

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.А. КИМЕЛЕВ

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
И МЕТАФИЗИКА.
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Аналитический обзор

**МОСКВА
2019**

ББК 60
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 Ю.А.

К 40

Философская антропология и метафизика. История и современность / РАН. ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред. Г.В. Хлебников. – М., 2018. – 92 с. – (Сер.: Проблемы философии).

ISBN 978-5-248-00899-5

В работе рассматриваются отношения между философской антропологией и метафизикой в XX в. и в настоящее время. Объектом анализа становятся основные формы этих отношений: метафизическая антропология, ставящая целью разработку «сущностного образа человека»; проблемные комплексы «метафизический персонализм» и «метафизические потребности человека». Кроме того, исследуются отношения между различными вариантами современной философской антропологии, в частности проблематикой субъекта и субъективности и «критикой метафизики» как относительно автономным дисциплинарным образованием.

Издание рассчитано на научных работников и профессорско-преподавательский состав учебных заведений.

ББК 60

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
<i>Глава 1.</i> Сущностно-онтологический образ человека	5
<i>Глава 2.</i> Актуальные философско-антропологические дискурсы	23
§ 1. Метафизические философско-антропологические концепции	23
§ 2. Ментальность / тело; субъект; субъективность, «я», самосознание	41
<i>Глава 3.</i> Социальная агентность и социальная онтология	70
Список литературы	90

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данная работа посвящена анализу актуального состояния философской антропологии, в том числе актуального состояния ее отношений с философской метафизикой, предстающей здесь только как онтология. Метафизика и философская антропология существуют в тесном взаимодействии с самого начала европейской философской традиции. Характер такого взаимодействия, отношения между метафизикой и философской антропологией претерпевали исторические изменения, иногда значительные.

В связи с этим существует теоретическая потребность исследовать своеобразие таких отношений в нынешних историко-философских и социально-исторических условиях. Тем более что в литературе подобная задача практически не ставится эксплицитным и развернутым образом. Данная работа представляет собой попытку в какой-то мере восполнить такой пробел.

Данная публикация образует часть большого исследовательского проекта по изучению состояния зарубежной философии в конце XX – начале XXI в., который осуществляется автором в ИНИОН РАН на протяжении полутора десятка лет.

В рамках этого проекта объектом рассмотрения становились, в частности, философская метафизика и онтология, философская антропология, а также социальная философия. В данной работе они предстают в определенном проблемно-тематическом единстве.

Автор выражает искреннюю благодарность сотрудникам ИНИОН РАН за содействие в реализации указанного исследовательского проекта.

Глава 1

СУЩНОСТНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА

Философско-антропологические усилия реализуются в современной философии в весьма широком наборе форм. Современную философскую антропологию следует рассматривать как функционирование совокупности определенных дискурсов, в рамках которых соотносятся различные парадигмы и традиции исследования философско-антропологической проблематики¹.

В данной работе философская антропология рассматривается только через призму ее отношений с метафизикой. Метафизика, в свою очередь, предстает только как онтология. Философско-антропологические и онтологические теории, становящиеся объектом анализа, относятся только к нескольким последним десятилетиям. При этом исследуются только наиболее заметные актуальные философско-антропологические дискурсы в их отношениях с философско-онтологической проблематикой. Таков ограничительный тематический контур работы.

При рассмотрении отношений между философской антропологией и метафизикой целесообразно провести определенные различия между онтологией и метафизикой. Сразу же следует подчеркнуть, что речь не идет только о формально-эпистемологическом различении, это различие *cum fundamentum in re*.

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

¹ Термин «философская антропология» не имеет широкого хождения за пределами немецкой философии. Тем не менее его использование применительно к широкому спектру философских теорий.

Примечательной чертой актуальной онтологии является отсутствие крупных системных построений. Вместе с тем отсутствие таких построений совсем не означает исчезновение, прекращение действия фундаментальной принципиальной интенции онтологического мышления, которую можно представить как стремление к осмыслению и решению «проблемы бытия». 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 столетия 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 задний 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. Проблема демаркации обсуждается применительно к столь различным образованиям, как аналитическая философия и философия Э. Левинаса.

Исследовательский проект, представленный в данной работе, ориентирован на рассмотрение отношений между философской антропологией и философской онтологией как частью метафизики.

Подобная ориентация означает только то, что другие задачи метафизики, соответственно другие аспекты отношений между философской антропологией и метафизикой остаются вне сферы аналитического интереса.

Метафизическая перспектива всегда включает онтологическую – опирается на нее, исходит из нее, как минимум предполагает ее. В порядке иллюстрации можно отметить, что сущностный онтологический образ человека в традиционной метафизике выступает как важнейшее условие осуществления целого ряда базисных функций традиционной метафизики – теоретического оформления и обоснования ценностей, нормирования социального поведения и действия, регуляции культурного продуцирования и др.

Главный тезис данной работы состоит в том, что сущностно-онтологический образ *фактически* представляет собой принципиальное фундаментальное устремление философской антропологии, а также может и должен служить и базисной регулятивной идеей философско-антропологического теоретизирования.

В связи с этим первоочередная задача видится в аналитической экспликации того, что это такое «сущностно-онтологический образ человека», «сущностная определенность человека». Предлагаемая концепция такого образа представляет собой попытку решения подобной задачи.

Укажем некоторые основные характеристики и функции предлагаемой концепции. Прежде всего, она представляет собой системно-историческую реконструкцию. Ее результат зафиксирован в указанном выше главном тезисе данной работы. Такая реконструкция выполняет функцию предельно общей *диагностической характеристики* философской антропологии. Эта характеристика призвана также показать, что философская антропология фактически решает и определенные *философско-онтологические* задачи, нередко представая и как разновидность или форма философской онтологии.

Здесь следует четко подчеркнуть, что интенция разработки сущностно-онтологического образа человека далеко не всегда тематизируется и тем более становится объектом осознанного самопонимания.

То, что демонстрируется в качестве общей аналитической характеристики философской антропологии, на деле представляет собой и характеристику *исследовательской программы* философской антропологии. Такая исследовательская программа может быть эксплицирована *как таковая*. Как и в случае с диагностической

характеристикой, исследовательская программа должна восприниматься как *открытая программа*, подлежащая расширению и ревизии за счет учета новых форм и содержаний философско-антропологической мысли.

Сущностно-онтологический образ способен служить ориентиром в анализе многообразных актуальных философско-антропологических теорий. Для этого концепция, в которой дается диагностическая характеристика современной философской антропологии, а сущностно-онтологический образ представляется как реализованная и потенциальная исследовательская программа, должна предстать и как определенная *критериологическая теория*. Иными словами, она должна указать критерии аналитической оценки рассматриваемых отдельных концепций или того или иного курса, к которому их можно отнести, в целом.

Итак, концепция сущностно-онтологического образа человека способна выполнять функцию диагностики базисного устремления и фундаментального целеполагания философско-антропологической теории; функцию исследовательской программы для такой теории; функцию критериологической схемы для оценки конкретных философско-антропологических концепций.

Перейдем к развернутому рассмотрению сущностно-онтологического образа человека. Речь идет о концептуализации образа человека как бытийной многомерной структуры, определяющей форму существования и способ функционирования человека, его «положение в бытии», «положение в космосе». Такая концептуализация проистекает из стремления к предельно общей характеристике человека в его «отношении к бытию». Сущностная структура как функциональное целое определяет отношения человека с миром.

«Сущность человека» понимается как некая *фундаментальная бытийная сущностная структура*, образуемая базисными элементами – физическими, биофизическими, психическими, интеллектуально-духовными – и их отношениями.

Сочетание указанных элементов служит основой для построения онтологического «образа», «онтологической матрицы», «идеального генезиса человека». Они выступают как «элементы» этих построений, вообще как компоненты «аналитики бытия человека».

Здесь целесообразно дать позитивный ответ на вопрос, а можно ли говорить о связи философской антропологии и онтолого-метафизической проблематики на натуралистской, физикалистской и материалистической основе. Сама постановка подобного

вопроса обусловлена стереотипом, в соответствии с которым метафизика может быть только идеалистической, спиритуалистской, теологической и т.п. А ведь большинство современных концепций, так или иначе решающих философско-антропологические задачи, делают это на основе рамочных условий и предпосылок, которые следует квалифицировать как натуралистские, физикалистские и материалистические. Примером может служить преобладающее большинство подходов в современной аналитической философии сознания, в рамках которой, как мы увидим, реализуются главным образом философско-антропологические устремления аналитической традиции. Тем более что многие философы-аналитики, работающие в этой сфере, работают и в сфере аналитической онтологии и метафизики.

Натуралисты, физикалисты, материалисты разделяют представление о том, что человек есть определенное сочетание, своеобразный конгломерат тех составных компонентов, элементов и энергий, которые наличествуют в неорганической и органической природе. Соответственно, закономерности, обуславливающие природу и функционирование этих элементов и энергий, властвуют и в отношении человека.

Будем исходить из простого понимания *сущности* как структурированной совокупности *сущностных* свойств и компетенций, т.е. таких свойств и компетенций, которыми нечто, например вещь, должно обладать для того, чтобы существовать. Без этих свойств и компетенций нечто просто не существовало бы. Говоря современным философским языком, это свойства, которыми нечто будет обладать во всяком возможном мире. Сущностные свойства противопостоят *акцидентальным* свойствам, т.е. свойствам, без которых нечто могло бы существовать.

Сущностные свойства и компетенции, как они понимаются здесь, – это набор или класс сущностей, которые служат фундаментальным условием возможности человеческой формы бытия. Без этих свойств были бы невозможны факт и практика жизни человека.

Целый ряд таких свойств действуют всегда как необходимые условия природно-физического и природно-биологического порядка. Вместе с тем интенсивное и многообразное научное и философское изучение таких свойств по существу оставляет открытым вопрос о характере проявления этих свойств в сознании, открытым по меньшей мере в смысле наличия общепризнанных научных и философских теорий на этот счет, универсально прием-

лемых религиозных и мистических интуиций. Философско-антропологическая теория стремится и должна стремиться к прояснению этого фундаментального обстоятельства.

Другой набор сущностных свойств связан с сознательной жизнью человека – сознательным характером его взаимодействия со средой, созданием социальной формы существования, культурным творчеством. Сознательная жизнь человека предполагает самоотнесение и стремление к распоряжению самим собой. Речь идет, говоря метафизическим языком, об «ориентации в бытии».

Именно вторая группа сущностных свойств формирует преимущественный интерес современной философской антропологии. Об этом свидетельствуют и те актуальные философско-антропологические дискурсы, которые выбраны в качестве объекта анализа в данной работе.

Сущность человека, понимаемая как структурированная совокупность сущностных свойств и компетенций, не есть некая изначально сформированная и фиксированная структура неизменных свойств. Об этом свидетельствуют научно-эволюционная перспектива, реальная и теоретическая картина исторической жизни человечества. По меньшей мере, представление о неизменной сущности, пусть даже и реализуемой во времени, выглядит как *догматическое полагание*.

Перечень фундаментальных неотъемлемых, т.е. сущностных свойств онтологической идентичности человека является пусть и ограниченным, но в *принципе открытым*. Это означает возможность обнаружения таких свойств научными и / или философскими средствами.

В рамках философско-антропологического исследования не обязательно, чтобы все известные или предполагаемые сущностные свойства включались в подобное исследование в качестве объектов. Ярким примером в этом плане может служить *язык*. Очевидно, что человеческое бытие невозможно без языка и вне языка. Тем не менее, даже при философско-антропологическом рассуждении, носящем очевидный сущностно-онтологический характер, язык редко становится первостепенным объектом рассмотрения. Гораздо чаще философско-антропологические моменты сопровождают исследовательскую работу в сфере лингвистики и философии языка, где и реализуется главным образом «парадигма языка».

Сказанное о языке относится и к таким бесспорным фундаментальным сущностным компетенциям человека, как мышление,

познание и некоторые другие. Существование человека невысказано без таких компетенций. Мышление и познание интенсивно исследуются в целом ряде наук, а также в философской эпистемологии. В таком исследовании не могут не присутствовать и философско-антропологические подходы. Вместе с тем они остаются философско-антропологическими аспектами научных и философских исследований, ориентированных в первую очередь на решение других задач.

Переход в сферу собственно философско-антропологической теории означает смену исследовательской перспективы. Прежде всего, это выражается в потребности включить рассмотрение тех или иных компетенций, особенно важнейших, в сущностную структуру антропологической целостности.

Сущностная онтологическая структура, как показывает опыт, предстает открытой не только в плане перечня сущностных свойств и способностей, но и в плане *содержания* таких свойств. Это содержание коррелируется с динамикой философского и научного исследовательского процесса, который может не только вносить изменения в концептуализацию свойств, но в принципе может вести к элиминации некоторых из них из перечня сущностных.

Однако, следует подчеркнуть, элиминация как лишение каких-то свойств статуса сущностных не ведет к отказу от идеи сущностно-онтологического образа. Это значит только, что меняется видение этого образа. Поэтому, к примеру, «физикалистский» или «материалистический» «редукционизм» означает только определенную концептуализацию, определенное понимание сущностно-онтологического образа человека. Имеет смысл помнить, что в соответствии с утверждаемой здесь концепцией сущностно-онтологического образа он присутствует во всякой философско-антропологической теории – в спектре от осознанно реализуемого ориентира до нетематизированного горизонта.

Итак, «сущностная идентичность», «сущностная структура», «сущностный образ человека» – это теоретически представляемая или искомая бытийная онтологическая структура со своими неотъемлемыми компонентами и отношениями.

Философская антропология оказывается соотношенной с устремлением к сущностному образу и в том плане, что желает решить задачу концептуально представить человека в его единстве – как целостное образование – как существо и природно-биологическое, и социальное. «Сущность человека» понимается и

должна предстать как целостная бытийная структура, бытийный гештальт, постигаемая научными и философскими средствами.

И в данном случае реализация попытки представить более или менее *целостную* философскую концепцию сущности человека, функционирования и действия не всегда ставится эксплицитно в качестве основной теоретической задачи. Эта задача *фактически* решается в рамках исследования различных философско-антропологических проблем.

Дело в том, что любое фундаментальное свойство и компетенция человека может становиться объектом сущностно-онтологического рассуждения. А анализ такого свойства предполагает соотнесение с другими подобными свойствами, а также с бытийной тотальностью, с миром.

Выше шла речь о природно-физических, биологических и других свойствах и компетенциях человека, которые обладают статусом сущностных именно потому, что без них невозможно само существование человека. Многие из таких свойств и компетенций всегда осознавались в качестве таковых и по этой причине присутствовали спонтанным образом в социально-речевой коммуникации, а также становились объектом религиозной интерпретации, философского осмысления и научного изучения.

Некоторые базисные сущностные свойства, такие как личность, ментальность, сознание, субъектность и субъективность и некоторые другие не обладали изначальной и очевидной манифестированностью. Они проявлялись или даже приобретались в процессе существования человека. Такие свойства и компетенции образуют главное содержание объектных сфер тех важнейших актуальных философско-антропологических дискурсов, которые реконструируются в данной работе.

Совокупная реконструкция этих дискурсов позволит, как надеется автор, представить с учетом новых элементов общий контур сущностно-онтологического образа человека, каким он оформился и оформляется в актуальном философско-антропологическом и научно-антропологическом исследовании.

Уже говорилось о том, что сущностные свойства тем или иным образом сочетаются в «онтологической сущностной структуре», выявление и концептуализация которой служит целью философско-антропологического исследования.

