие, и считают исчерпанной классическую социальную теорию, концентрирующуюся на ключевом значении национального государства и на логике его рационализации.

Некоторые итальянские философы признают позиции, согласно которым национальные и глобальные сферы структурно взаимозависимы и дополняют друг друга. Классическую социальную теорию следует пересматривать, возможно даже глубоко; но отказываться от нее не следует.

Итальянские философы обращают внимание и на предлагаемые корректирующие меры, призванные осуществить структурную реформу глобального порядка. Одна из них заключается в глобальном перераспределении ресурсов. При сохранении за государствами контроля над ресурсами их территорий менее развитые государства должны получать компенсации. Другая мера – реформа нормативной базы распоряжения интеллектуальной собственностью. В особенной мере это касается медицинских знаний как общего для всего человечества публичного блага.

Наряду с такими проектами достижения справедливости, опирающимися на непосредственные отношения между сферой национального и сферой глобального, в фокусе внимания оказывается международная юстиция. Она преследует две цели: призвать лидеров деспотических режимов к ответственности за совершенные ими преступления или устранить их от власти, а также компенсировать отдельным гражданам понесенные ими потери.

Международная юстиция свидетельствует о том, что нормативные устремления современной политики в значительной степени перемещаются в сферу *вне* национальных государств. Это ставит вопросы о том, какие политические прерогативы они сохраняют.

Эти вопросы – классические вопросы о суверенном праве государств предоставлять гражданство и использовать войну для достижения тех или иных целей. Первый вопрос связан, прежде всего, с сообществами иммигрантов. Второй вопрос приобретает особое значение в связи с тем, что все чаще войны развязываются «не-государственными акторами», т.е. это вопрос не столько межгосударственных, сколько внутrigосударственных отношений. Приватизация права на насилие различными группами означает крах еще одной либеральной утопии, в соответствии с которой глобальное распространение правил свободного рынка может привести к всеобщему умиротворению.

При рассмотрении жизни политического сообщества исследуется несколько проблем. Философско-политическая диагностика, естественно, обращается к вопросу о роли традиционных партий в нынешней политической жизни. Ведь жизнь политического сообщества традиционно увязывалась с функционированием партийно-политической системы. В этом плане вызывает интерес позиция Руджеро Д'Алессандро (32).

Развивается диффузная оппозиция неостановимой неолиберальной волне в глобальном масштабе, которая не связана с партиями исторической левой. Это ставит вопрос о роли партий. Это вопросы о том, вытесняются ли партии различными движениями.

«Абсолютно решающий вопрос», как это формулирует Р. Д'Алессандро, заключается в том, что демократия в состоянии предпринять в плане противостояния позднему финансовому капиталу, господствующему в XXI в. Следует прояснить, каковы отношения между экономикой и политикой. Необходимо понять, есть ли надежда, что можно как-то справиться с господством экономики и бессилием политики. Хотелось бы знать, плодотворен ли поиск

таких форм управления, которые сделали бы возможным взаимодействие между представительной и прямой демократией.

Сегодня очевидно торжествуют две силы. Это интересы крупных управленческих организаций, а также интересы финансовой экономики, возобладавшей над производством товаров и услуг.

В нынешних условиях историческая левая демонстрирует неспособность предложить альтернативы протеканию глобализации, а также бессилие капиталистических демократий, заключает Р. Д'Алессандро.

Паоло Чери рассматривает «напряжение между свободой и безопасностью», остро проявившееся в условиях кризиса глобализации (после 11.09.2001). Это напряжение, этот разрыв добавился к тому, что долгое время считалось главным, если не единственным напряжением в модерновых обществах, – антагонизм между богатством и гражданством, между наличием благ и правом на доступ к ним.

Конфликт между безопасностью и свободой нельзя полностью свести к конфликту между неравенством и социальной справедливостью. В силу двух причин. Во-первых, в постиндустриальных, демократических и глобализированных обществах это наиболее характерный конфликт. Во-вторых, наиболее драматичные проявления неравенства внутри стран Третьего мира, а также между Первым миром и Третьим во все большей мере порождаются ограничениями свободы.

Подчеркнем, что философско-политическая диагностика все чаще констатирует, что популистские устремления и политический авторитаризм изменяют социал-демократическую атмосферу и также ставят под сомнение неолиберальное повествование о самом себе.

В конечном счете дилемма заключается в том, следует ли политику рассматривать через призму спонтанного действия, мощи противоборствующих сторон, конфликта. Или необходимо ориентироваться на то, что политику следует все же подчинить институциональным и дискурсивным формам.

Дилемма в том, должна ли демократия быть прямой, динамичной, непосредственной или у нее должен быть рациональный, стабилизирующий, нейтрализующий институциональный каркас.

В общем дилемма заключается в том, способны ли разум и институты сдерживать противоборствующие стороны и разрешать конфликты, или эти стороны вправе выходить за рамки всякой формы.

Напомним, что в своей реконструкции исследовательско-диагностических устремлений итальянской политической философии XXI в. мы ориентируемся на ось «государство – политическое сообщество – индивид как участник или как субъект политического процесса».

При рассмотрении ситуации с индивидом будем отталкиваться от идеализированной современной модели социального субъекта<sup>1</sup>. Она изображает линейную связь между субъектом и публичной сферой как выход субъекта в универсальное измерение социально-политической жизни посредством механизмов демократического представительства и дискурсивной рациональности.

Субъект, и индивидуальный (либеральный индивид) и коллективный (как класс), уже являет не только традиционные рациональные или диалектические характеристики. В случае с индивидом речь уже идет только о личности, обладающей определенными правами.