Сущностная структура как цель исследования иногда получает обозначение, связанное с его характером, например, «биоантропология», «фундаментальная антропология».

Сущностная антропологическая структура как результат исследования или как постулируемое исходное содержание, подлежащее экспликации или развертыванию, предстает и как философско-антропологический принцип, например, «человек как недостаточное существо», «человек как компенсирующее существо», «открытость человека миру».

В философско-антропологической теории сущностная структура всегда соотносится с тем, что обычно называется «философским понятием мира». Это верно и в отношении философской антропологии XX–XXI вв. У нас есть основания указать на два «понятия мира» как основных для аналитической и континентально-европейской философских традиций.

Для аналитической традиции это мир в космологическом смысле. Его следует понимать как объективную действительность, как она есть сама по себе. Этот мир не мыслится в соотношении с человеком как мир для нас.

Космологическое понятие мира подвергается критике как не соответствующее человеческой ситуации в мире – ситуации диалектической самореализации и реализации мира, самопонимания и миропонимания.

Представители европейской философии считают, что более конкретно и полно ситуацию человека в мире выражает феноменологическое понятие мира, связанное с учением Э. Гуссерля о жизненном мире, где человек и мир предстают в своей взаимообусловленности. Дальнейшее развитие оно получило у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Р. Бульмана, Г.-Г. Гадамера и др. В перспективе этого феноменолого-антропологического понятия мир можно определить как целостность нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания. Неисчерпаемость опыта, как теоретического, так и практического, наглядно показывает, что мир в этом смысле принципиально не может быть фиксированной величиной. Опыт постоянно перешагивает границы того или иного нашего мира опыта и понимания. Наш мир – это открытый мир с подвижными границами.

Анализ сущностных антропологических свойств и компетенций, взятых отдельно или в структурированной совокупности, означает их анализ в отношении к миру, соответственно, означает анализ отношения человека к миру.

Наконец, анализ отношения человека к миру может быть развернут в онтолого-метафизический анализ отношения «бытие и человек».

Устремление к концептуализации сущностно-онтологического образа есть и постановка проблематики «бытие и человек», если говорить языком традиции.

Соотнесение с этим элементом может принимать несколько форм.

Бытийная тотальность может предпосылаться или функционировать как нечто «известное». Остается осуществлять философско-антропологическую концептуализацию исходя из такой бытийной тотальности. Человек предстает как региональная сфера бытийной тотальности. Человек предстает как часть, компонент бытийного устройства или порядка в его объективности и данности.

Под «известностью» бытийной тотальности на деле следует понимать ее тематизацию и концептуализацию в рамках той или иной онтологической теории. В прошлом философско-антропологическое построение нередко встраивалось в какую-либо метафизическую систему. В классической метафизике образ человека, концептуализируемый как «сущность», «природа» человека, образовывал неотъемлемый компонент общей метафизической теории. Следует подчеркнуть, что онтолого-метафизический подход, исходящий из бытийной тотальности, вовсе не означает забвения особого положения человека в бытии или космосе.

В онтолого-метафизической теории, предпосылаемой как нечто «готовое», известное, как исходное построение, бытийная тотальность предстает либо в соотнесении с трансцендентным, либо как нечто имманентное, причем всеобъемлющее или всеохватное. Трансцендентное предстает либо в философско-теистической перспективе, либо иным образом.

В рамках *другой формы* отношений между антропологией и онтологией философско-антропологические тезисы и концепции могут использоваться в целях разработки онтологии. Собственно философско-антропологическое построение должно стать основанием более широкого построения, по сути решающего принципиальные задачи онтологии / метафизики.

Попытки использовать антропологическую реальность в целях развертывания онтологического рассуждения так или иначе связаны со стремлением рассмотреть бытийную тотальность через призму антропологической тотальности.

В рамках такой формы отношений между антропологией и онтологией антропология предшествует учению о бытии. Она помещает вопрос о бытии в горизонт вопроса о бытии человека. Способ постановки вопроса о человеке вносит вклад в прояснение

вопроса о бытии. Человек при всей своей связанности с бытием признается как нечто основополагающее для онтологического вопроса о познании бытия. Человек и его познавательное поведение должен служить отправным пунктом онтологии. В этом познании, как оно обусловлено бытием человека, обнаруживается трансцендирующее человека бытие.

Можно говорить о проекте создания онтологического учения на базе философской антропологии. Все попытки реализации подобного проекта так или иначе сведутся к такой тематизации мирового единства, которое строится на основе философского учения о человеке. Здесь правомерно говорить об «антропологизации» онтологии / метафизики.

Особенность второй из двух выделенных форм отношений между антропологией и онтологией заключается в том, что бытийную тотальность и в ее существовании, и в ее характере требуется обосновать философско-антропологическими средствами. Она не предпосылается в качестве достоверной и известной, соответственно не выполняет ни рамочные, ни исходные функции.

В эпоху модерна связь между метафизикой и философской антропологией концентрировалась на тематизации человека как привилегированного места, где постигается Абсолют. Такая концентрация была обусловлена тем, что человек предстал как особый или даже как единственный познавательный доступ к постижению Абсолюта. Кроме того, в условиях модерна такая ориентация на человека и его познавательный горизонт служила и средством опровержения философско-антропологических форм критики метафизики.

В связи с этой формой отношений между антропологией и онтологией в XX–XXI вв. можно указать на связь между оспариванием «метафизического субъекта» и забвением «великих вопросов», относящихся к мировому целому. В эпоху модерна субъект предстал как носитель, более того, как основа и гарантия единства постигаемого бытия. Это гарант, действенный во всех способах отношения к миру. Речь шла не об отдельном эмпирическом субъекте, а о субъектности вообще, которая утверждала себя как *трансцендентальный законодатель*, как базовое условие такого порядка и связи.

И в связи с такой формой отношений между онтологией и философской антропологией бытийная тотальность, с которой соотносится и которую тематизирует, а главное, постигает философско-антропологическая конструкция, обычно предстает в двух ба-

зисных метафизических вариантах. В первом случае бытийная тотальность обладает измерением трансцендентного – философско-теистического или какого-то другого плана. Во втором случае бытийная тотальность понимается, говоря традиционным языком, как «имманентная».

Во всех формах отношений связь онтологического и философско-антропологического рассуждения может носить либо *эксплицитный* характер в том смысле, что фактически налицо онтологическая антропологическая теория (такая теория может к тому же обладать онтологическим самопониманием), либо связь может предстать, стать рефлексивно-очевидной посредством *экспликации*. Во втором случае связь философско-антропологической теории с онтолого-метафизическим целеполаганием носит имплицитный, неявный характер, однако может стать очевидной и открытой.

Именно при эксплицитном характере отношений между философской антропологией и онтологией мы имеем дело с философско-антропологическими теориями, ориентированными на по возможности полное или даже целостное теоретическое постижение антропологической реальности. В современных условиях это будет ориентация на реализацию интенции метафизической полноты или фундаментальности познания. При этом подобная интенция будет включать признание принципиальной открытости и незавершенности метафизического познания.

Онтологическая перспектива философско-антропологического исследования предполагает принципиальную возможность сочетания с изучением человека в различных науках.

Речь идет именно о принципиальной возможности, которая реализуется не всегда. К примеру, в «экзистенциальной антропологии», особенно связанной с философией М. Хайдеггера, такая возможность не используется, исходя из определенного понимания онтологии человеческого бытия. (Заметим, кстати, что ни аналитика экзистенции, ни более поздние формы понимания этой онтологии у Хайдеггера не противоречат принципиальным образом идее сущностно-онтологического образа человека. Такой образ допускает различные варианты онтологии.)

Полученные наукой результаты и перспективные разработки позволяют постоянно по-новому рассматривать человека и его место в природе, а философски осмысленная характеристика положения человека во Вселенной является важнейшей целью философско-антропологических усилий.

Вместе с тем очень важно подчеркнуть то обстоятельство, что философия в своих философско-антропологических устремлениях не выступает только в качестве той или иной философской интерпретации научных данных. Она берет на себя функции автономного объектного исследования, подчиняющегося и своим собственным критериям теоретической обоснованности и строгим критериям объективного знания в науках, изучающих человека. В том числе и по этой причине искомый «сущностный образ» способен выполнять функцию определенной рамочной онтологической структуры по отношению к научному знанию о человеке, которое вырабатывается целым комплексом наук.

Простое сведение воедино научных знаний о человеке не способно дать знание о человеке как таковом и в целом. А ведь именно о «человеке как таковом и в целом» фактически идет речь в теоретическом рассуждении о «сущности» человека. Философия способна предпринять попытку постичь «сущность» человека, поскольку установка на постижение целостности или сущности чего-либо является характерной особенностью философии, в первую очередь онтолого-метафизической философии. Так можно резюмировать попытки обосновать правомерность философской антропологии как особой философско-теоретической деятельности в ее связи с онтологией.

Представленная выше попытка концептуализации сущностно-онтологического образа человека – это попытка представить такой образ как *фактически* реализованную и реализуемую сердцевину многообразных философско-антропологических устремлений, а также представить как ядро отношений между философской антропологией и философской онтологией. Эта попытка опирается на диагностический обобщающий анализ философской антропологии XX–XXI вв. в ее различных формах.

Концепция сущностно-онтологического образа человека может квалифицироваться и использоваться и как *исследовательская программа* в сфере философской антропологии.

С этой целью основные характеристики сущностно-онтологического образа человека, установленные посредством диагностического анализа, могут и должны взять на себя функцию *ориентиров* философско-антропологического исследования.

В связи с этим отметим некоторые из указанных выше основных диагностических характеристик. В своей совокупности они образуют каркас общей исследовательской процедуры.

Прежде всего, следует ориентироваться на установление или подтверждение тех или иных свойств и компетенции человека как родового существа в качестве основных, неотъемлемых и нередуцируемых, т.е. в качестве сущностных.

Философский анализ, квалифицирующий определенные физические и биологические свойства человека, его «ментальность», «персональность», «субъектность» и «субъективность», его «самосознание», «социальную агентность», должен далее соотнести их друг с другом как сущностные свойства и компетенции. Такое соотнесение может носить тематизированный и развернутый характер или характер импликации. Соотнесение свойств и компетенций может выражаться даже как отрицание и элиминация одних свойств с опорой на другие. В любом случае отношения между сущностными антропологическими свойствами и компетенциями будет выражено как их структурированное сочетание. Стремление к установлению такого структурированного сочетания и есть стремление к определению сущностной структуры, которая обеспечивает само существование и функциональность человека.

Анализ сущностных антропологических свойств и компетенций, взятых отдельно или в структурированной совокупности, должен осуществляться и как анализ в отношении к миру, соответственно, означает анализ отношения человека к миру.

Из концепции сущностно-онтологического образа человека явствует еще один чрезвычайно важный исследовательский императив для актуальной философской антропологии. Он заключается в ориентации на использование разнообразного постоянно обогащающегося научно-антропологического знания.

Концепция сущностно-онтологического образа человека в функции исследовательской программы не определяет выбор методологического инструментария. Методологический спектр актуальной философской антропологии весьма широк. Выбор конкретного метода или методов связан со многими факторами и определяется в конечном счете характером конкретной философско-антропологической концепции.

Представим в качестве примера очень продуктивную методологическую процедуру, ориентированную на определение «антропологических фактов» в качестве сущностных, а также на онтологической сущностной структуре.

В рамках этой процедуры прежде всего отбирается какой-либо «антропологический факт», причем в каждой концепции на том или ином этапе исследования преимущественное значение

может получать в принципе любой такой факт: фантазия, специфика познавательного взаимодействия с миром, «базисная установка» человека по отношению к миру, «факт открытости миру» и т.п. Этот антропологический факт должен получить по возможности исчерпывающую характеристику посредством описательно-феноменологического метода.

Описательно-феноменологический метод призван выступить гарантом «опытной» основы философской рефлексии. Суть данного метода, в основе которого лежит феноменологический подход к описанию явлений в их чистой самоданности, предполагающий отказ от всяких предзаданных схем и конструкций, заключается в тщательном, филигранном описании феноменов. Именно в этой связи данный подход характеризуется как «описательно-феноменологический».

Но описание указанным методом некоторого антропологического факта или определенной совокупности их само по себе еще недостаточно для постижения сущности человека, поэтому описательно-феноменологический метод в рамках реконструируемой исследовательской процедуры должен быть дополнен трансцендентальным методом, в соответствии с которым следует задать «трансцендентальный вопрос» об условиях возможности этого факта. Условия возможности – это онтологическое основание отобранного и проанализированного антропологического факта. Таким образом, «трансцендентальный вопрос» направлен на выяснение онтологической сущности человека, необходимым проявлением которой и предстает тот или иной антропологический факт или их совокупность.

Сочетание феноменологического и трансцендентального методов призвано на основе какого-то одного явления человеческой жизни прийти к пониманию человека в целом. При этом стремятся так экстраполировать рассматриваемое явление, чтобы оно предстало как необходимая и неотъемлемая функция человеческой целостности. Возникает вопрос: какой должна быть сущность человека в целом, чтобы это данное явление предстало как ее осмысленная и необходимая часть. В основе указанной исследовательской процедуры лежит посылка о том, что человек в его внутреннем членении является осмысленным, связным образованием, в котором все обладает понятным значением для целого.

Квалификация концепций сущностно-онтологического образа человека как *исследовательской программы* в сфере философской антропологии предполагает, в числе прочего, что она

должна включать и нормативно-регулирующие элементы более общего плана, чем конкретные исследовательские процедуры. Укажем важнейшие, по мнению автора, подобные элементы.

Усилия по разработке сущностно-онтологического образа человека должны быть сопряжены с принципиальным отказом от *абсолютистских притязаний* какого-либо рода. Всякий исследовательский проект должен носить открытый характер по отношению к другим подобным философским проектам, по отношению к научно-антропологическому познанию, вообще по отношению к культурно-историческому и социально-историческому опыту.

Человек должен рассматриваться как существо, устремленное к реализации полноты того, чем он может и должен быть и чем еще не является. Это означает, что его существование реализуется как *открытая тотальность*. Открытость связана с интериорностью, соответственно со способностью к самосознанию, свободе, самоконтролю.

В принципе человек должен предстать как существо динамичное и незавершенное. Это не некий «вечный» и «сущностный» человек или «вечная идея человека».

* * *

Представленная выше концепция сущностно-онтологического образа человека должна получить подтверждение, быть расширена или претерпеть коррекции в процессе анализа актуальных философско-антропологических теорий. Это относится ко всем указанным функциям этой концепции – реконструктивно-диагностической с притязанием на характеристику главного устремления философско-антропологического теоретизирования и ядра отношений между таким теоретизированием и философской онтологией; в функции исследовательской программы и в функции критериологической ориентации при рассмотрении конкретных концепций.

Подобное использование концепции сущностно-онтологического образа человека предполагает, прежде всего, структурирование разработанных в последние десятилетия философско-антропологических концепций в определенное объектное поле анализа.

Укажем основные ориентиры такого структурирования. Базовую единицу объектной сферы образует отдельная философско-антропологическая концепция. Главное содержание такой концеп-

ции позволяет отнести ее к тому или иному философско-антропологическому дискурсу. Соответственно, основной принцип формирования такого дискурса – тематический. В рамках дискурса используется еще один классификационный принцип – принадлежность конкретной концепции к той или иной традиции или тому или иному философскому направлению. Традиции, о которых здесь идет речь, – это «континентальная» и «аналитическая». При всей очевидной условности подобного разделения философских традиций XX в., это по-прежнему имеет смысл применительно к философско-антропологической сфере. Оно продолжает использоваться в настоящее время, невзирая на активный процесс взаимопроникновения и размывания границ между континентальной и аналитической философией.

Обычно под континентальной философией понимают европейскую философию, которая соотносится с такими направлениями философии XX в. как феноменология, экзистенциализм, спиритуализм, структурализм, постструктурализм, критическая теория (Франкфуртская школа), философская герменевтика, постмодернизм и др.

При выделении тематических философско-антропологических дискурсов важнейшим фактором служили актуальность и новизна теоретических разработок. Говоря в общем плане, именно возможности использовать такие разработки для обновления и расширения философско-антропологического знания в сущностно-онтологическом плане правомерно квалифицировать как подтверждение теоретической продуктивности идеи сущностно-онтологического образа человека.

Подобным подтверждением служит и воспроизводство развернутых философско-антропологических концепций, ориентированных на постижение сущностной идентичности человека, на концептуализацию целостности той многомерной структуры, которая определяет существование и функционирование человека. Не случайно такие концепции, как правило, являют эксплицитное метафизическое самопонимание. При всех своих различиях они образуют отдельный актуальный философско-антропологический дискурс.

Фактическая или только интендируемая реализация идеи сущностно-онтологического образа человека – это практически единственный объединяющий момент для указанных концепций. Способность служить объединяющим фактором – еще одно свидетельство продуктивности этой идеи.

Основной актуальный философско-антропологический дискурс образуется сочетанием и наложением друг на друга ряда многолетних и интенсивных философских дискуссий. Своеобразие этих дискуссий и образуемого ими философско-антропологического дискурса задается во многих отношениях тем, что они принадлежат объектной сфере аналитической философии сознания. Интенсивность разработки проблематики аналитической философии сознания определяется и ее тесной связью с науками, изучающими деятельность мозга. Аналитическая философия сознания оказывает мощное воздействие на разработку соответствующей профильной проблематики в европейской философии.

Дискуссии, формирующие обсуждаемый философско-антропологический дискурс, связаны с давней и традиционной тематикой. Вместе с тем в настоящее время они носят во многих отношениях инновационный характер. Фактор связи с наукой уже упоминался.

С точки зрения тематики данной работы принципиальное значение имеет то, что и в традиционных, и в новаторских формах речь идет о фундаментальных свойствах и компетенциях человека. При этом налицо устремление к предельно возможному в нынешних обстоятельствах постижению свойств и компетенций человека – фактически о постижении их как сущностно-онтологических. Сущностных, исходя из функциональной нередуцируемости, онтологических – как бытийных по своему характеру.

Подтверждение концепции сущностно-онтологического образа человека можно увидеть и в том, что предлагаемые концептуализации не утверждаются в качестве окончательных, в качестве «последней природы» рассматриваемых свойств и компетенций.

Главные задачи данной работы – разработка концепции сущностно-онтологического образа человека и анализ – с опорой на эту концепцию – актуальных наиболее значимых философско-антропологических концепций.

Такой анализ предполагает в первую очередь содержательную реконструкцию указанных концепций. Применительно к первому из выделенных философско-антропологических дискурсов исследовательская работа ограничивается такой реконструкцией и общей аналитической оценкой этого дискурса в целом. Применительно ко второму дискурсу реконструкция и аналитическая оценка большей частью совпадают.

Глава 3 посвящена связи в актуальных условиях философской антропологии и социальной теории. Ее тематика не образует

отдельный философско-антропологический дискурс. Более того, эта глава призвана в какой-то мере содействовать *формированию* такого дискурса. По этой причине она носит преимущественно конструктивный характер.

Использование концепции сущностно-онтологического образа человека в социально-теоретической сфере позволяет рассматривать вопрос о философско-антропологических условиях возможности такой ключевой сущностно-онтологической компетенции человека как социальность и историчность.

Концептуализация сущностно-онтологической компетенции социальности как социальной агентности – сколь бы незавершенной она ни была – открывает путь к разработке социальной онтологии, как предельно общей теории социально-исторической жизни человечества как таковой.

Глава 2

АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ДИСКУРСЫ

§ 1. Метафизические философско-антропологические концепции

В сегодняшней философии есть теории, которые по своему целеполаганию *фактически* решают задачу онтологической концептуализации целостного образа человека как многомерной структуры, определяющей формы существования и функционирования человека, а также положение человека в природном целом, космосе или «бытии». Подлежащие рассмотрению концепции базируются на *метафизическом самопонимании*.

Усилия создать развернутую концепцию, решающую философско-антропологическую задачу в ее представленном здесь понимании, предпринимаются главным образом в европейской философии. Одной из ее самых примечательных черт можно считать интенсивную разработку философско-антропологической проблематики. Практически все основные направления этой философии так или иначе связаны с указанной проблематикой. Неокантианство, философия жизни, феноменология, экзистенциализм в первой половине XX в. обращаются к проблематике субъекта и конкретной субъективности; «жизни» как биологической и социально-

исторической основе и среде человеческого бытия; феноменологическому описанию и трансцендентал-философской концептуализации когнитивного функционирования сознания человека во всем многообразии его форм; тематизации и осмыслению своеобразия такой реальности как человеческая экзистенция. Все эти направления в той или иной форме продолжают существовать и во второй половине XX в., а некоторые – вплоть до наших дней.

При определении специфики подхода европейской философии к философско-антропологической проблематике специального упоминания заслуживает «философская антропология» как особое направление немецкой философии XX в. с ее устремлением к концептуализации сущностно-онтологического образа человека. Творчество основателей и главных представителей этого философского направления Макса Шелера, Гельмута Плеснера и Арнольда Гелена во многом смоделировало в европейской философии само представление о философской антропологии как особом виде философской работы.

Эта антропология, исходя из сравнения человека и животного, стремится установить специфику поведения человека по отношению к своей среде. Если животное со своим органическим строением, набором инстинктов, врожденными способами движения и т.п. встроено в свою жизненную сферу, т.е. образует со своей средой видоспецифическое единство, то человек «открыт миру» и потому не связан со своей средой так, как животное. В отличие от животного человек располагает возможностью объективации сущего, с которым встречается в мире. Возможность дистанцирования и объективирования является одним из центральных моментов труда, выражающего специфику отношения человека к миру.

Тело испытывается не только как состояние, но и как предмет. Животное есть исключительно тело, т.е. оно переживает свою среду без возможности дистанцирования, исключительно исходя из своей телесности. Г. Плеснер определяет такое отношение тела и среды как «позициональную форму» – у животного «центрическую», а у человека «экс-центрическую». Такое присущее человеку разделение телесности, или «бытия-телом» и обладания телом определяет в качестве центрального момента все сферы физического и психического существования. И именно этот разрыв и вытекающая из него открытость миру позволяет определить то место, которое дает возможность определить человека как «духовное существо».

Философская антропология как попытка концептуализировать «сущностный образ человека» продолжает свое существование. Вместе с тем следует признать, что попытки целостной концептуализации философско-антропологической проблематики в перспективе «онтологического образа человека» предпринимаются в новейшей философии редко. В данной работе нас интересуют в первую очередь такие попытки.

Концепции, решающие философско-антропологическую задачу в таком ее понимании, практически не соотносятся эксплицитным образом друг с другом. Кроме того, не декларируется, как правило, отчетливо связь с каким-либо одним философским направлением XX–XXI вв. В частности, не заявляется о преемственности в отношении философской антропологии как отдельного направления.

Первичная задача данного параграфа состоит в классификации реконструируемых концепций. Концепции Одо Маркварда и Томаса Рентча правомерно отнести к «имманентистским» метафизическим философско-антропологическим концепциям. Концепция Жана Гранье представляет собой образец философско-антропологической концептуализации, сопряженной с измерением трансцендентного.

В параграфе представлены также философско-антропологические конструкции, которые можно отнести к «метафизическому персонализму» и «метафизическому гуманизму». Во многих отношениях речь идет о воспроизведении традиционных философско-антропологических воззрений. В то же время рассматривается «метафизика морального бытия», которая в настоящее время представляется как «забытая», «неоткрытая» метафизическая традиция, особая ценность которой видится в том, что, не будучи связанной с платоновско-аристотелевской традицией метафизической мысли, она не становилась объектом критики метафизики.

Философско-антропологические концепции различаются по тому, как реализуется интенция целостности сущностно-онтологического образа. Различие можно провести в зависимости от того, реализуется подобная интенция посредством формата широкого охвата материала или через призму единого *онтолого-метафизического принципа*, фактически содержащего в себе полноту философско-антропологической концепции.

Основной момент в интерпретации Одо Марквардом (21) истории западной философской антропологии состоит в тезисе о том, что понятие «компенсация» является ключевым понятием фило-

софской антропологии эпохи модерна, в особенной мере философской антропологии XX в. Антропология эпохи модерна определяет человека как существо, которое стремится избежать присущие ему дефекты, как существо, которое в состоянии существовать только посредством компенсаций. Эта антропология – «философия homo compensator».

В отличие от «старого» понятия компенсации, подразумевающего возмездие, современное понятие компенсации соотносится с тем возмещением, надлежащим нам за зло, в котором мы не виноваты, которое нас постигает не вследствие совершенных нами моральных прегрешений. Речь идет о тех недостатках и страданиях человека, которые суть судьба человека, а не результат совершенного им как моральным существом зла. Именно такие недостатки и страдания человека, делает вывод О. Марквард, «фундаментализирует» сегодняшняя философская антропология, предстающая как «философия homo compensator».

Действительно, философско-антропологическая идея «человек – это компенсирующее живое существо» вовсе не является новой. Эта идея восходит к Античности, к Протагору и Платону. А процесс замещения старого понятия компенсации новым был в принципе осуществлен еще Лейбницем в его «Теодицее».

Не являясь новой, эта идея выдвинулась на передний план философских размышлений именно в современный период, причем она оказалась столь важной, что появилась особая философская дисциплина – философская антропология. А философская антропология стала «философия homo compensator».

Свой главный исторический тезис О. Марквард подтверждает, прежде всего, ссылкой на то, что этот тезис фактически представлен в философско-антропологических концепциях Г. Плеснера и А. Гелена, а также в менее явной форме у Никласа Лумана в его положении о том, что «система человек» компенсирует чрезмерную сложность условий своего существования посредством редукции этой сложности.

Тезис о компенсации образует также основу систематического философско-антропологического построения О. Маркварда.

О. Марквард фиксирует, что только благодаря тому, что понятие компенсации занимает центральное место в философской антропологии, стало возможным обнаруживать и даже планировать действие механизмов компенсации в различных сферах человеческих отношений.

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

Ввиду всего этого философская антропология концентрируется на идее компенсации, в особенной мере на мысли о том, что благо достигается посредством зла. В соответствии с ней формы зла представляют собой косвенные блага, а дефекты – шансы, т.е. возможности или средства компенсировать зло и дефекты.

Компенсации представляют собой «уравновешение недостаточных состояний» посредством замещающих или восстанавливающих свершений. Теория компенсации указывает при этом не только на отдельные компенсации, но и на определенные «компенсационные ансамбли», которые приводят к оформлению компенсационных состояний, устойчивых по отношению к изменениям. Применительно к таким устойчивым состояниям можно даже сформулировать соответствующие «законы сохранения», аналогичные, например, закону сохранения энергии в естествознании.

Компенсации представляют собой ограниченные, конечные, а не абсолютные процессы и усилия. В силу этого они соразмерны человеку и остаются в сфере его возможностей. Человек всегда остается связанным с конечным. Вообще «компенсационная теория постигает человека скорее как конечное, а не абсолютное существо» (21, с. 41).

Такое общее философское определение человека, предлагаемое компенсационной теорией, может быть развернуто и конкретизировано в ряде характеристик. Способность компенсационной теории дать такие характеристики есть, по мнению О. Маркварда, убедительное свидетельство ее теоретической силы.

Человек не является безгранично инновативным существом. Его действия «отвечают» на существующее положение дел. В силу этого обстоятельства человек не способен перенести полного раз-

рыва с наличной действительностью. Человек есть «примыкающее существо».

Конечность человека проявляется в неустрашимом плюрализме всего, что он совершает. Человек есть «его история». Соответственно, осуществляемые человеком компенсации – множественные достижения.

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

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

В философско-антропологической концепции Одо Маркварда исторический и систематический компоненты предстают в когерентном единстве. Систематическое построение базируется на исследовании истории западной философской антропологии от эпохи модерна до наших дней, более того, систематическое построение практически является продолжением исторического.

Характеризуя систематическое философско-антропологическое построение О. Маркварда, как оно было реконструировано здесь, можно отметить, что оно фактически представляет собой вариант давнего философско-антропологического метафизического тезиса о человеке как «недостаточном существе».

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

Вообще, в философско-антропологическом плане о трансцендентал-философских концептуализациях речь может идти в двояком плане. Во-первых, трансцендентал-философские усилия могут направляться на так называемые «конституирующие свершения» субъекта, на исследование разнообразных способностей и возможностей субъекта, понимаемого преимущественно как отдельный изолированный субъект. Это традиционный подход, в том числе метафизический. Позже мы обратимся к его рассмотрению.

Во-вторых, трансцендентал-философский анализ может означать исследование наиболее фундаментальных условий человеческого существования как чего-то «предшествующего» сознательным свершениям субъекта. Речь идет о базисной ситуации человека. Такая ситуация обозначается как «жизненный мир», как «первичная» и т.п.

Очевидно, что именно трансцендентал-философия во втором смысле в наибольшей мере соответствует интенции метафизики, интенции метафизической антропологии.

Томас Рентч (22) стремится постичь такую сферу человеческой жизни и действия, которая как «жизненный мир» предшествует всяким теориям и стилизациям. Такую сферу он называет «базисной человеческой ситуацией», «первичным человеческим миром». Этот мир есть и критерий рациональности, с этим миром соотносится всякое философствование.

Т. Рентч считает, что мы не можем передать дело «трансцендентальной антропологии как анализа конституирования мира» в руки эмпирических антропологий, социальной психологии, психоанализа, этнографии. Речь идет о «более сильной теории», более радикальной рефлексии, чем эмпирия.

Т. Рентч соотносит свою философско-антропологическую конструкцию с философией жизни и с трансцендентал-философией в их «метафизическом варианте». Метафизическая концепция (в данном случае это не только онтология, но и метафизическая этика) Т. Рентча представлена структурированной совокупностью тезисов. В эту метафизику, соответственно в эти тезисы, уже встроена философско-антропологическая концепция.