В настоящее время индивид воспринимается преимущественно как смешение страстей, эмоций (сегодня это преимущественно страх) и социальных представлений, в том числе религиозных. Такие представления воспринимаются как субстанциальные характеристики индивидов. Вместе с тем они могут считаться продуктом нарративной конструкции, функциональной по отношению к той или иной стратегии осуществления власти.

Индивид предстает как контингентная и несистематическая совокупность практических отношений, как энергия самоутверждения живого индивида. Индивид, с одной стороны, подчиняется власти, формируется ею, а с другой стороны, мобилизует ресурсы для противостояния ей.

С. Петруччани проводит различие между свободой в метафизическом смысле как возможностью автономного самоопределения и политической свободой как «способом быть свободным в рамках политического и социального порядка» (55, с. 169).

Представив спектр позиций относительно «негативной» и «позитивной» свободы, известный лучше всего на основе воззрений Н. Боббио и И. Берлина, С. Петруччани делает вывод: «Конфронтацию и набор политических идеологий последних двух столетий надлежащим образом можно прочесть как конфронтацию конфликтующих интерпретаций свободы» (55, с. 174). Такая пози-

---

<sup>1</sup> Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М.: Праксис, 2017. – 491 с.

ция служит для него ключом к пониманию основных рассматриваемых им философско-политических воззрений: либерализма, демократии и социализма.

Добавим, что в эпоху неолиберальной глобализации свобода оказывается связанной с феноменом гибкости. Он заключается в отказе от ригидных моделей поведения, которые заменяются моделями, базирующимися на различных формах гибкости. Всемерно поощряется готовность к изменению, принятию на себя рисков, быть гибким и подвижным.

Означает ли это, что проблема свободы, завоевания и сохранения прав на свободу отступает на задний план, поскольку в обществе, моделируемом в соответствии с современными рыночными канонами, данная проблема уже решена? Ведь гибкость предполагает и производит больше свободы и уменьшает возможность ограничивать свободу.

Такой ответ на поставленный вопрос является предметом политических и идеологических споров. Достаточно вспомнить о протестах трудящихся и профсоюзов против ориентации на повышение гибкости в сфере труда, чтобы понять, что проблема отношения власти и свободы сохраняется. Ведь указанная ориентация воспринимается как угроза завоеванным правам и формам социальной защиты.

При анализе актуальной философско-политической диагностики политического состояния западного общества, как она реализуется в итальянской политической философии, мы исходили из того, что философско-политическая мысль так или иначе нацелена на рассмотрение отношений между субъектом, государством и политическим сообществом. В связи с этим можно высказать несколько заключительных замечаний.

Эти отношения могут рассматриваться в традиционной перспективе как определяемые механизмами представительства, условиями гражданства в формальном смысле. Одним словом, указанные отношения могут мыслиться как рационально-процедурные, базирующиеся на праве. Однако они могут восприниматься и как конфликтные, определяемые различиями интересов.

Соответственно, возникает вопрос о том, не устарела ли традиционная модель понимания указанных отношений в эмпирическом и теоретическом плане, не следует ли, соответственно, выйти за ее пределы, преодолеть ее. Но в таком случае это и вопросы о том, в каком направлении должно осуществляться подобное преодоление. Конкретно это вопрос о том, должен ли субъект утра-

тить свою предполагаемую автономию. Это вопрос о том, должно ли суверенное и монистическое государство быть заменено конфликтным множеством индивидуальных и коллективных различий. Это вопрос о том, следует ли изменять отношения между индивидом и государством, а если да, то какими должны быть ориентиры и критерии изменений.

Последний вопрос приобретает особое значение в связи с растущим неравенством, порождаемым неолиберализмом, – следует ли ориентироваться на равенство или на плюрализм.

Во второй половине XX в. ключевым вопросом политической теории был вопрос о том, входит ли в задачи государства обеспечение справедливости и равноправия социального существования людей. В настоящее время этот вопрос утрачивает свое значение в силу радикальной трансформации, которую претерпевают отношения между управлением и справедливостью.

Демократия образует сегодня, как и на протяжении всей второй половины XX в., мощный фокус притяжения философско-политических дебатов. Связано это с тем, что демократия, даже если она воспринимается как пребывающая в кризисе, признается в качестве единственной легитимной формы организации политической жизни.

Важно, что в теоретическом плане демократия воспринимается как философско-политическое выражение модерна.

Практически во всех крупных работах, образующих актуальную итальянскую политическую философию, объектом изучения становятся и определенные философско-политические теории. Выше были указаны причины того, почему они должны становиться объектом исследовательского интереса и на деле часто становятся таким объектом.

Рассмотрим ситуацию с изучением философско-политических теорий. Приоритетное внимание уделяется нормативному измерению этих теорий. Конкретно речь идет о таких теориях как либерализм, демократия, социализм. У всех них есть различные исторические версии, существуют различные варианты и в настоящее время. Различия проистекают главным образом из характера понимания таких проблемных комплексов как «равенство», «свобода», «справедливость».

Из теорий больше всего внимание по-прежнему привлекает либерализм. Это обусловлено не только идейным содержанием либерализма. Это обусловлено и тем обстоятельством, что свою преобладающую ныне форму либерализм получил в философско-

политической и морально-философской теории Джона Ролса. Эта теория во всей западной политической философии считается началом или даже основоположением новой парадигмы политической философии, по меньшей мере считается исходным моментом нового понимания либерализма.

Теория Дж. Ролса означала, в числе прочего, реабилитацию политической философии как нормативной теории.