1. Возможность метафизики заключается в том, чтобы делать истинные высказывания обо всем, что есть.
2. Все, что есть, появляется только в горизонте человеческого мира.
3. Горизонт мира равно изначален с человеческой жизнью.
4. Жизнь – это конечная тотальность, протяженная во времени одноразовая целостность.
5. Нет ничего за, над или ниже жизни.
6. Одноразовая жизнь никому не принадлежит.
7. Не существует для жизни возможности выйти из одноразовости. Серьезность жизни состоит в ее невоспроизводимости. Невоспроизводимость делает возможными, к примеру, прекрасное и счастье.
8. Жизнь свободна. Мы неспособны «оставить» жизнь, сделать шаг назад и, каким-то образом действуя, отступить в природу.
9. Ни одноразовая тотальность жизни, ни базовое свойство свободы не есть предметы в мире. Они не «являются».
10. Конечность и свобода вкуче с языком образуют

горизонт человеческого мира. В этом мире открывается (сама необъяснимая) возможность истины в гештальтах правдивости и истинного высказывания. 11. В этом мире в равной мере открывается возможность добра. Благое становится возможным, когда люди соответствуют базисным свойствам конечности, свободы и правдивости. Истина метафизических высказываний постигается поэтому только в делании благого. (А не тогда, когда мы – в изоляции от нашего понимания жизни – читаем ее как теорию действительности.) 12. Делать благое означает: не стремиться (ни теоретически, ни практически, ни в мысли, ни в действии, ни публично, ни приватно) иллюзорно покинуть конечность. Это значит: не подавлять свободу других и свою собственную, а разворачивать ее – как свободу естественных отношений, как свободу от отношений насилия, как свободу себя самого. 13. Горизонт мира, таким образом, делает возможным ненасильственное отношение к миру и к себе самому всех существ, которые как единственные живут в «перспективах свободы и истины». Такая возможность конкретизируется в коммуникации, жертве, солидарности, равенстве и мире. 14. Горизонт мира нельзя понимать ни как действие конечных существ, ни как такое событие в жизни, которое добавляется к другим событиям. Мы можем наделить его обозначением «одноразовое событие мира» (соответственно событие мира; или событие жизни). 15. Формы эстетической и религиозной практики человеческой культуры лучше всего можно понять в соотношении с этим событием мира. 16. Метафизика в эксплицированном смысле способна разьяснять только в высшей степени самоочевидные предпосылки. Эти «метафизические» предпосылки по-своему столь же фундаментальны и непреложны, как физические: земля, вода, воздух и свет. 17. Нет «совершенно иного» в смысле метафизической «трансценденции». 18. Однако есть возможность так видеть нашу жизнь, что в ней снимается перспектива метафизики. В таком случае метафизика становится формой нашей жизни.

Итак, метафизическая концепция указывает на «структурные трансцендентальные свойства» фактической базисной ситуации существования человека. Указание на эти свойства образует основу собственно философско-антропологической концепции, которую так же можно выразить в структурированной совокупности тезисов. 1. Ситуационность. Это трансцендентальная форма жизни в том плане, что никакое явление невозможно без ситуативного горизонта. Принцип трансцендентальной антропологии – «прагматически невозможно оставить первичный мир». 2. Человеческая

жизнь относится сама к себе и потому есть «осознающая» сама себя жизнь. Трансцендентальная саморефлексивность осуществляется в горизонте ситуативной, локальной и в конечном счете тотальной мировой целостности. 3. Языковость (коммуникативность). 4. Трансцендентальная характеристика действительности (трансцендентальная фактичность). Все есть так, как оно есть. 5. Трансцендентальная жизненная форма возможности (трансцендентальная потенциальность). 6. Пространственность существования. 7. Временность существования. 8. Общность с другими (трансцендентальная социальность). 9. На фоне коммуникативного априори и трансцендентальной социальности можно отчленить трансцендентальную жизненную форму единичности (индивидуальность). 10. Телесность. 11. Априорная натуральная несомность человека и его мира.

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

Уже шла речь о том, что бытийная тотальность, с которой соотносится и которую тематизирует философско-антропологическая конструкция, обычно предстает в двух базисных онтологических вариантах. В первом случае бытийная тотальность понимается, говоря традиционным языком, как «имманентная», при этом вопрос о трансценденции вообще не ставится. Сюда относятся философско-антропологические концепции, ориентированные на постижение «принципов бытия», принципов, укорененных в бытии. Такая ориентация означает признание объективной реальности как целостности, предшествующей отдельным реальностям. Она предполагает не просто признание «факта» многообразных сущих, но и признание значения бытия этих сущих. Философско-антропологические концепции О. Маркварда и Т. Рентча, а также практически все концепции, которые будут анализироваться в контексте других актуальных философско-антропологических дискурсов, также соотносятся с «имманентной» бытийной тотальностью.

Во втором случае философско-антропологическое рассуждение соотносится с бытийной тотальностью, которая обладает измерением «трансцендентного».

Разнообразие актуальных и возможных философско-антропологических тематизаций трансцендентного можно разделить условно на две группы. К первой следует отнести те фило-

софско-антропологические построения, в которых бытие трансцендентного утверждается с акцентом на концептуализацию онтологического образа человека. Иными словами, сама сущностная структура человека, его «состав», призвана указать на трансцендентное.

Ко второй группе целесообразно отнести философско-антропологические тематизации характера отношений между человеком и трансцендентным. Ключевым моментом здесь является указание на такие характеристики существования человека в мире, которые предполагают неизбежность отношений с трансцендентным.

Разумеется, в действительности всякое философско-антропологическое рассуждение о трансцендентном всегда содержит и элементы онтологического образа, и тематизацию отношений с трансцендентным, варьируются лишь конкретные пропорции того и другого подходов.

Философско-антропологические концепции, ориентированные на трансцендентное, уже становились объектом нашего рассмотрения при анализе современной философско-религиозной антропологии, а также анализе современной философской теологии¹. Анализирувавшиеся концепции принадлежат главным образом немецкой философской традиции. Здесь мы обратимся к концепции, относящейся к традиции французской философии.

Жан Гранье (14) помещает философско-антропологическую и смысло-жизненную проблематику в контекст онтолого-метафизической концепции. Философско-антропологическая и смысло-жизненная проблематика указывает на бытийную тотальность, только в соотношении с которой она профилируется и может получить разрешение. Бытийная тотальность при этом предстает в полноте своих измерений, в том числе, что очень редко в нынешней философии, и в связи с трансцендентным.

«Человечность» человека концентрируется в «группе характеристик», каждая из которых тесно скоординирована с другими. В рамках этой группы «гегемоническое» положение занимает мышление, являясь *сущностным критерием* гоминизации.

Гегемония мышления, в свою очередь, свое последнее оправдание находит в утверждении «я». Только «я» обеспечивает интеграцию различных составляющих бытия человека, образуя тем самым живое единство «личности».

¹ Кимелев Ю.А. Философский теизм. – М., 1993; Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М., 1998.

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

«Эготизм» завершает таким образом процесс индивидуализации, который, будучи подготовленным структурами материи, становится осью биологической эволюции. Он возвышает до абсолюта принцип различия. Этот принцип более радикален, чем принцип тождества, ценность которого всегда относительна и который не имеет точного реального гаранта.

Мыслящая человеческая индивидуальность предстает как разум, опирающийся на символизацию и абстрактную рефлексию, на воображение, на чувственность, на память. Все это не психологические свойства, но «измерения интегрального», т.е. бытия. Благодаря указанным возможностям «я» становится «универсальным передатчиком смысла». «Интеграл», т.е. бытие, делегирует «смысл» через функции мыслящего «я». В то же время я-тело – это организм, погруженный в процесс биологической эволюции. «Жизнь тела и вообще жизнь необходимы в качестве опоры для “я” как мыслящей индивидуальности» (14, с. 22).

Центрирование – это «чистая сингулярность», делающая понимание смысла *точечным* предприятием. «Врывается монада», исходя из которой ансамбль мира развернет бесконечность своих значений и форм. Центрирование – это абсолютное начало Единственного, чудесная и несомненная мощь которого выразится в наиболее загадочном слове языка – «я» (je).

«Я» маркирует абсолютность эготистского полагания как *я-сингулярное*. Вне сингулярности «я» понимание остается всего лишь *абстракцией*. Даже наиболее имперсональные операции духа, нацеленные на «объективность» – всего лишь модальности изначального эготистского полагания. Их условие – «центрирование».

Несмотря на то что возможности «я» суть измерения «интеграла», т.е. бытия, ничто в порядке бытия не в состоянии удовлетворить «желание я». Такая принципиальная неудовлетворенность ведет к тому, что «я» проецирует себя в «трансреальное». В то же время не исключается возможность, что именно связь с трансреальным обуславливает базисную неудовлетворенность человека. Если традиционно охарактеризовать метафизику как стремление и попытку осмыслить то, что находится за пределами естественного

опыта, то можно сказать, что метафизика есть «усилие обосновать эффективное полагание трансреального, куда проецирует себя “я”, в качестве действительного трансцендентного бытия» (14, с. 42). Подлинный метафизический проект состоит в том, чтобы трансреальное предстало как «действительное трансцендентное».

Действительное трансцендентное – это «метафизическое основание мира, “отделенное” от мира, который, тем не менее остается местом проявления трансцендентного» (14, с. 58). В связи с этим некоторые «привилегированные феномены» мира могут выступать как «индикаторы трансцендентного», или «трансцендентные индикаторы». Такие феномены выявляются в контексте человеческого опыта, опыта взаимодействия «я» с миром. Опираясь на индикаторы трансцендентного, метафизика может не только полагать трансреальное как действительное трансцендентное, но и может указать некоторые атрибуты трансцендентного.

Итак, в концепции Ж. Гранье трансцендентное предстает как конститутивный элемент антропологической реальности. В перспективе сущностно-онтологического образа человека имеет смысл обратить внимание на ряд моментов. Антропологическая реальность постигается как *жизнь* со всеми коннотациями этого философского понятия, имеющего давнюю историю. Раскрытие понятия «жизнь» сочетается с экспликацией аналитической структуры, которая фактически выполняет функции сущностной структуры. Напомним, что в концепции сущностно-онтологического образа о сущностном не идет речь в терминах эссенциалистского дискурса в его традиционном понимании.

В метафизических философско-антропологических концепциях всегда в той или иной форме присутствует проблематика «метафизического персонализма». Мы переходим к рассмотрению ситуации с метафизическим персонализмом в актуальных философских условиях.

Исторически метафизический персонализм был тесно сопряжен с философскими направлениями, которые определялись как «персонализм» и «спиритуализм». Достаточно вспомнить соответствующие направления французской философии XIX – первой половины XX в.

В настоящее время ситуацию имеет смысл охарактеризовать словами Поля Рикёра: «Персонализм мертв, возвращается лич-

ность»¹. Эти слова были сказаны уже достаточно давно, однако, сохраняют свою правомерность. Они указывают на то обстоятельство, что философско-антропологические разработки личности и личности не означают непосредственное продолжение тех философских направлений, которые традиционно обозначались как «персонализм», в том числе в метафизической версии.

С точки зрения нашей работы следует отметить такую особенность актуальной европейской философской ситуации, как фактическое отсутствие концептуализации личности как единого онтологического принципа, *определяющего* всю антропологическую реальность. Когда речь идет об «отсутствии», то имеются в виду в первую очередь новаторские и оригинальные концептуализации личности как антропологического онтолого-метафизического принципа.

В современной философии, разумеется, воспроизводятся традиционные позиции, прежде всего, неотомистского формата. Примечательной чертой неосхоластических, прежде всего неотомистских, философско-антропологических концепций является стремление интегрировать элементы других философско-антропологических традиций. В качестве репрезентативного примера рассмотрим концепцию Хавьера Арангурена (6).

Х. Арангурен отчетливо определяет свои онтолого-метафизические воззрения как «аристотелизм». Мы вправе добавить, что фактической основой его философско-антропологической концепции можно считать аристотелевско-томистскую философскую антропологию. Соответственно, рассмотрение концепции Х. Арангурена дает возможность ознакомиться с нынешним состоянием неотомистской философской антропологии.

Тела и живые тела совпадают в своей телесности, но различаются жизнью. Формальный принцип, или принцип формы в случае живого, жизни, называется душой. «Душа» – это имя, которое дается принципу, началу, которое организует тело таким образом, что оно обладает жизнью. Такое понимание души не связано, как подчеркивает Х. Арангурен, с какими-либо религиозными или спиритуалистскими мотивами. Соответственно, о душе как форме тела, как принципе живого можно говорить применительно к растению, животному и человеку.

¹ Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne // Esprit. – P., 1983. – N 1. – P. 113–119.

Будучи формой тела, принципом живого, душа вместе с тем есть нечто нематериальное. Живое нельзя мыслить ни без души как нематериального принципа, ни без материи. Душа и тело относятся друг к другу как «сопринципы» живого, а не как две вещи. Более того, форма и материя суть *сопринципы* материальной реальности, образуемой телами. Итак, душа есть принцип организации тела, обладающего жизнью. Душа – форма тела, сущность, определение, принцип, который делает тело тем, что оно есть, т.е. живым.

Человек – не только индивид как член рода, он есть, прежде всего, личность. В «первом приближении» личность – «то, что делает нашу жизнь незаменимой, абсолютной, нерелятивизируемой, единственной, священной» (6, с. 188). Личность – это осознание каждым из нас, что он есть «кто-то», а не «что-то», что он не должен быть только средством реализации целей кем-то другим и что он есть своя собственная цель.

Личность возникает «в самосознательном опыте моей собственной идентичности» (6, с. 189). За этим следует «шаг в благоволение», заключающийся в осознании того, что мое уникальное бытие не есть эксклюзивное бытие, поскольку все члены моего рода способны иметь такой же опыт собственного уникального бытия, собственной идентичности. В силу этого я должен относиться к ним так, как я хотел бы, чтобы они относились ко мне.

Для того чтобы осознать реальность другой личности, необходимо преодолеть рационалистские предрассудки эпохи модерна, а именно следует избегать мышления о личности в терминах системы, в терминах всеобщего понятия. Если это удастся, то открывается измерение бытия, независимое от объективного познания, а также свободное от устремлений к обладанию и господству. Каждая личность должна восприниматься «в координатах таинственного», поскольку невозможно постичь ее реальность посредством всеобщих идей.

Как подчеркивает Х. Арангурен, такое понимание личности находится в русле классического подхода, в соответствии с которым личность следует постигать как «*акт бытия природы, или сущности*» личности, соответственно постигать личность как сингулярную явленность этой сущности. Таким образом следует, по Х. Арангурену, понимать классическое определение личности, данное Боэцием.

Личность способна обладать сама собой, быть принципом и началом своих деяний. Подлинное проявление человеческого в

личности заключается в способности преодолеть «интерес обладания» по отношению к другим, способности реализовать по отношению к другим возможность благожелательной любви. Совершенная любовь заключается в признании и принятии другого в его инаковости.

Учение о личности в концепции Х. Арангурена отчетливо демонстрирует связи этой концепции с воззрениями целого ряда современных европейских мыслителей, в первую очередь с воззрениями Эммануила Левинаса, прежде всего с теми, что представлены в работе «Тотальность и бесконечность».

В перспективе рассмотрения метафизического персонализма имеет смысл, по нашему мнению, различать «онтологический» и «морально-метафизический» персонализм. К онтологическому персонализму правомерно отнести попытки концептуализировать личность как некую нередуцируемую сущность, сам характер которой создает условия для реализации тех «высоких» содержаний, которые традиционно увязываются с «метафизическим достоинством личности».

Морально-метафизический персонализм утверждает такое «метафизическое достоинство личности» без обязательного соотнесения свойств, образующих такое достоинство, с онтологическо-сущностной структурой личности как условием возможности бытия личности в морально-метафизическом смысле.

Определенная разновидность метафизического персонализма и гуманизма в современной метафизической философской антропологии связана с тематизацией и исторической реконструкцией «забытой» и «неизвестной», как утверждает, метафизической традиции в рамках европейской философии. Ее именуют «метафизикой свободы» или «метафизикой морального бытия». Скрытая великая традиция метафизики, «традиция метафизики свободы» связана с понятием «морального бытия». Это понятие обозначает в течение столетий бытие свободы, отличное от природного бытия и других видов бытия.

Одно из отличий этого варианта метафизической антропологии заключается в сосредоточении внимания на личности человека, постигаемой как источник свободы и вообще как условие возможности морального бытия. Традиция *esse morale* назвала «персоной» нравственное существование, воплощенное в физическом бытии.