Теория Дж. Ролса образует средоточие «новой парадигмы политической философии» последних десятилетий. Поначалу она утверждается среди приверженцев англоязычной аналитической философии, а начиная с 1980-х годов получает широкое распространение и среди представителей континентальной традиции. Наиболее показательными в этом отношении можно считать теоретические воззрения Ю. Хабермаса. В фокусе внимания оказывается противостояние между его тезисом о рассуждающей демократии и политическим либерализмом Дж. Ролса.

Утверждение новой парадигмы совпадает с процессом так называемого возрождения политической философии. Вместе с тем это означало утверждение нормативной теории, причем в широком спектре.

В 1950–1960-е годы появлялось немало теорий, моделей и парадигм, нацеленных на нейтральное, «позитивное» описание или объяснение политических и социальных систем и процессов.

Начиная с 1970-х годов наблюдается поток теорий, ориентированных на оценку социальных и политических систем и процессов. Теория Дж. Ролса связана с реабилитацией нормативных обязательств и задач политической теории. Реабилитацию практического разума как средства поиска обоснований политических и социальных институтов можно считать одной из важнейших заслуг Дж. Ролса. Открывается пространство для соперничающих и конфликтующих теорий с нормативным содержанием.

Фундаментальный вопрос политического либерализма: как обеспечить сосуществование законных, но конфликтующих между собой индивидуальных интересов и предпочтений. Классический ответ заключался в указании на нейтральный набор конституционных правил, способных обеспечить комплекс фундаментальных прав, которые защищают индивида как от других индивидов, так и от государства. Такой ответ предстает все более неубедительным в социально-исторических условиях настоящего времени.

С. Петруччани (55) выделяет три главные философско-политические теории современного мира: либерализм, демократию и

социализм. Главным образом благодаря мощному нормативному содержанию этих воззрений они образуют основное содержание публичных дискуссий демократических обществ.

С. Петруччани предлагает следующую общую характеристику либерализма. К либерализму правомерно отнести все те позиции, которые утверждают примат и ключевое значение прав индивидов. Права понимаются как ограничение того, что государство и демократия вправе навязать гражданам.

Различия между многими формами либерализма определяются двумя факторами. Первый фактор заключается в степени открытости по отношению к демократии, а второй – в том, каким образом интерпретируются экономические и социальные права.

Либерализм, демократия и социализм представляют собой различные прочтения, различные интерпретации одного базисного принципа эпохи модерна – «равной свободы». Равная свобода со времен буржуазных революций образует и единый общий корень этих философско-политических теорий, образует общий «генетический код» политики эпохи модерна.

Либерализм – единственная современная политическая теория, вышедшая с успехом из прошлого. Вместе с тем либерализм претерпел глубинную трансформацию в соответствии с масштабными изменениями модели государства в конце XX в. Совершился переход от равноправного включения отдельных индивидов к дифференцированному признанию этих самых индивидов *как членов различных социальных, этнических и религиозных групп*. Это связано с политической логикой и политическими процессами, которые наделяют государство – в течение очень длительного времени бывшего безусловным и суверенным распорядителем, причем нормативно оправданным, – подчиненной функцией сдерживания центробежных устремлений внутри него.

Приведенные рассуждения иллюстрируются у С. Петруччани рассмотрением эволюции философско-политических и философско-моральных воззрений Джона Ролса.

И Карло Гальи выдвигает либерализм в центр внимания при рассмотрении современных философско-политических теорий, которые он разделяет на «мейнстрим» и «критическую теорию» (36).

Семейство либеральных теорий весьма разнообразно, отмечает К. Гальи. Общей характеристикой таких теорий можно считать приверженность политическому и правовому рационализму модерна. Они признают нормативный характер политической философии, понимаемой как рефлексия относительно того, каким рациональ-

ным образом может утверждаться справедливый политический порядок, а также равное достоинство субъектов; провозглашают необходимость того, чтобы власть была рациональной в правовом плане и потому оправданной; подчеркивают, что власть должна отстаивать равные права граждан. Либеральные теории утверждают, что «последнее» оправдание политики заключается в определенном ограниченном содержании и общих моральных ценностях гуманистического характера. Речь идет о «публичной этике», опирающейся на своего рода плюралистическую и гуманистическую метафизику.

К. Гальи указывает на «современный рационализм», продолжающий свое существование на почве модернового политического и правового рационализма.

В рамках этого современного рационализма сохраняется напряжение между дистрибутивной социальной справедливостью и «неолибералистской справедливостью». Главными представителями этих позиций являются, соответственно, Джон Ролс, приверженец институционализированного демократического модерна, в центре которого находится публичное измерение как продукт рациональных субъектов, а также Роберт Нозик, который делает упор на исторически осуществившееся распределение прав, на приватное присвоение благ посредством труда без соотнесения с какой-либо формой справедливости и равенства, поскольку взаимодействия между индивидами носят добровольный и законный характер. Таким образом, мы имеем дело с теорией прав, связанной в то же время с набором обязанностей, с одной стороны, и «либертарианизмом» – с другой.

К. Гальи указывает на существование «фрагментированного либертарианистского семейства» философско-политических позиций, делающих упор на свободу индивида как «утилитаристского предпринимателя».

Мы показали, какая совокупность философско-политических теорий образует, по мнению К. Гальи, «мейнстрим» таких теорий в настоящее время.

Такому «мейнстриму» противостоит «критическая теория».

Определенный сегмент политической мысли связан с идеей непреодолимости кризиса формальной демократии, ее категорий, а также связан с идеей о том, что неизбежна технизация институционального политического *логоса*. Приверженцы указанных идей видят свою цель в ре-политизации социальной жизни. Политика при этом не рассматривается как отдельная и специализированная функция коллективного действия, а ее понятия не воспринимаются

как ясные и отчетливые. Критика, образуемая смесью марксистских, постмодернистских, децисионистских воззрений, видит свою задачу в деконструкции, а не в строгом применении категорий модерна. Объектом полемики являются либерализм, а также социал-демократический, реформистский, прогрессистский тезис Ю. Хабер-маса о возможной демократизации действующих институтов.