История этой формы метафизики начинается с христологических споров в XIII в. и затем захватывает духовную жизнь Евро-

пейского континента, – это история свободы человека в эпоху модерна. Без этой традиции метафизики не было бы сознания свободы эпохи модерна. Без нее не было бы таких решающих событий свободы как Французская революция и Американская революция.

Раскрытию этой традиции, демонстрации ее значения посвящена концепция Тео Кобуша, развернутая главным образом в историко-философском ключе (18). Лежащее в основе многих конституций и понимания прав человека понятие «личность», ставшее в настоящее время столь привычным и распространенным, связано своим происхождением с определенной метафизической традицией. Тот, кто использует понятие личности, говорит о достоинстве личности, тот должен знать, что он «движется в сфере метафизики», пишет Т. Кобуш. Он подчеркивает, что речь идет не о платоновской и не об аристотелевской метафизике. Метафизика, обратившаяся к личности, во многом еще неизвестна. Более того, процесс раскрытия этой традиции еще не завершен.

В общем систематическом плане личность характеризуется как сущее особого рода, а именно определяемое и отличаемое свободой моральное существо, которое не может быть редуцировано ни к чему-то просто естественному, ни к чему-то искусственному.

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

Как практически всякая форма метафизического мышления персонализм и гуманизм имеют своего антиметафизического оппонента, пусть и в латентном виде. Это антиперсонализм и антигуманизм.

Т. Кобуш констатирует нынешний «внутренний кризис самого понятия личность». Этот кризис является выражением того, что поставлено под вопрос «самоочевидное определенной давней традиции». Редукционизм в отношении содержания этой традиции и породил кризис, о котором идет речь.

Кобуш обращает внимание на то, что в настоящее время в этике, особенно в биоэтике и в кибернетике, размываются и выравниваются границы между личностью и физическим бытием, с одной стороны, и личностью и искусственным бытием – с другой стороны. Подобная тенденция противостоит той философско-метафизической традиции, восстановлению и утверждению которой он посвятил свои усилия.

С философско-антропологической точки зрения значительный интерес представляет проблематика личностной идентичности, разрабатываемая в аналитической философии. Исследование этой проблематики намного отчетливее, чем в других случаях, показывает отличие аналитической философии от континентальной, особенно от персоналистских и спиритуалистских воззрений традиционной европейской философии.

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

Кроме того, указанное своеобразие определяется и тем, что историко-философской базой исследования проблематики личностной идентичности служит главным образом соответствующий сегмент философии Дж. Локка.

Общим философским фоном, так же задающим отличие аналитической философии в данном вопросе, является соотнесение с проблематикой идентичности во времени тех вещей и событий, которые определяются как континуанты.

Работа Дженнифер Уайтинг «Личностная идентичность» представляется важной, поскольку в ней по существу реконструируется проблемная ситуация с личностной идентичностью, как она предстает в современной аналитической философии. Дж. Уайтинг подчеркивает, что традиционная проблема личностной идентичности – это случай, пример проблемы того, что какой-то определенный предмет, существующий в одно время, тождественен предмету, существующему в другое время. Вместе с тем это особый случай. Особость, специфика проистекает во многом из того обстоятельства, что личности рассматривают свое собственное существование и пребывание во времени с двух различных точек зрения.

Мы рассматриваем себя «извне» точно так же, как рассматриваем какое-либо животное или даже предмет: как случай каузальной и пространственно-временной преемственности под маркировкой субстанции какого-то вида, т.е. как существительное,

подобно «человек» или «собака», поскольку оно отбирает вещи в соответствии с теми фундаментальными видами, к которым они принадлежат.

От такого аристотелевского или «анималистского» объяснения нашего бытия отличается рассмотрение себя «изнутри». Мы – по-видимому, в отличие от других животных – обладаем воспоминаниями о каких-то опытах прошлого, сравниваем наши настоящие опыты с прошлыми, размышляем об эволюции своих нынешних верований и т.п.

Рассматривая себя подобным образом, мы формируем концепцию самих себя как психологических субъектов, которые способны мыслить, иметь опыт и действовать в различные времена и в различных местах. Начинает казаться возможным (особенно если подобно размышляющему Декарту мы заключаем в скобки свою агентность и фокусируемся на своей субъективности), что каким-то образом мы окажемся способными думать, иметь опыт и даже действовать, находясь в *различных* телах.

Такие размышления не ведут к картезианскому дуализму. Ведь материалист способен представить, что как *психологический* субъект он перенесен из одного человеческого тела в другое посредством мозгового, или церебрального трансплантата. Преимущество представления о церебральном трансплантате в том, что в соответствии с этим представлением сохраняются рудиментарные биологические функции животного. Здесь перед нами живой воображаемый пример того, что психологический субъект расстается со «своим животным».

Исходное движение Локка, который поставил проблему в том виде, в каком она нам известна, состояло в следующем. Локк считал, что длящаяся *психологическая* жизнь является необходимой для устойчивого существования *личности* в общем подобно тому как длящаяся *биологическая* жизнь является необходимой для устойчивого существования *животного*.

Затем Локк приводит параллельные аргументы против отождествления личностей или с аристотелевскими животными, или с картезианскими душами. Подобно тому как простое существование животного (даже человеческого), у которого отсутствует надлежащая психологическая жизнь, недостаточно для существования того вида психологического субъекта, каким он считает личность, так и существование картезианской души, у которой отсутствует надлежащая психологическая жизнь, *недостаточно* для существования психологического субъекта. Ведь для того, чтобы *личность*

существовала от t_1 до t_2 , должен быть уникальный психологический субъект, состояния которого появились каузальным образом из состояний уникального психологического субъекта, который непосредственно предшествует ему. (Уникальность исключает расщепление или слияние).

Сходным образом, подобно тому как устойчивое существование не является необходимым для устойчивого существования личности (ведь мы можем представить, что психологический субъект перенесен из одного животного тела в другое), так и (как считает Локк) существование просто картезианской души не является необходимым для существования личности: ведь мы в состоянии представить, что психологический субъект существует в изменениях в нематериальных душах, которые конституируют его подобно тому как животное существует в изменениях частиц, конституирующих его. Длющийся поток мыслей может быть в чередовании нематериальных душ подобно тому как эстафета передается чередой бегунов.

§ 2. Ментальность / тело; субъект; субъективность, «я», самосознание

Основной актуальный философско-антропологический дискурс образуется сочетанием ряда многолетних философских дискуссий. Своеобразие этих дискуссий и образуемого ими философско-антропологического дискурса во многом определяется интенсивно разрабатываемой аналитической философией сознания.

Ментальные явления – объектная сфера аналитической философии сознания¹. Они исследуются в основном в онтологической, эпистемологической и феноменологической перспективе. Онтология ментальных состояний призвана прояснить общий характер ментальности, отношения ментальности и тела, возможную каузальную роль ментального, в том числе в сфере действия.

Эпистемологическая перспектива – это изучение природы и функции ментальных представлений, или репрезентаций, их от-

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

ношения к представляемым сущностям. Здесь значительное внимание уделяется вопросам о том, как определить ментальные содержания, лежащие в основе таких интенциональных состояний, как верования или желания – носят ли они понятийный или лингвистический характер.

Феноменологический подход в философии сознания может быть задействован с целью определения свойств, присущих ментальным событиям в их относительной автономии по отношению к миру, определения свойств внутренних чувств.

В широком смысле все эти перспективы имеют отношение к философско-антропологической проблематике. Понятно, что когнитивная деятельность или эмоциональная жизнь – ключевые проявления жизни человека. Вместе с тем в собственно философско-антропологической перспективе главную роль призвано играть онтологическое исследование сферы ментального¹.

Характер разработки актуальной проблематики философии сознания на деле представляет собой и философско-антропологическую онтолого-метафизическую исследовательскую программу. Правомочность такой позиции вытекает также из общего тезиса, представленного в Главе 1, в соответствии с которым онтолого-метафизическими правомерно считать и натуралистские, материалистические, физикалистские философские воззрения. В контексте именно таких воззрений главным образом осуществляются исследования в аналитической философии сознания. Кроме того, обоснованием нашего тезиса служит то обстоятельство, что он соответствует отношению к метафизике *актуальной* аналитической философии.

Сказанное будет служить общим ориентиром в рассмотрении актуальной аналитической философии сознания как философско-антропологической исследовательской программы. Кроме того, и отбор материала, и аналитическая оценка соотносятся с представленной концепцией сущностно-онтологического образа человека.

Аналитическая философия сознания в нынешних условиях фактически неотделима от целого комплекса наук, в первую очередь естественных и биологических, которые либо сосредотачиваются на изучении человека, либо могут использоваться в таких целях. На переднем плане находится полидисциплинарное изучение мозга.

¹ Об онтологии в актуальной аналитической философии см.: *Кимелев Ю.А.* Современная философская онтология. – М., 2015.

Науки, в частности, уверенно наделяют себя способностью разрешить проблему сознания – если не сейчас, то в будущем. Речь идет о том, что они считают возможным решить в принципе «центральную проблему сознания» – может ли, а если может, то каким образом, сознание возникнуть из материи.

В самом общем и огрубленном виде отношение аналитической философии к данной ситуации представляется следующим образом. Без мозга нет психической жизни и сознания, ментальные явления не существуют, невозможны без мозговой субстанции. Часть философов считают, что задача заключается только в философском осмыслении и выражении такого фундаментального обстоятельства. Другие полагают, что ментальные явления несводимы, по меньшей мере полностью, к тому, что мы в состоянии узнать о мозговой субстанции.

Задача видится в том, чтобы сконструировать «совместный дискурс» для философии и науки для исследования проблем ментальности¹. При этом такой дискурс должен рассматриваться как фундаментальный для научно-антропологического и философско-антропологического познания.

Такое устремление включает желание понять высшие функции мозга, традиционно образующие сферу интересов философии, такие как мышление, эмоции, способность к познанию и моральное чувство.

Полученные наукой результаты и перспективные разработки позволяют по-новому рассматривать человека и его место в природе, а философски осмысленная характеристика положения человека во Вселенной является важнейшей целью философско-антропологических усилий.

Вместе с тем очень важно подчеркнуть то обстоятельство, что аналитическая философия сознания в своих устремлениях не выступает только в качестве той или иной эксплицитной философской интерпретации научных данных. Она берет на себя функции объектного исследования, подчиняющегося тем же строгим критериям объективного знания, что и науки.

¹ В качестве великолепного образца подобного устремления см.: *Daniel D. Dennett. From bacteria to Bach and back. The Evolution of minds. – N.Y., 2017.*

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

Проблема отношения между ментальным и физическим, между ментальностью и телом, ментальностью и мозгом, сознанием и телом и т.п. сама по себе является давней онтолого-метафизической проблемой. Прежде она формулировалась как проблема отношений между душой и телом, а также как психофизическая проблема.

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

Исследования в области отношений ментальность / тело чрезвычайно многочисленны и многообразны. В контексте данной публикации исследовательская задача вправе ограничиться предложением какой-то типологии, причем с учетом ее использования в философско-антропологической перспективе.

На деле целесообразно использование двух видов типологий – исторической и систематической. Именно такие типологии или какое-то их сочетание используются философами при попытке предложить общее видение проблемной сферы или охарактеризовать общее состояние дисциплины. Это ориентир и для данной работы.

Само разделение на исторические и систематические типологии весьма условно, поскольку «историческая типология» озна-

чает всего лишь хронологическое указание на порядок появления тех или иных позиций.

По общему признанию, важнейший импульс был дан работой Дж. Райла «Понятие ментальности» (1949) и «Философскими исследованиями» Л. Витгенштейна (1953). Интерес этих мыслителей сосредоточивался на логике ментального дискурса и языке ментальности, а не на метафизическом вопросе о том, каким образом наша ментальность соотносится с нашей физической природой. На деле каждый из них, по своим причинам, посчитал бы метафизическую проблему отношения между ментальностью и телом следствием лингвистических заблуждений.

Проблема отношения между ментальностью и телом, как она известна сегодня, начинается с трех работ конца 1950-х годов.¹ Предложенный в них подход к проблеме статуса ментального получал различные обозначения – «теория тождественности ментальности и тела», «материализм центрального состояния», «типовой физикализм» и «теория мозгового состояния». Дж. Смарт и Г. Фейгль дали толчок дискуссии, продолжающейся до сего дня.

Однако теория мозгового состояния оказалась на удивление недолговечной. Уже к концу 1960-х – началу 1970-х от нее отказались почти все философы, работавшие в сфере философии сознания и психологии.

Вместе с тем можно констатировать, что невзирая на свою недолговечность физикализм указанных мыслителей сделал одно весьма важное дело. Он во многом определил базисные параметры последовавшей дискуссии – набор физикалистских посылок и устремлений, которые до сих пор направляют и ограничивают теоретическое мышление в данной сфере. Одним из свидетельств этого является тот факт, что когда теория мозгового состояния потерпела крушение, философы не вернулись к картезианскому дуализму или каким-то другим формам дуализма. Практически все философы – участники дискуссии – оказались привержены той или иной форме физикализма. Так поступили даже те, кто сыграл основную роль в опровержении материализма Смарта – Фейгля, они сохранили приверженность физикалистскому мировоззрению. И это об-

¹ *Place U.T.* Is consciousness a brain Process? // *British Journal of Psychology.* – 1956. – Vol. 47(1). – P. 44–50; *Smart J.J.* Sensations and Brain Processes // *Philosophical Review.* – 1959. – Vol. 67. – P. 141–156.; *Feigl H.* The «Mental» and «Physical» // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science.* – N 2. – P. 370–497.

стоятельство сыграло главную роль в определении соответствующей проблематики.

Теория мозгового состояния была вытеснена функционализмом. В этом существенную роль сыграл так называемый «аргумент множественной реализации», выдвинутый Хилари Патнэмом. Сердцевинный тезис функционализма заключается в том, что ментальные виды (виды ментальных состояний) являются «функциональными видами», а не физическими или биологическими видами.

Функционализм утверждает, что ментальные состояния определяются их каузальными отношениями. В соответствии с функционализмом всякое состояние физической системы, будь то мозг или что-нибудь еще, которое находится в правильных каузальных отношениях к стимулам, к другим функциональным состояниям системы, а также к поведению на выходе, есть ментальное состояние. Испытывать боль значит находиться в состоянии, которое каузально обусловлено определенными видами стимуляции периферийных нервных окончаний и, в свою очередь, служит причиной определенных видов поведения и определенных видов других функциональных состояний.

Функционалистская концепция ментальности полагала в качестве отдельной и автономной области ментальные / когнитивные свойства, которые можно научно исследовать независимо от их физических / биологических воплощений. Функционалистская концепция ментальности, как считают некоторые, по-прежнему образует «главное повествование» о природе и основании когнитивной науки. Функционализм позволил отказаться от ограничений физикалистского редукционизма не возвращаясь к дуализму.

Далее появились различные концептуализации «отношений следования». Базовая идея следования в сфере отношений ментальности и тела состоит в том, что ментальные свойства или состояния зависимы от физических, или телесных свойств в том смысле, что если установлены физические свойства, то тем самым в этом отношении установлены и ментальные свойства.

Это влечет за собой следующее: если какие-то две вещи – организмы, личности или технические системы – обладают тождественными физическими свойствами, то они должны обладать и тождественными ментальными свойствами.

В следовании, казалось, была найдена метафизическая основа для нередуктивного физикализма. Следование представало как метафизическое отношение зависимости, дающее возможность понять, каким образом ментальное, несмотря на свою зависимость

от физического, могло оставаться несводимым к нему, образуя при этом свою собственную автономную сферу.

Однако простой факт наличия следования оставляет открытым вопрос о том, что же основывает или объясняет это отношение. Есть основания заключить, что отношение следования в сфере ментальности и тела само по себе не является объяснительной теорией. Оно просто указывает на образец соотношения ментальных и физических свойств, а также указывает на отношение зависимости между ними. В то же время следование ничего не говорит о природе того отношения зависимости между ними, которое могло бы объяснить, почему ментальное следует за физическим – просто описательное констатирование образцов соотношений свойств. Следование заявляет (констатирует) проблему отношения между ментальностью и телом, но не решает ее.

Соотносясь с рассмотренной типологией, внимание следует обратить прежде всего на то, что обсуждение проблематики отношений между ментальностью и телом с самого начала и вплоть до наших дней ведется почти исключительно в рамках физикалистских подходов к этой проблематике. На протяжении 1970-х, 1980-х годов и вплоть до настоящего времени проблема отношения между ментальностью и телом видится доминирующему большинству философов-аналитиков в том, чтобы найти место для ментальности в мире, который в своих основах и сути является физическим миром.

Исторические типологии пересекаются с систематическими или дополняются ими. Большинство систематических типологий оперируют с понятием «свойство». Речь идет о «физических свойствах» и «ментальных свойствах». В основе подобных систематических типологий лежит идея о том, что проблематика отношений между ментальностью и телом вообще может быть сформулирована как проблематика свойств.

Нередко в систематических типологиях в качестве начальной позиции указывается *дуализм*. Как дуализм, причем субстанциональный дуализм рассматриваются воззрения Декарта, которые воспринимаются в качестве исходной позиции философии сознания в ее аналитическом понимании. Это получило обозначение «картезианский дуализм».

Дуализм свойств – воззрение, в соответствии с которым есть два вида свойств объектов, которые являются онтологически различными. Есть физические и ментальные свойства. Если свойство ментальное, то оно как ментальное не может быть физическим.

Если это физическое свойство, то оно как физическое не может быть ментальным. Это дуализм свойств, а не дуализм субстанций.

Дуализм утверждает, что отношения между ментальными и физическими событиями являются либо случайными, либо каузальными. В любом случае ментальные события не конституируются материальными (физическими) событиями.

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

В защиту дуализма приводятся обычно три вида аргументов. В первом случае указывают на ряд сложных характеристик, которыми, как утверждается, могут обладать только люди. Это любовь, творчество, речь, воображение, моральное чувство. Во втором случае указывают на характеристики не столь возвышенные, но которые могут быть только нефизическими: сознание, интенциональность, самосознание. Третий вид аргументов носит эпистемологический характер. Способ, которым познается «я», отличен от способа, которым познаются другие вещи. Я могу представить, что мое тело не существует, но не могу представить, что я не существую.

Все три вида аргументации в защиту дуализма подвергаются критике. Первый вид отвергается в силу двух причин. 1. Он предполагает, что физическая система не может обладать определенными характеристиками. Если бы она ими обладала, то не было бы нужды утверждать какой-либо дуализм. 2. Обычно считают, что творчество не управляемо какими-либо «каузальными законами». Соответственно, если верен физический детерминизм, то никакая физическая система не может быть творческой. Но нефизические системы управляются своими собственными каузальными законами. Если поэтому несовместимость творчества с детерминизмом исключает субстанциальный материализм, то несовместимость творчества с детерминизмом исключает и субстанциальный дуализм. Второй вид аргументации, утверждающий несводимость некоторых характеристик, также не способен утвердить субстанциальный дуализм. Физикалистская необъяснимость чувствования может лишь показать, что чувствование не является физическим состоянием чувствующего, но не может показать, что сам чувствующий является чем-то нефизическим. Третий вид аргументации в защиту субстанциального дуализма – это картезианская аргумен-

тация. Картезианцы сталкиваются с двумя непреодолимыми трудностями. 1. Они не могут указать «вещество», из которого состоит «я». Мы можем сказать, частью какого вещества является та или иная материальная вещь, но никто не имеет представления о том веществе, индивидуализированной частью которого является «я». 2. Картезианцы не в состоянии убедительно объяснить взаимодействие души и тела. Каузальные отношения между душой и телом, как их понимает дуалист, невозможны.

Итак, в терминах свойств дуализм во всех формах формулируется как позиция, в соответствии с которой существуют и физические, и ментальные сущности. Это влечет за собой утверждение о существовании нефизических свойств.

«Материализм», «физикализм» является отрицанием дуализма. Это воззрение в философско-антропологической перспективе можно характеризовать следующим образом. Существуют только физические сущности, и все свойства физических сущностей являются физическими. Это своеобразный «монизм свойств».

Современный философско-антропологический материализм весьма разнообразен. Вместе с тем имеет смысл отметить, что основные усилия материалистов направляются на защиту его основных положений, а не на продуктивную разработку.

В качестве главного положительного свидетельства в пользу материализма выдвигается следующее рассуждение. Современная наука разворачивает картину вселенной, из которой исключается все, кроме материи. Законы природы, объяснительная и предсказательная сила которых многократно подтверждена, не сформулированы в ментальных терминах. По мере накопления знаний становится все труднее предполагать, что будущие открытия радикально изменят такую картину вселенной. По мнению многих философов, ментальные явления будут в конечном счете «включены» в физическую теорию, и свойства, выражаемые ментальными предикатами, окажутся физическими свойствами. Использование результатов развития науки позволяет превратить материализм из программы в теорию. Материалисты считают, что эти рассуждения делают материализм очевидным: его следует только хорошо защитить, чтобы сделать приемлемым.

Анализ и типологий подходов к отношениям между ментальностью и телом, и попыток общей характеристики ментальности сознания как такового демонстрирует исключительную сложность соответствующей проблематики. Многие философы указывают на

недостаточность полученных теоретических результатов, несмотря на все предпринимаемые усилия.

По мнению Дж. Сёрла, ни дуализм в его основных версиях, ни материализм в его многих формах не имеют шансов быть истинной. Сам факт, что мы пользуемся в этих вопросах старым и устаревшим словарем «ментального» и «физического», «ментальности» и «тела», должен служить нам предупреждением о том, что мы совершаем какую-то фундаментальную ошибку при формировании вопросов и ответов. К примеру, как можно мыслить каузальное взаимодействие между сознанием и физическим миром? В то же время материализм очевидно ложен, поскольку отрицает существование того самого феномена, который и порождает данный вопрос.

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

Рассмотрим наиболее развернутую попытку осмыслить такого рода вопросы. Она предпринята философом Колином Магинном, чьи исследования в области аналитической философии сознания давно получили широкое признание. Мы сосредоточим свое внимание именно на усилиях К. Магинна осмыслить источник относительной непродуктивности усилий теоретически постичь природу ментальности / сознания (20).

Рассматривая «природные тайны и предвзятые ментальности», К. Магинн отмечает, что для понимания того, почему проблема сознания столь озадачивающая, нужно исследовать природу человеческого познания. В конце концов, стремясь решить проблему отношения тела и ментальности, мы стремимся к определенному знанию, и встает вопрос о том, что же это за знание и можем ли мы его действительно приобрести.

Человеческое познание носит проблематичный характер в силу фундаментального разделения мышления и независимой от него реальности. Познание не есть нечто гарантированное. К. Магинн подчеркивает, что человеческое познание зависит от «правильного опосредования между миром и ментальностью». Мир должен быть устроен таким образом, чтобы ментальность была в состоянии воспринять его свойства. Мы должны находиться в правильном отношении к фактам, если хотим преуспеть в их познании. Однако нет гарантии, что существует правильное отношение, обеспечивающее знание.

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

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

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

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

Подход, базирующийся на интроспекции, и подход, базирующийся на восприятии и наблюдении, разделены концептуально в огромной степени. Более того, наши когнитивные способности непригодны для постижения того, что связывает ментальность с мозгом. Эти наши способности в состоянии постичь термины отношения, но не само отношение. На основании такого рассуждения К. Магинн делает вывод о том, что сколько бы мы ни изучали мозг, это не даст объяснения его связи с сознанием. Соответственно, «мысль не в состоянии решить проблему отношения между ментальностью и телом» (20, с. 53).

Итак, при рассмотрении дискуссии по проблеме отношений между ментальностью и мозгом, ведущейся в аналитической философии сознания, в философско-антропологической перспективе можно выделить несколько значимых моментов. Отметим прежде всего, что эта дискуссия ведется в основном на базе материалистической онтологии. С философско-антропологической точки зрения это означает, что человек в его целостности и сущностной определенности понимается как существо физическое в широком смысле слова.

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

Эксплицируем важнейшую посылку подобной ориентации. Физическая природа человека, его тело как физическое образование получает или может получить полное, а то и исчерпывающее объяснение в рамках совокупности естественных и биологических наук. Такое знание может служить надежным основанием всеобъемлющего научного и философского постижения человека, а определение природы ментального в соотнесении с таким научным видением и объяснением телесно-физической природы человека в состоянии послужить завершением научного и философского постижения человека.

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

Проблема субъекта

В соответствии с теоретическим постулатом, положенным в основу данной работы, суть философской антропологии заключается в стремлении охарактеризовать сущностно-онтологическую определенность человека. Подобное стремление необходимо включает и характеристику отношения человека к миру, к бытию. А «проблема субъекта» – это проблема отношения человека к миру, его в-мире-бытия.

При этом следует с самого начала подчеркнуть, что «субъектность» – один из возможных способов тематизации и теоретической характеристики в-мире-бытия, отношения человека к миру. Неправомерно просто отождествлять субъектность и отношение человека к миру. По этой причине и ставится «проблема субъекта».

Исходя из тематики данной работы, мы сфокусируем внимание на философско-теоретической конструкции «метафизический субъект», иногда также – «метафизический субъект модерна». На наш взгляд, эта конструкция фактически образует основной момент соотношения различных дискуссий вокруг «проблемы субъекта». Это обстоятельство и будет в основном направлять рассмотрение ситуации с «проблемой субъекта» в философии XX в. и в актуальной философии.

«Проблема субъекта» – прежде всего, проблема когнитивного и деятельностного отношения к миру, к бытию. Тематизация и обоснование такого отношения как субъектного или критика и даже отрицание субъектного характера этого отношения имеет фундаментальное философско-антропологическое значение.

«Субъектность» в философско-антропологическом плане должна рассматриваться как сущностно-бытийная компетенция человека, которая определяет или может определять его «в-мире-бытие», его отношение к миру.

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

Имеет смысл подчеркнуть, что сомнение в существовании субъектности и тем более ее отрицание означает четкий ответ на

фундаментальный вопрос, относящийся к сущностно-онтологической определенности человека. Сам этот вопрос не снимается и не исчезает вследствие отрицания субъектности. Данный вопрос остается в любом случае, и остается потребность в поиске ответа на него. В этом плане значение имеют не только позитивные разработки проблематики субъектности, но и критические, в том числе радикально-критические подходы к этой проблематике, поскольку и те и другие создают условия для поиска иного или альтернативного сущностно-онтологического определения отношения человека к миру.

По этой причине целесообразна по возможности полная реконструкция проблемно-теоретической дискуссии относительно субъекта.

На протяжении большей части XX в. «проблема субъекта» ставилась и решалась различным образом в аналитической традиции и в континентальной традиции. Континентальная традиция в своем истоке характеризуется идеей (идеалистической и кантианской по происхождению) субъектной и субъективной определенности, «заражения» данных опыта. Это выражается в нескольких базисных тезисах о том, что субъект участвует в формировании объектов мышления, он их «конституирует», знание есть, прежде всего, самосоотнесение, не существует «нейтрального» субъекта, полностью отделенного от своей сферы наблюдения.

Эти тезисы мы находим в историцизме (субъект принадлежит истории и обществу, он в них участвует, он «делает» историю и «понимает» ее); в феноменологии (для Э. Гуссерля нет неинтенциональной данности, не конституированной «я»); в различных версиях спиритуализма, неокантианства и неогегельянства; в экзистенциализме (я принадлежу к существованию, бытию и поэтому для меня невозможно иметь целостное и объективное видение экзистенции); в философской герменевтике; в критической теории.

В противоположность этому аналитическая традиция начинается с критики ментализма, выдвинутой Г. Фреге в конце XIX в.; с исключения всякой формы самосоотнесения и циркулярности в логике у Б. Рассела, Л. Витгенштейна и А. Тарского; с объективизма в неопозитивизме.

У главных представителей аналитической мысли использование логико-лингвистического анализа означало переход к экстрапсихологическому подходу, тяготеющему к искоренению всякого интенционального и ментального движения при объяснении лингвистического значения. По Г. Фреге, новая аналитическая логика занимается *мыслью*, а не процессом мышления, интересую-

щим психологов. Сфера языка – это универсум реальности («третье царство»), разделяемой, кроме того, на внешние факты и психические события. Значения не следует смешивать ни с ментальными состояниями, ни с *представлениями*, являющимися субъективными и «приватными» сущностями.

Позиция Л. Витгенштейна более сложная. В «Трактате» он пишет, что «я есть мой мир» (5. 63) и в то же время «Нет мыслящего, представляющего субъекта» (5. 631).

По мнению К.-О. Апеля и других, упомянутое связано, главным образом, с тем, что понятие субъекта у большей части аналитиков носит «дотрансцендентальный» характер. Речь идет об изолированном «я», лежащем в основе картезианского рационализма, а также классического юмовского эмпиризма; это индивид, «я», изучаемое психологией. Другими словами, в соответствии с такой позицией в аналитической философии очень длительное время преобладала определенная форма «методологического солипсизма».

В 1960-е и 1970-е годы аналитическая традиция в связи с кризисом неопозитивизма, прежде всего в эпистемологии, распространением теории Н. Хомского «восстанавливает» измерение субъектности, обращается к проблематике личности. В эту же эпоху в Европе в условиях оформления структурализма, возрождения интереса к философии Ницше и распространения хайдеггерианства часть континентальной философии стремится к тому, чтобы «преодолеть проблему субъекта».

В то время как аналитическая философия начала обращаться к проблемам интенциональности, внутренней жизни и мышления, европейская философия стремилась к тому, чтобы преодолеть не только внутреннее измерение сознания, горизонт «трансцендентальности», но и конечность «я», «судьбу экзистенции», пессимизм критического сознания, т.е. стремилась отказаться от тех тем, которые были характерны для европейской мысли в 1930–1950-е годы.

Проблематика субъекта приобрела особую актуальность несколько десятилетий тому назад, когда получил распространение тезис о «конце субъекта», даже «смерти субъекта», а проблематика сознания стала важным объектом исследования в аналитической философии сознания. Интенсивная разработка темы сознания и самосознания в аналитической философии оказала значительное воздействие на характер реализации возрождавшегося интереса к теме субъекта и за пределами аналитической философии. Такое влияние аналитической философии привело в настоящее время и к

определенному сближению позиций в тематическом и содержательном плане.

Таким образом, процессы в континентальной и аналитической философии во второй половине XX в. привели к оформлению общего дискурса, который мы рассматриваем здесь. Вместе с тем, указывая на интенсивный процесс взаимопроникновения, конвергенции, нельзя говорить о полном слиянии, исчезновении различий между европейской и аналитической философией.

Возможно выделение трех основных способов, соответственно трех сфер философского рассмотрения «проблемы субъекта». Первый способ связан с историческими судьбами «субъекта», какими они представляли в философии. Второй рассматривает «субъект» в эпистемологическом плане. Третий тематизирует «субъект» как разновидность социальной агентности, как «субъект социального действия».