Марксизм уже не предстает как продукт конфигурации внутри философии, а также конфигурации отношений между философией, наукой, идеологией, практической политикой. Вместе с тем марксизм продолжает оставаться средством анализа, а также деконструкции. Современный марксизм уже не ориентируется на проведение различия между базисом и надстройкой, в нем отсутствует или смягчена диалектика.

В современном марксизме субъект уже не предстает как действующий субъект, как теоретический и практический проект. Субъект полагается как главная проблема. Вместе с тем признается, что социальный конфликт является источником энергии, мотивом для политического участия, двигателем изменения.

Как мы видели, связь итальянской политической философии с западной политической философией в целом нашла отражение при решении и метатеоретических, и диагностических задач. Анализ философско-политических теорий в итальянских работах практически полностью опирается на концепции, созданные в других странах.

## Глава 3.

### ИТАЛЬЯНСКАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

Основная задача данной работы заключается в том, чтобы представить актуальную итальянскую философию в ее специфике и достижениях. Уже не раз упоминалась обширная и интенсивная историко-философская работа, осуществляемая в итальянской философии. Она реализуется в самых разнообразных объектных устремлениях, жанрах и формах.

Данная глава посвящена рассмотрению попыток в рамках итальянской философии создать систематическую и целостную картину истории западной философии XX в. Это не учебная литература в какой-либо форме, как можно было бы ожидать исходя из названия, это крупные академические монографии высокого теоретического уровня.

Представленные здесь работы образуют определенную целостность, демонстрируют целостное проблемное поле – исторический контекст истекшего XX в. Это историко-философские работы, ориентированные на то, чтобы под тем или иным углом зрения представить XX век как определенную историко-философскую эпоху. В них с той или иной степенью полноты, под тем или иным углом зрения рассматриваются основные течения и направления западной философии.

Речь идет об *индивидуальных попытках*, связанных со стремлением охватить в единой перспективе в высшей степени многообразное и разноречивое движение философской мысли XX в.

Индивидуальная перспектива создает благоприятные условия историко-философского исследования, прежде всего появляется возможность общего видения разнообразного материала, а также возможность использовать единый методологический инструмен-

тарий. Очевидны и изъяны индивидуальной перспективы, протекающие из неизбежной ограниченности охвата материала.

Ввиду невозможности из-за объема осуществить развернутую экспозицию рассматриваемых концепций автор ограничивается экспликацией ключевых конструктивных элементов указанных концепций. Речь идет о том, чтобы охарактеризовать общий замысел; указать использованные методы историко-философского исследования; представить принципы организации материала.

В этом плане особого внимания заслуживают усилия сгруппировать отдельные теории в направления, указать основания для этого. У такой главной и основополагающей ориентации рассматриваемых работ есть очевидный недостаток. Целый ряд интересных концепций оказывается вне сферы исследования, вероятно, вследствие недостаточной выраженности или вообще отсутствия «направленческой» специфики.

Книга Ремо Бодей «Философия в двадцатом веке» (18) выходила несколькими изданиями. Рассматриваемое здесь последнее издание было расширено за счет материала, относящегося к XXI в., а также за счет большего внимания к итальянской философии XX–XXI вв.

Книга Р. Бодей призвана предоставить инструменты для осмысления опыта целого столетия, наполненного непредсказуемыми трансформациями. Задача, по Р. Бодей, заключается в выявлении ключевых узлов философского дискурса XX в.

Свой собственный подход к созданию истории философии XX в. Р. Бодей противопоставляет двум наиболее распространенным, по его мнению, моделям решения такой же задачи. Первая модель выстраивает линейную историю, которая располагает философские позиции в хронологическом порядке. Вторая модель, полностью отвлекаясь от контекста философских позиций, описывает эти позиции как изолированные системы или миниатюрные системы, существующие автономно и вне времени.

Собственный подход Р. Бодей заключается в том, чтобы представлять «компактные теоретические картины», показывать, как, пользуясь определенной понятийностью, философы стремятся дать ответы на те или иные комплексы проблем.

Мы имеем основания охарактеризовать исследовательскую позицию Р. Бодей как достаточно оригинальный проблемно-тематический подход, позволяющий осуществлять в целом ряде случаев непривычную и продуктивную группировку известных философских воззрений.

Первая «картина» носит название «Порыв». Первым рассматривается творчество М. Пруста как «поиск утраченного времени». Тематика времени находится в фокусе внимания и при обращении к творчеству А. Бергсона. Перспектива философии жизни объединяет философию А. Бергсона и Г. Зиммеля. Эта перспектива у Г. Зиммеля образует основу диагностики судьбы индивида модерна. Анализ времени у Г. Лукача концентрируется на мгновении, его природе и потенциале. «Бергсон, Зиммель и молодой Лукач образуют часть обширной программы поиска новых языков и ревитализации цивилизации» (18, с. 29). С позициями этих мыслителей отчасти схожи философские воззрения Дж. Джентиле.

Итак, в рамках первой «картины» делается упор на протекание времени, длительность. Подчеркивается значение психологического и субъективного момента восприятия и постижения реальности.