Здесь мы обратимся к первым двум сферам философского исследования «проблемы субъекта». В следующей главе, посвященной отношениям между философской антропологией и социально-философской теорией, объектом анализа станет третья сфера.

При рассмотрении указанных сфер философского анализа проблематики субъекта будет предпринята попытка анализа и критической, и позитивной аргументации, поскольку философское исследование проблематики субъекта – историческое, философско-эпистемологическое, социально-философское – разворачивалось в напряжении между «критикой субъекта», порой радикальной, и стремлением к позитивно-продуктивной разработке указанной проблематики.

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

Как субъект человек предстает в качестве центра соотношения для всего сущего, сущего в целом, соответственно как центра, исходя из которого всякое сущее получает свое место и направление, показывает пути и способы своего явления и протекания. То, что может противостоять субъекту, попадает в положение дистанцированного противоположного, того, что принципиально нахо-

дится на другой стороне, причем так, что между обеими сторонами нет никакого равновесия. Скорее одна сторона отдана на откуп и подчинена другой. Все, что может показать себя субъекту, предстает как нечто, соответствующее или не соответствующее определяемой им рациональности и иррациональности.

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

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

Актуальная философская проблемная ситуация с субъектом – это ситуация оспаривания характера и функций субъекта, каким он предстал в традиции или как эта традиция видится в настоящее время, с одной стороны, и стремления отстоять субъект, теоретически подтвердить его правомочность и даже в продолжение традиции вновь представить субъект как гаранта полной самопрозрачности, свободы и как основу всякого возможного познания, – с другой.

В свете сказанного о связи проблематики субъекта с эпохой модерна неудивительно, что примечательным моментом всех главных критических подходов к проблематике субъекта является критическое тотализирующее рассуждение о «модерне», «современности», «субъекте».

Начиная с конца XIX в. и на протяжении всего XX в. «субъект» подвергался критике, порой очень жесткой и с различных позиций. Поэтому всякая попытка разработки проблематики субъекта должна учитывать в той или иной форме философскую критику субъекта.

Классическая философия модерна наделяла центральным значением рассуждение о том, что человек является субъектом

своих мыслей и своего действия. Целесообразно сразу же указать аргумент, который, как никакой другой, послужил поводом для всей новейшей критики субъекта.

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

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

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

Разнообразны опровержения критики и способы отстаивания тезиса о «неустраимости», «неснимаемости» субъекта. Укажем те из них, которые направлены на опровержение тезиса о сугубо историческом происхождении «субъекта» и его неизбежном историческом прохождении.

Прежде всего, было указано на три личных местоимения: «я», «ты», «он, она, оно». В таком смысле «я» обозначает неснимаемую самосоотнесенность говорящего. Учитывая дискуссию между Берtrandом Расселом, Эрнстом Тугендхатом, Томасом Нагелем и др., следует говорить о неразстворимости индексикальных понятий «я», а также «здесь» и «сейчас». Их нельзя снять и они не

исчезнут, поскольку личные местоимения выполняют незаменимую функцию.

К такому же выводу можно прийти и в рамках философии коммуникации, развиваемой Ю. Хабермасом и К.-О. Апелем, которая показывает, что во всякой коммуникации следует различать место актера, участника и наблюдателя. И грамматику «я», «ты» и «он, она, оно» действительно нельзя перешагнуть.

Этот момент связан с субъектом в рамках интерсубъектности речевой коммуникации, с субъектом взаимопонимания и возможных договоренностей. Никакой дискурс – ни теоретический, ни практический – невозможен без участников, причем участников, обладающих отношением к самим себе. Отношение к себе предстает как «я», отношение к участнику – как «ты», а в перспективе наблюдателя – как «оно», «он», «она».

Рассмотрим теоретическую конфигурацию, связанную с утверждением о том, что субъектность представляет собой сугубо историческое положение дел, относящееся к социально-исторической ситуации эпохи модерна и, соответственно, к философской метафизике эпохи модерна, тематизировавшей «метафизического субъекта».

Поскольку бытие в качестве субъекта понимается как нечто специфически современное, то можно сделать вывод о том, что субъектное бытие человека не является неустранимой антропологической константой. Критика исходит из того, что критизируемое можно изменить, исторически преодолеть. Отношение человека к миру, к другим и к самому себе может стать иным.

Указание на такую теоретическую конфигурацию как несовместимую с сущностной идентичностью человека правомочно *только* при догматическом «эссенциалистском» понимании такой идентичности как изначально данной, «надысторической». С позиций же концепции сущностно-онтологического образа человека способность к историческому обретению субъектности есть важнейшая сущностно-онтологическая характеристика человека.

Именно посредством субъектности мы не только выходим из сферы неорганической природы, но и становимся существами, которые к тому же *сознательно* (пусть и не всегда) ведут свою жизнь или в принципе способны к этому, а не претерпевают ее только как нечто происходящее с нами.

После рассмотрения ситуации с «проблематикой субъекта» в историческом, прежде всего историко-философском плане обратимся к рассмотрению этой ситуации в философско-эпистемологическом плане. В следующей главе она предстанет в социально-философском

аспекте. Во всех случаях «проблематика субъекта» анализируется и в философско-антропологическом ключе.

Проблематика субъекта в философско-эпистемологическом плане – это традиционно и «проблематика трансцендентального субъекта» в контексте трансцендентал-философии. Этим указывается на достаточно четко определенный сегмент и аспект философской эпистемологии и в значении теории познания, и в значении философской теории науки.

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

В философско-антропологическом плане о трансцендентал-философских концептуализациях речь может идти в двояком плане. Во-первых, трансцендентал-философские усилия могут направляться на так называемые «конституирующие свершения» субъекта, на исследование разнообразных когнитивных способностей и возможностей субъекта, понимаемого преимущественно как отдельный изолированный субъект.

Во-вторых, трансцендентал-философский анализ может означать исследование наиболее фундаментальных условий человеческого существования как чего-то «предшествующего» сознательным свершениям субъекта. Речь идет о «базисной ситуации человека». Такая ситуация обозначается как «жизненный мир», как «первичная» и т.п. Трансцендентал-философия во втором смысле рассматривалась выше, в контексте реконструкции концепции Т. Рентча.

Только трансцендентал-философию в первом значении будем обозначать как «философский трансцендентализм». Философский трансцендентализм широко представлен в философии XX–XXI вв. Как и в случае с другой рассматривавшейся тематикой, можно говорить о различиях и взаимопересечении континентальной и аналитической традиции в философском трансцендентализме.

Как и в других случаях, философский трансцендентализм будет представлен и в позитивных разработках, и как объект критики и даже деконструкции.

Если попытаться дать общую характеристику подходов континентальной и аналитической философии к рассматриваемому проблемному комплексу, то можно указать на то, что аналитический философский трансцендентализм остается тесно связанным с интересом к субъектному априори как когнитивному механизму, а континен-

тальная философия в большей мере обращается к трансцендентальному как базисному фактору отношения человека к миру.

Общим моментом можно считать то обстоятельство, что в условиях «лингвистического поворота», произошедшего в философии XX в., философский трансцендентализм не мог не приобрести, если можно так выразиться, философско-языковой формы. Трансцендентально-философская рефлексия, обратившись к осмыслению априорно-конституирующих возможностей использования языка, стала специфической для современной философии исследовательской программой. (Именно здесь основные моменты схождения континентальной и аналитической философии.)

Если исходить из предложенной характеристики, то в позитивной разработке проблематики субъекта в рамках аналитической традиции возможно различие двух линий развития. Одна линия связана с дискуссией о науке, в частности о научном эмпиризме. В ней участвовали как мыслители собственно аналитической ориентации, так и приверженцы попперианской и постпопперианской эпистемологии. Другая линия связана с тем, что происходит в рамках философской проблематики языка и значения. Она означает открытие, все большее открытие логико-языкового анализа по отношению к философии сознания и когнитивным наукам.

Обе линии сливаются в дискуссии, все еще идущей, относительно природы когнитивных процессов, которая рассматривает их через различные философские и научные призмы.

Попытаемся предельно сжато реконструировать подход современной европейской философии к проблематике трансцендентального субъекта.

Предметно- и смыслопроизводящая деятельность индивидуального или коллективного субъекта предстает как среда бытования всякой предметности и всякого смысла, соответственно предстает как базисная реальность, являющаяся условием возможности всякой иной реальности. Разумеется, сказанное не означает, что базисная реальность постигается как реально-каузальная инстанция по отношению к предметно сущему.

Такая позиция служит и объектом позитивного соотнесения, и объектом критики. Объектом критики стал, если можно так выразиться, неправомерный «трансцендентальный субъектоцентризм», особенно традиционного метафизического плана.

Из позитивных разработок в философско-антропологической перспективе особый интерес вызывают попытки концептуализи-

ровать по-новому старый вопрос трансцендентальной философии об условиях возможности опыта. Это можно охарактеризовать как стремление разработать «трансцендентальный диалогизм», который будет в состоянии преодолеть базисные недостатки традиционного философского трансцендентализма. Предпримем попытку представить его.

Опыт необозрим по содержанию, непредвидим, непредсказуем. Но это не исключает, что по форме он зависим от определенных законов. Это и отличает опыт от хаоса. «Законы формы» опыта описываются в трансцендентальной логике, образующей важнейшую часть трансцендентальной философии. А такие законы можно установить. Трансцендентальная логика, т.е. логика, описывающая законы, которым подчиняется форма опыта, образует важнейшую часть трансцендентальной философии.

Но если познаны структурные законы, т.е. законы, с которыми соотносятся явления, то всякое явление предстает лишь как еще один пример уже известного правила. Контекст опыта становится как бы неизменным. В таком контексте возможно лишь нечто полностью предсказуемое, соответственно ничто не может вызывать удивления или научать. Возникает вопрос о том, каким должно быть содержание опыта, чтобы быть в состоянии изменить тот контекст, в рамках которого это содержание только и может стать опытом? И каким образом должен быть структурирован контекст, чтобы сделать возможным его изменение посредством опыта?

Речь идет о взаимодействии между структурами содержания и мышления, делающими возможным опыт, с одной стороны, и содержаниями опыта, могущими изменить структуры созерцания и мышления, – с другой. Это означает, что следует говорить об опыте как о «диалоге с действительностью». При этом диалог носит или должен носить такой характер, что действительность всегда имеет определенное преимущество, выступает с «всегда большей претензией» по отношению к структурам созерцания и мышления. Такая претензия собственно и делает опыт «незаменимым», новаторским и поучительным.

Однако законосообразная форма, являющаяся необходимым условием опыта, может перекрыть возможность нового, неожиданного в опыте, поскольку ничто, как кажется, противоречащее законам формы, не может произойти. Все, что происходит, есть как бы лишь новый пример, подтверждающий правило. Соответственно, законосообразная форма должна быть в состоянии допустить такие содержания, которые будут изменять саму форму. Ее

кажущаяся неизменность будет в таком случае нарушена, а она восстановится в измененном виде, с тем чтобы делать новый опыт возможным.

Потребность в обращении к трансцендентальной форме связана как раз с тем, что объяснительная модель традиционной обоснованной Кантом трансцендентальной философии непригодна для описания подобного взаимодействия между трансцендентальной структурой и содержанием.

Как уже было отмечено, в философско-антропологической перспективе особенно важными представляются трансцендентал-философские усилия обосновать возможность опыта, прежде всего когнитивного опыта обхождения с миром и ориентации в бытии вообще.

В аналитической традиции наибольшее внимание привлекла концепция трансцендентального субъективизма Питера Стросона. Под «трансцендентальным субъектом» Стросон понимает философскую аргументацию, которая исходит из постулирования определенной когнитивной конституции субъекта познания и определяет границы познавательной возможности человека как границы психологической способности познавать. В соответствии с такой моделью условия возможности познания, как и базисная структура всего того, что может нам открыться, вытекают из посылок относительно (соответствующей) психологической способности. Теория познания была бы «трансцендентальной психологией». В особой мере подвергается критике как «трансцендентальный субъективизм» учение Канта о синтезе.

На протяжении практически всего XX в. осуществляется критика метафизического субъекта модерна. Основной смысл такой критики, если она осуществляется в контексте трансцендентал-философии, заключается в стремлении лишить этот субъект статуса субъекта, конституирующего реальность, в которой он существует. Фактически речь идет о трансцендентальном субъекте.

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

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

конституирования реальности. Обосновывающая инстанция, как утверждаетса, сама есть нечто обосновываемое.

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

Философская концепция Хайнриха Ромбаха (23) задумана как «структур-онтология», призванная покончить с остатками субстанциалистского подхода к «я». Философия Ромбаха предстает, прежде всего, как критика концепций Гуссерля и Хайдеггера.

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

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

Однако концепция «здесь-бытия» в «Бытии и времени» хотя и осуществляет радикальное преодоление понимания субъекта, присущее Новому времени, все же «остается в его горизонте». По мнению Ромбаха, у Хайдеггера «здесь-бытие» понимается не как конституированное, а как «носитель» того, что с ним происходит в мире. «Здесь-бытие» воспринимается как «сущее», которое соотносится со

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

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

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

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

«Субъектность», как она представлена в историческом и эпистемологическом анализе ситуации с «проблемой субъекта», а также как она будет представлена ниже посредством анализа социальной субъектности, правомерно оценить в высшей степени позитивно в перспективе сущностно-онтологической определенности человека. Само наличие философско-теоретических, научно-теоретических ресурсов и ресурсов в социально-исторической реальности для создания конструкции «субъект эпохи модерна» представляет собой яркое свидетельство мощного сущностно-онтологического потенциала человека.

Эта конструкция может быть дополнена за счет актуального и будущего теоретического знания, а также может служить одним из ориентиров в реальной практике деятельности человека.

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

Субъективность, «я», самосознание

В течение целого ряда десятилетий в XX в. философия субъективности, самосознания рассматривалась преимущественно как проект, принадлежащий прошлому. Более того, она воспринималась как прямая противоположность господствующим тенденциям эпохи. В такой оценке сходились логический позитивизм, аналитическая философия языка, прагматизм, а также целый ряд разновидностей феноменологии и социальной философии.

В последнее время ситуация изменилась в благоприятную для такой философии сторону. Ее проблематика проникла даже в те виды современной философии, которые, казалось бы, должны быть наиболее далеки от нее – аналитическая философия языка и философия, связанная с нейронауками.

Мы сосредоточимся на проблематике самосознания, поскольку другие аспекты субъективности так или иначе уже затрагивались в предыдущем рассмотрении, особенно в связи с природой ментальности в контексте отношений ментальность/тело, а также при обращении к проблематике субъекта.

Несомненно, анализ самосознания образует наименьший общий знаменатель истории философии от Декарта до Ж.-П. Сартра. Самосознание становилось объектом анализа главным образом как специфическая форма знания в связи с общей проблематикой познания и знания.

Самосознание всегда было вынуждено формировать себя в противостоянии. То, что при этом проявляется, и образует его для-себя-бытие. Самосознание предстает как то, чем дается возможность обосновать интерес экзистенции к самой себе, а также обосновать интерсубъектность языкового субъекта.

Слово «самосознание» обозначает «факт» («положение дел»), с которым мы знакомы и структуру которого можно указать.

В общем, проблемная ситуация с самосознанием связана с вопросом о характере знания о самом себе, которым обладает индивид. Налицо и связь с субъектностью в ее когнитивном аспекте.