В противоположность этому вторая «картина», соответственно, глава «К новым очевидностям: философия и научное познание» включает мыслителей, ориентированных на тщательное описание феноменов, постигаемых в их структуре, в их пространственной и социальной явленности. Постижение зависит от «данностей», они накладывают ограничения на характер познания в силу своей «самоочевидности». Следует принимать нечувственные и непсихологические истины, которые предстают вне зависимости от конкретного мышления, от опыта и от истории. Это характеристика ситуации в науке начала XX в. В этой же главе рассматриваются психологические и психиатрические воззрения З. Фрейда, К. Ясперса и Э. Минковски.

Третья «картина», глава «Пафос объективации», состоит из двух частей. В первой представлен анализ социологических концепций Э. Дюркгейма и М. Вебера. Во второй части рассматривается итальянский историзм от Б. Кроче до А. Грамши.

В четвертой главе «Превратности истории» продолжается рассмотрение истории. Прежде всего, указывается на различия между итальянским историзмом и историзмом В. Дильтея. Далее рассматриваются философские аспекты классической культурантропологии XX в. В главе представлен революционный марксизм, здесь основное внимание уделено ленинизму. Особый раздел посвящен «мифу и инструментальному разуму в национал-социализме».

Пятая «картина» «Встреча философий и новая эпистемология» изображает массовую эмиграцию интеллектуалов после прихода к власти нацистов и рассматривает произошедшую вслед-

ствие этого события встречу «утонченной» европейской философии с американской социальной реальностью, а также с американской философией. Эта встреча оказала значительное влияние на формирование постпозитивистской эпистемологии, особенно в ее американской версии.

Шестая глава «Диалектическое мышление» посвящена философии Г. Лукача, причем изложение включает и ее заключительный этап вплоть до монументальной работы «Онтология социального бытия», а также посвящается «Негативной диалектике» Т. Адорно.

Седьмая «картина» «Мир и взгляд» эксплицирует отношение субъект – объект, как оно представлено в философии XX в. Это отношение обозначается как отношение «взгляда и вещи». В этой главе экспозиция начинается с «видения вещи» у Э. Гуссерля и движется через «подвижки смысла» у А. Шютца, «открытие Бытия» у М. Хайдеггера, рассмотрение «языка и мира» у Л. Витгенштейна, «взгляда другого» Ж.-П. Сартра, совместное рассмотрение теорий Р. Лаинга и Г. Бэйтсона, далее представлены философии М. Мерло-Понти и М. Фуко. Завершается глава обращением к взглядам на проблему личностной идентичности у Д. Парфита.

Отметим, что, осуществив очень интересную тематическую группировку указанных авторских концепций, Р. Боден не предпринимает попытки указать сквозную линию, какой-то общий лейтмотив этих концепций.

Восьмая «картина» носит название «Пути традиции». Здесь представлены воззрения Г. Блюменберга на метафору и миф (затрагиваются и другие современные мыслители: так называемая «дискуссия о мифе»). Г. Блюменберг отрицает преемственность Нового времени по отношению к Средневековью. Г.-Г. Гадамер, напротив, утверждает, что мы не в состоянии избавиться от власти традиции. Завершается глава рассмотрением отношения Ж. Деррида к традиции европейской метафизики.

Девятая «картина» «*Vita activa*» сводит вместе позиции Х. Арендт, Ю. Хабермаса и Дж. Ролса. В этой главе представлен весьма широкий спектр социально-философских и философско-политических проблем – от тоталитаризма до проблемы социальной справедливости.

В заключительной десятой главе «Глядя вперед» освещается главным образом нынешняя философская ситуация. Поначалу достаточно подробно рассматривается та интенсивная дискуссия, которую породила «теория справедливости» Дж. Ролса. В этой дис-

куссии главными оппонентами были либералы и коммунитаристы. Суть спора заключалась в том, что коммунитаристы противопоставили «атомизму» либералов идею о том, что жизнь в обществе является необходимым условием как утверждения рациональности, так и становления индивида в качестве ответственного и автономного существа. Спор между либералами и коммунитаристами затем перешел в спор вокруг мультикультурализма, а также трансформировался в дискуссию о распределении прав между различными культурами и этносами. А в настоящее время на передний план вышли теоретические вопросы, связанные с терроризмом и массовой миграцией.

Философско-политические споры переключаются с дискуссией относительно роли и значения традиции и языка. Р. Рорти, Г.-Г. Гадамер, Ж. Деррида и Ж.-Ф. Лиотар утверждают, что невозможно сопротивляться силе традиции и предрассудков. Вне языка и текста нет какой-то автономной реальности, а всякое притязание на истину имеет смысл только в рамках «великих повествований». Вместе с тем множатся голоса тех, кто не признает «растворения истины» или не признает ее сведения только к инструментальной истине.

Завершается глава и вся книга Р. Боден размышлениями об изменении отношения к будущему. Резко ослабела сама способность представлять и мыслить общее коллективное будущее. Идея единой истории превратилась в представление о множестве не скоординированных друг с другом историй.

Это влечет радикальное изменение нашего восприятия будущего. Встает задача обрести рациональные инструменты для того, чтобы овладеть этой ситуацией и увязать теоретически и практически индивидуальные судьбы с коллективными. Обращение к решению таких задач – предпосылка и залог будущего философии.

Книга Франки Д'Агостини «Краткая история философии в двадцатом столетии» (30) 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.

Во введении говорится о том, что XX век предстает для наблюдателя как столетие, стремившееся к осмыслению определенных «парадоксальных обстоятельств и невозможных обстоятельств». Сложная «метaparадигма», 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.

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.

Задачу своей книги Ф. Д'Агостини видит в том, чтобы проследить историю подобной «философской аномалии» западной философии на протяжении XX в. Она 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 в.

*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.

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. Для всех философов, заинтересованных в обосновании философского дискурса, центральной проблемой стала проблема определения отношений между логикой, психологией и философией.

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 могут дать философии Готтлоба Фреге и Эдмунда

Гуссерля, ставших основателями двух влиятельных течений в философии XX в. – аналитической философии и феноменологии.

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 (В. Виндельбанда и Г. 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.

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, историзм 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.

Историзм Дильтея, Виндельбанда, Риккерта разрабатывается в соотнесении 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, является определенное сходство с ними.

*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» (30, с. 107). Все это в совокупности вело к пересмотру и обновлению диалектического материализма как философского основания теорий К. Маркса.

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 наделяется 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 социально-экономического аппарата на сознание людей.

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, ориентированное на достижение согласия между участниками коммуникации, следовательно, оно носит интерсубъективный 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.

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.

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.

«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 критическом 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 философии, 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 в 1930-е годы членов Венского и Берлинского кружков в США 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 в своем «инструменталистском синтезе» также стремился к сочетанию логико-лингвистических подходов и эмпиризма.

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.

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, на его отношении к самому себе и к другим.

За общей характеристикой экзистенциализма следует краткое указание на «феноменологические школы» как непосредственный контекст, с которым соотносился экзистенциализм. При жизни Э. Гуссерля существовали две феноменологические школы – в Гёттингене и Фрайбурге. Представители обеих школ считали весьма спорным трансцендентальный поворот, совершенный Гуссерлем на определенном этапе его творчества.

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.

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 необходимости прибегнуть к особому языку, делающему возможным интерпретативную работу в отношении истории бытия.

Карл Ясперс 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 философии действия, обесцененной приматом теории в мысли модерна; критика картезианского *cogito* и демонстрация его укорененности в сфере интерсубъективности; 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-типический 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 контексте. Избегнуть такого противопоставления крайне трудно, когда речь идет о философии XX в. Обойтись без него невозможно также при обсуждении метафилософского вопроса «что такое философия?».

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 на здравый смысл. Все эти моменты станут основными характеристиками аналитического стиля в философии.

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.

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. Следовательно, 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 – поведение языка представляет собой наиболее убедительное свидетельство продуктивности идеи структуры.

В ту эпоху структурализм влек и известное обесценение философии как таковой. Структурализм выступал прежде всего как новая теория науки или, точнее, как новая научно ориентированная

теория, а французская философия воспринималась через призму ее спиритуалистских 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 эмпирических 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 Д'Агостини, 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 обряжается воля к власти. Более того, подвергается разоблачению сама воля к истине, скрывающаяся в теории разоблачения.

В этом процессе 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.

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. Делёз принимает энергетический витализм и утвердительность в качестве элементов своей собственной философии.

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.

Подобно постструктуралистам Жак Деррида выдвигает аргументы в пользу «силы» в противоположность «форме». Однако он не концептуализирует генезис формы, исходя из силы, исходя из энергетики «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 порождает «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».

Работа «Истина и метод» Ганса-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. Следовательно, философская практика предполагает в качестве основания бытие, которое есть в своей совокупности история и язык. Главной задачей работы «Истина и метод» является указание на условия философской практики, которая основывается на интерпретации. Точнее будет сказать, что цель Гадамера состоит в том, чтобы показать ключевую роль интерпретации (текстов, документов, работ различных видов, рассуждений) в философском опыте.

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.

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 в. «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.

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); паралелятивистские 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.

В современной итальянской философской историографии создаются работы самого различного формата с очень разнообразным теоретическим целеполаганием. Выше были реконструированы работы, представляющие собой индивидуальные попытки создать целостную систематическую картину истории западной философии XX в. В контексте историографии философии XX в. ближе всего к таким работам произведения, в которых осуществляется исследование какого-то крупного философского движения или направления как целостного образования. К сожалению, таких работ очень немного, причем и в других странах сходная ситуация.

Книги Франко Бьянко «Введение в герменевтику» (17) и Паоло Спиниччи «Ощущение, восприятие, понятие» (67), если их рассматривать в контексте данной работы, примыкают к работам Р. Бодей 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 Франко Бьянко и Паоло Спиниччи, по существу, стремятся к решению такой же задачи, как и книги Р. Бодей 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 в. Несомненным достоинством работ Ф. Бьянко и П. Спиниччи является реконструкция всего исторического пути анализируемого ими 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». В нашей работе мы ограничились представлением материалов, относящихся к XX в.

Рассмотрим книгу Франко Бьянко «Введение в герменевтику». Она привлекла значительное внимание и качеством исполнения, и вследствие того значения, которое приобрела философская герменевтика в последние десятилетия XX в.

В книге Ф. Бьянко исследуется традиция герменевтики, в том числе философской, на всем протяжении ее существования. Мы ограничимся рассмотрением истории философской герменевтики в XX в.

Ф. Бьянко указывает на то, что 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 была призвана решить проблемы, поставленные Ф. 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».

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 т.д. 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 социально-исторического понимания.

В большинстве работ, посвященных герменевтике XX в., лишь иногда, причем бегло, упоминается вклад в нее Макса Вебера. 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 по-

стижения 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 в. 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».

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 отдалается 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 Ф. Бьянко, обращение к творчеству итальянского юриста Эмилио Бетти. 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.

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 конгениальности».

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

Герменевтический опыт в своей совокупности – это опыт истины, которая выходит за пределы сферы, подлежащей контро-

лю 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.

Представленная младшими представителями Франкфуртской школы проблема пределов герменевтического опыта открыла дорогу поискам такого теоретического подхода, который позволит сохранить права и традиции, и критики, позволит использовать и герменевтическую интуицию, и intersubъективный 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 универалистских притязаний герменевтики, осуществленной представителями Франкфуртской школы, не ограничивалась указанием на социальные аспекты языка. 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.

Поль Рикёр разработал теоретический проект, который стремится сочетать различные современные подходы к интерпретации и вместе с тем выйти за их пределы.

Отправным моментом герменевтической мысли Рикёра послужили размышления о символе. Понятие символа служит моделью для разработки понятия интерпретации как расшифровки скрытого смысла того, что является как объяснение различных уровней значения, имплицированного в буквальном смысле. Символ и интерпретация суть коррелятивные понятия.

Рикёр 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.

Теория «герменевтической дуги» призвана преодолеть разрыв в рамках современной герменевтики, вызванный противопоставлением понимания и объяснения. Шаг, который Рикёр 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 Рикёра оказались направленными не только на преодоление «конфликта интерпретаций», но и на примирение философии и научной методологии.

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

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 воспри-

нимается 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.

Герменевтика, по Деррида, 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 Деррида герменевтике, был в высшей степени серьезным, поскольку герменевтике предлагалось отказаться от поиска каких-либо коммуникативных значений. Неудивительно, что между герменевтикой и деконструкционизмом разгорелся спор.

В завершение своего исследования Ф. Бьянко отмечает, что 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 Ф. Бьянко считает итогом своего анализа исторического пути герменевтики.

К жанру историко-философских работ, в которых отдельным автором решаются задачи исследования эпох, периодов, философских течений и направлений в целом, следует отнести и работы, исследующие какой-то определенный проблемно-исторический комплекс. Образец таких исследований представлен в книге Паоло Спиниччи «Ощущение, восприятие, понятие».

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» (67, 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 физиче-

ским 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, какая 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.

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 трансформиро-

ваться 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 конвенциализмом 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 легимизации исследований ментальных операций. На-

блюдается 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 репрезентационистскими 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 однозначно 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.

## Список литературы

1. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / пер. Дм. Новиков. – М.: Логос, 2003. – 124 с.
2. *Кимелев Ю.А.* Современная испанская философия. – М.: ИНИОН РАН, 2010. – 91 с.
3. *Кимелев Ю.А.* Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – М.: ИНИОН РАН, 2014. – 95 с.
4. *Кимелев Ю.А.* Современная философская онтология. – М.: РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
5. *Кимелев Ю.А.* Философская антропология и метафизика. – М.: РАН. ИНИОН, 2019. – 91 с.
6. *Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – М.: Праксис, 2017. – 491 с.
7. *Кроче Б.* Антология сочинений по философии / пер., коммент. С. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 1999. – 300 с.
8. *Любин В.П.* Философия Норберто Боббио // Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI веков / ред. и сост. Ю.А. Кимелев. – М.: РАН. ИНИОН, 2005. – С. 112–135.
9. *Николо Аббаньяно.* Введение в экзистенциализм / пер. с ит. А.Л. Зорин. – СПб.: Алетейя, 1998. – 507 с.
10. *Эфиров С.А.* Итальянская буржуазная философия XX в. – М.: Мысль, 1968. – 272 с.
11. *Agamben G.* Che cos'è la filosofia? – Macerata: Quodlibet, 2016. – 156 p.
12. *Banfi A.* L'uomo copernicano. – Milano: Laterza, 1950. – 270 p.
13. *Banfi A.* Opere di Antonio Banfi. – Firenze: Parenti, 1960. – Vol. 1. – 310 p.
14. *Berti E.* Aristotele nel Novecento. – Roma; Bari: Laterza, 1992. – 285 p.
15. *Berti E.* Una metafisica (epistemologicamente) «debole» // Filosofi italiani contemporanea nei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 43–57.
16. *Beschin G.* Persona e trascendenza // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 58–76.
17. *Bianco F.* Introduzione all'ermentica. – Roma: Editori Laterza, 1999. – VIII, 262 p.
18. *Bodei R.* La filosofia del Novecento. – Milano: Feltrinelli, 2006. – 258 p.
19. *Bodei R.* A un altro me stesso // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 77–90.

20. *Bodei R.* Immaginare alter vite. – Milano: Feltrinelli, 2014. – 263 p.
21. *Bontadini G.* Conversazioni di metafisica. – Milano: Vita e Pensiero, 1971. – Vol. 1. – 345 p.
22. *Bontadini G.* Conversazioni di metafisica. – Milano: Vita e Pensiero, 1971. – Vol. 11. – 304 p.
23. *Bontadini G.* Metafisica e deelenizzazione. – Milano: Vita e Pensiero, 1996. – 248 p.
24. *Botto E.* La filosofia politica italiana del tardo Novecento / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 135–154.
25. *Cacciari M.* Da Heidegger a Hegel // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 91–99.
26. *Calabro G.* L'atto come problema // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 100–107.
27. *Ceri P.* La società vulnerabile. – Roma; Bari: Laterza, 2003. – 107 p.
28. *Chiereghin F.* La mia formazione filosofica: dalla domanda ontologica al problema dell'agire // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 108–119.
29. *Croce M., Salvatore A.* Filosofia politica. Le nuove frontiere. – Roma; Bari: Laterza, 2012. – 184 p.
30. *D'Agostini F.* Breve storia della filosofia nel Novecento. – Torino: Einaudi, 1999. – XXXVIII, 311 p.
31. *D'Agostini F.* La filosofia del diritto in Italia nella seconda metà del Novecento // La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 121–134.
32. *D'Alessandro R.* L'uomo neoliberale. – Verona: Ombre corte, 2016. – 141 p.
33. *Esposito R.* Pensiero Vivente. Origine e attualità della filosofia italiana. – Torino: Einaudi, 2014. – 266 p.
34. *Esposito R.* Problemi del Novecento filosofico italiano // La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 15–24.
35. Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – 426 p.
36. *Galli C.* Filosofia politica // Problemi d'oggi / A cura di G. Cambiano, L. Fonnesu, M. Mori. – Bologna: il Milano, 2015. – P. 75–98.
37. *Gentile G.* Opere complete di Giovanni Gentile. – Firenze: Sansoni, 1958. – 277 p.
38. *Givone S.* Quant'è vero Dio. – Milano: Solferino, 2018. – 187 p.
39. *Hollhuber I.* Geschichte der italienischen Philosophie. – München; Basel: Erust Reinhardt, 1969. – 375 S.
40. Il pensiero debole / Ed. Vattimo G., Rovatti P.A. – Milano: Mursia, 1983. – 136 p.
41. La filosofia italiana nel Novecento / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – 311 p.
42. Laicità / A cura di G. Boniolo. – Torino: Einaudi, 2006. – 259 p.
43. *Lenoci M.* Filosofia Christiana e filosofia laica // La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 39–54.

44. *Marassi M.* Linee di tendenza della metafisica del Novecento // *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi.* – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 105–120.
45. *Masullo A.* Nel labirinto della soggettività // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 120–140.
46. *Melchiorre V.* Dal «Principio di Parmenide» alla fenomenologia trascendentale // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 141–150.
47. *Melchiorre V.* L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini // *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi.* – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 87–104.
48. *Mordacci R.* La condizione neomoderna. – Torino: Einaudi, 2017. – XVI, 130 p.
49. *Natoli S.* Il peso e la misura. Rationalità e finitezza // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 177–197.
50. *Natoli S. Ciovani Gentile.* Il Novecento filosofico italiano e la filosofia europea // *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi.* – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 25–38.
51. *Nicolaci G.* Il campo della metafisica // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 198–218.
52. *Pareyson L.* Verità e interpretazione. – Milano: U. Mursia, 1971. – 260 p.
53. *Pareyson L.* Esistenza e persona. – Torino: Taylor, 1966. – 209 p.
54. *Parrini P.* Verità e razionalità in una prospettiva positiva // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 219–235.
55. *Petruccianni S.* Modelli di filosofia politica. – Torino: Einaudi, 2003. – 282 p.
56. *Prini P.* Pensare la fede // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 236–253.
57. *Possenti V.* Nichilismo e metafisica. – Roma: Armando, 2004. – 464 p.
58. *Rigobello A.* Persona, trascendentale, ermeneutica // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 273–279.
59. *Rigobello A.* Il personalismo nella filosofia italiana del Novecento // *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive, Mimesis / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi.* – Milano; Udine: Mimesis, 2015. – P. 55–86.
60. *Rossi R.* L'essere, il nulla e il postmoderno // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 295–313.
61. *Ruggenini M.* Le parole della libertà // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 314–329.
62. *Severino E.* Essenza del nichilismo. – Brescia: Paideia, 1972. – 491 p.
63. *Severino E.* Il senso della verità // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 330–341.
64. *Severino E.* Intorno al senso del nulla. – Milano: Adelphi, 2013. – 211 p.
65. *Severino E.* La potenza del errare. – Milano: BUR, 2014. – 356 p.
66. *Sini C.* La pratica del pensiero // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 342–352.
67. *Spinicci P.* Sensazione, percezione, concetto. – Bologna: Il Mulino, 2000. – 226 p.
68. *Tessitore F.* Critica dello storicismo e nuova storia della cultura // *Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio.* – Milano: Mursia, 2013. – P. 353–373.

69. *Vattimo G.* Al di là del soggetto. – Milano: Mursia, 1981. – 172 p.
70. *Vattimo G.* Oltre l'interpretazione. – Roma; Bari: Laterza, 1994. – 155 p.
71. *Vattimo G.* La fine della modernità. – Roma: Garzanti, 1999. – 192 p.
72. *Vattimo G.* Vocazione e responsabilità del filosofo. – Genova: Il Melangolo, 2000. – 142 p.
73. *Vattimo G.* Della realtà. – Milano: Garzanti, 2012. – 234 p.
74. *Vattimo G.* Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / A cura Riconda G. e Ciancio Cl. – Milano: Mursia, 2013. – P. 374–380.
75. *Vattimo G., Zabala S.* Hermeneutic communism. – N.Y.: Columbia univ. press, 2011. – 162 p.
76. *Veca S.* La filosofia politica. – Roma; Bari: Laterza, 2005. – 135 p.
77. *Vitiello V.* Che cos'è topologia? // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano: Mursia, 2013. – P. 409–423.
78. *Volpi F.* Il nichilismo. – Roma; Bari: Laterza, 2004. – 217 p.

**Ю.А. Кимелев**

**ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.**

**Аналитический обзор**

Оформление обложки И.А. Михеев  
Техническое редактирование  
и компьютерная верстка К.Л. Сиякова  
Корректор М.П. Крыжановская

Гигиеническое заключение  
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.  
Подписано к печати 30/VIII – 2019 г.  
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная  
Усл. печ. л. 6,75 Уч.-изд. л. 5,5  
Тираж 300 (1–100 – 1-й завод) Заказ № 65

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,  
Нахимовский проспект, д. 51/21,  
Москва, В-418, ГСП-7, 117997  
Отдел маркетинга и распространения  
информационных изданий  
Тел./Факс: (925) 517-36-91  
E-mail: inion@bk.ru**

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН  
В ООО «Амирит»,  
410004, г. Саратов, ул. Чернышевского, 88 литера У  
Тел.: 8-800-700-86-33 / (845-2)24-86-33