Здесь возможны две базисные позиции. Первая отождествляет самосознание и знание о себе самом. Вторая позиция указывает на наличие какой-то дистанции, иногда даже на иерархическое отношение между ними. Предпримем попытку реконструкции этих позиций. За каждой из позиций стоят разработки тех или иных мыслителей. Из числа наиболее известных можно упомянуть: в связи с первой позицией Дитера Генриха, а в связи со второй – Манфреда Франка.

Подчеркнем, что перед нами особое проблемное поле, которое не может быть освещено объективирующим светом. Особые трудности возникают, когда под вопрос ставится то знание, в силу которого мы вообще обладаем каким-то отношением к самим себе в нашем знании. Такое знание не подпадает под объективирующий свет, как это происходит с наблюдаемыми объектными сферами или формальными системами.

Суть первой из выделенных позиций в следующем. Когда кто-либо знает о себе самом и при этом знает, что это знание о нем самом, то такое знание называют самосознанием. Самосознанием называют такое знание тогда, когда хотят обратить внимание на то, что кто-то обладает способностью знать что-либо как о себе самом (при этом не имеет значения, какое свойство или возможность этот человек себе приписывает).

Знание о себе самом всегда открывает измерение открытого мира, в который выходит обладающий таким знанием. Приобретаемое знание об открытом мире носит для того, кто обладает знанием о себе самом, индивидуальную личностную конкретность.

Другая позиция исходит из базисного убеждения, что мы должны самосознание описывать иначе, чем сознание, знание чего-либо, причем это «что-либо» относится к «самости» («я» или «личности»). Самосознание здесь не носит объектный характер, его изначальное свершение происходит нерелексивным образом, свободно от всяких критериев и не опирается на данности восприятия, которые можно было бы сообщить другим, разделить с ними. (Этим не оспаривается, что самосознание проявляется и телесно-поведенческим образом и включается в социальный код. Вместе с тем такие проявления самосознания понятны лишь тому, кому этот феномен известен изначальным образом исходя из «перспективы – я», прафеноменально, и кто пользуется такой известностью в «перспективе он / она».)

Самосознание вообще нельзя описать как отношение чего-либо к чему-либо, даже если это второе «что-либо» будет им са-

мим. Ведь если *самоотношение* проявляется как *самосознательное*, то отношение смогло состояться посредством до-реляционной известности. Поэтому эта ступень самосознания вправе считаться непосредственной (и этим подтверждается еще одна интуиция классической теории самосознания), поскольку знание, которое ее составляет, не происходит через обращение к тому классу сущностей, понятием которых мы располагаем (всякое понятийное знание опосредовано и сообщаемо).

Под «самосознанием» понимается при таком подходе (вторая из выделенных позиций) непосредственное, т.е. не-предметное, непонятийное, не-пропозициональное «знакомство» субъекта с самим собой. Проводится различие между самосознанием и «знанием о самом себе». Знание о самом себе («самопознание») не представляет собой какой-то изначальный феномен. Оно предполагает самосознание. «Знание о самом себе» предстает как «рефлексивная форма» самосознания – как эксплицитная, понятийная и предпринимаемая в перспективе опредмечивания тематизация предмета соотношения «я» или содержаний психической жизни.

Многообразные формы критики в адрес теории субъективности, более того, в адрес смысла эмпирического понятия самосознания исходят зачастую из редуцированных представлений о самосознании. Некоторые такие теории саму речь о самосознании или «я» рассматривают как процедуру гипостазирования. В связи с этим целесообразно напоминание о тех феноменах самосознания, которые воспринимаются как непроблематичные в повседневном и научном опыте. Отрицание таких феноменов делает непонятными некоторые важные неустраняемые элементы самопонимания, а также формы поведения людей по отношению к миру, их социального поведения.

Наиболее интересными в этом плане представляются идеал-типические модели самосознания, которые исходят из тех «феноменов самосознания», которые воспринимаются как когнитивно непроблематичные в повседневном и научном опыте и *отрицание* которых делает непонятными важные сферы самопонимания, а также важные сферы поведения личностей – по отношению к природной и социальной среде.

Разработка подобных моделей, нацеленных на концептуализацию *все более сложных форм самоотношения*, прежде всего когнитивного самосоотношения, и должна, на наш взгляд, служить исследовательским ориентиром в актуальной философской ситуации.

Следует отметить, что именно в проблемно-теоретическом поле, образуемом такими понятиями, как «субъективность», «я», самосознание, эгологическая теория сознания и т.п., наиболее интенсивно происходит процесс взаимопроникновения, вплоть до стирания границ между континентальной и аналитической традициями, как это показывает и осуществленная реконструкция.

В сегодняшней аналитической философии спектр разработок проблематики самосознания весьма широк. С философско-антропологической точки зрения наиболее важными представляются концептуализации, увязывающие проблематику самосознания и личностной идентичности с онтологической устойчивостью.

Работа Питера ван Инвагена рассматривается прежде всего потому, что содержит типологию вариантов понимания «я». Значительная часть этих вариантов действительно представлена в современной аналитической дискуссии. Соответственно, типологию П. ван Инвагена правомерно считать не только теоретической конструкцией, но и указанием на реально существующие позиции (28).

Питер ван Инваген предлагает рассмотреть семейство таких слов как «душа», «я», «личность», «эго», «я» (используемое как обычное существительное), «ментальность» (используемое с импликацией, что вещи, с которыми это слово он соотносит, является объектом, субстанцией в метафизическом смысле «субстанции»). Значения этих слов тесно связаны друг с другом.

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

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

женным во времени и материальным. (9) Мы соотносимся с чем-то длящимся, а также протяженным во времени и нематериальным.

Предложив указанный перечень, П. ван Инваген сосредоточивает свое внимание на позициях (4) и (5), поскольку они представляются ему весьма распространенными и важными, и задается целью показать, что эти позиции нельзя сочетать когерентным образом с теорией личностной идентичности на основе психологической континуумности. П. ван Инваген стремится при этом обосновать следующие два заключения. Всякий материалист, приемлющий теорию личностной идентичности на основе психологической континуумности, должен принять позицию (2), а не позицию (4). Всякий имматериалист (всякий дуалист или идеалист), приемлющий теорию личностной идентичности на основе психологической континуумности, должен принять позицию (9), а не позицию (5). В общем, приверженец теории личностной идентичности на основе психологической преемственности должен быть, по мнению П. ван Инвагена, пердурантистом, а не эндурантистом, если пользоваться современной философско-аналитической терминологией.

Люди не просто живут, они ведут свою жизнь исходя из знания о самих себе. В силу этого их самосознание носит элементарный и непосредственный характер по отношению ко всему тому, что делает их людьми как таковыми. В то же время оно не является недифференцированным. Сложное устройство самосознания проявляется спонтанно и в мыслях особого рода, в размышлении о своем самобытии. Задача философии в том, чтобы заниматься этим.

Отрицание самосознания означает на деле отрицание того принципиально важного философско-антропологического положения, что человек не просто существует, но должен *вести* свою жизнь в знании о себе самом. А это положение на деле не подвергается отрицанию. Принципиальная возможность вести жизнь в знании о себе самом опирается на способность сознания человека участвовать в управлении собственным организмом.

Глава 3

СОЦИАЛЬНАЯ АГЕНТНОСТЬ И СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

В предыдущей главе рассматривались современные философско-антропологические теории, которые были структурирова-

ны в объектное поле – конкретные философско-антропологические дискурсы. Далее было определено основное содержание этих дискурсов, типологизированы основные подходы в их рамках. Вся работа осуществлялась в перспективе концепции сущностно-онтологического образа человека.

Тематика данной главы не образует отдельный философско-антропологический дискурс. Остается открытым вопрос о возможности *конституировать* такой дискурс. Данная глава призвана, в числе прочего, в какой-то мере содействовать положительному ответу на подобный вопрос.

Устремление к концептуализации сущностно-онтологического образа человека необходимо должно включать концептуализацию социального измерения бытия человека. Человек должен предстать и как социальное существо или как прежде всего социальное существо.

Ключевой момент заключается в том, что социальная явленность человека – это интегральная явленность, поскольку в нее интегрированы все прочие измерения человеческого бытия. Конкретный человек всегда предстает в измерении уже всегда переживаемого жизненного мира, а этот мир есть и социально-исторический мир.

Социальная явленность, социальное функционирование, социально-историческая жизнь человека должны получить какое-то объяснение посредством научного и философского исследования других измерений человеческого бытия – природно-биологического, ментального, «жизни сознания» и т.п. Речь идет о том, что должна быть показана сама *возможность социальности* и ее реализации в истории. А это предполагает исследование соотношения в человеческом индивиде биологии живого биологического организма, ментальности / сознания и социально-исторического и историко-культурного продукта в индивиде как единой антропологической реальности, всегда носящей уникальную форму.

По существу, вся данная работа представляет собой попытку осмысления проблематики «природа, человек, общество», лежащей в основе концепции сущностно-онтологического образа человека.

Однако указанная проблематика конкретно эксплицировалась лишь так, как она была представлена в рассмотренных философско-антропологических дискурсах. В связи с этим следует констатировать, что социальный компонент указанной проблематики, точнее ее социальное измерение, было тематизировано недоста-

точным образом, образуя скорее *нетематизированный горизонт* философско-антропологических исследований.

Данная глава выдвигает социальное измерение бытия человека в фокус внимания. Говоря в терминах сущностно-онтологического образа человека, речь идет о *социальности* и *историчности* как о важнейших свойствах и компетенциях человека, а конкретно – в первую очередь о способности к социальному действию в широком смысле слова как способности создавать социальную форму жизни, вести и реализовывать свою жизнь через включение в социальный код во всем многообразии видов такого кода.

Таким образом, связь между сущностно-онтологическим устремлением философской антропологии и социально-философской теорией призвана тематизировать фундаментальное условие возможности социального действия, в свою очередь являющееся фундаментальным условием возможности социально-исторической жизни человека.

Говоря о связи между философской антропологией и социальной онтологией, следует подчеркнуть, что философско-антропологические устремления должны быть ориентированы *только на концептуализацию базисных условий возможности социальной формы бытия человека*. Не должна ставиться задача выведения конкретных форм социальности и истории из так или иначе концептуализируемого сущностно-онтологического образа человека.

Весь исторический опыт существования человечества принципиальным образом опровергает всякие идеи о выведении какой-то одной социальной формы из «природы человека», опровергает подобный «платонизм» относительно социальных форм, культур и т.п.

Теоретическая задача, которая ставится в данной главе, означает, по существу, обращение к проблематике «природа, человек, общество». Понятно, что эта проблематика в принципе всегда может быть представлена только в очень ограниченной перспективе. Ведь это обозначение цели всего научного и философского познания.

В данной работе подобная ограниченная перспектива – это перспектива «онтологии социального», или «социальной онтологии». Разумеется, здесь такая перспектива может быть реализована только в весьма ограниченном формате.

Но прежде чем приступить к попытке реализовать эту перспективу, реконструируем те весьма редкие актуальные философ-

ско-антропологические концепции, в которых указанная проблематика рассматривается в целом. Реконструкция таких концепций послужит основой для нашего обращения к социальной онтологии.

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

Ингвар Йогансон (17) утверждает, что важнейшая онтологическая проблема сегодня – как разместить общество в природе. Решение этой проблемы возможно в рамках разработки «когерентной системы всех наиболее абстрактных категорий», нужных для истинного описания мира. Для лучшего понимания природы, человека и общества, а особенно отношений между ними следует пересмотреть наши самые базисные категории. Более того, созрело время не только для модификации или возврата к какой-то категории, но и для создания «новой категориальной системы».

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

Разграничение между природой, человеком и обществом может быть осуществлено с помощью категории интенциональности. Соответственно, природа тождественна с не-интенциональной частью реальности. Интенциональность представляет собой наиболее важную для понимания человека категорию. Категория интенциональности является ключевой и для понимания общества. Ведь человек и общество немислимы друг без друга. «Существует только один способ объединить индивидов и общество, – резюмирует И. Йогансон, – сделать это можно с помощью категории интенциональности, а также различных типов “угнездившейся” интенциональности» (17, с. 314).

«Угнездившаяся» интенциональность означает нерасторжимую связь в человеке между телом и интенциональностью, между биологической природой человека и его социальной природой. Материальное и интенциональное вообще сплетены воедино. Категория интенциональности при всем своем фундаментальном значении для существования человека и общества не должна пониматься

идеалистически. Соответственно, вся система онтологических категорий призвана воплощать и выражать «не-редуктивный материализм». Единая реальность при ее концептуализации в свете «не-редуктивного материализма» включает «природную материю» и «общественную материю», природу и общество.

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

Следует отметить возрастание интереса к социальной онтологии в аналитической философии и в социальных науках, прежде всего в англоязычных странах.

Усиление внимания к проблематике социальной онтологии в последнее время связано во многом с проектом Джона Сёрла разработать «общую теорию социальной онтологии». Дж. Сёрл считает, что есть нужда в новой области философии, которую можно было бы назвать «философией общества», подобно тому как Г. Фреге, Б. Рассел, Л. Витгенштейн и др. изобрели философию языка в конце XIX – начале XX в. (25; 26).

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

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

Вид, члены которого способны к обладанию сознанием и интенциональностью, может продвинуться к коллективной интенциональности. С приобретением коллективной интенциональности

вид автоматически приобретает «социальные факты» и социальную реальность.

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

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

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

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

Деонтические силы обладают уникальным свойством, вероятно, неизвестным в животном царстве: как только они получают признание, они снабжают нас причинами действовать, которые независимы от наших склонностей и желаний. Статусные функции – клей, скрепляющий общество. Они создаются коллективной интенциональностью и функционируют, неся деонтические силы.

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

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

Здесь была предпринята попытка реконструкции многоаспектного философского творчества Джона Сёрла в форме целостной философско-антропологической концепции, которая демонстрирует условия возможности социальности человека и кульминацией которой является социально-онтологическая теория. Имеет смысл отметить, что творчество Дж. Сёрла в целом представляет репрезентативный образец актуальной аналитической философии.

Философско-антропологическая и философско-этическая концепция Фолькерта Герхардта (13) репрезентативно представляет богатую философско-антропологическую традицию немецкой философии. Эта концепция, ориентированная на исследование условий и характера – «самоопределения» человека, содержит и анализ условий возможности социальности человека. Однако в отличие от концепции Дж. Сёрла не содержит развернутой теории социальной онтологии.

Ф. Герхардт утверждает, что человека следует постигать в его способностях, т.е. в конечном счете в его свершениях. Задача состоит, соответственно, в познании своеобразия природы человека. Указав задачу своего исследования, Ф. Герхардт определяет и средства ее решения. Такая задача не может, подчеркивает он, решаться только средствами биологической антропологии, если ее понимать как подраздел зоологии. Всякая соответствующая своему предмету антропология переходит в «самоописание человека».

Антропология предстает как самопознание, так как здесь субъект сам себя делает объектом своего познания. А поскольку постижение человека может быть адекватным при максимально широком видении, теоретическом и практическом, человека, то такая антропология должна быть философской.

По мнению Ф. Герхардта, антропологическое самописание человека показывает его прежде всего как существо, в сравнении с другими живыми существами относительно «деспециализированное». Отметим, что «деспециализированность» и «недостаточная специализированность» человека и в старой, и в новой философской антропологии зачастую упоминается под восходящим к И. Гердеру обозначением «недостаточное существо». При этом иногда ограничиваются негативными моментами такой характеристики или даже акцентируют их. Вместе с тем использование этого обозначения у Гердера, как и у других мыслителей, призвано не унижить человека, а указать на «недостаточность» как источник и основу его подлинных достоинств – способности познавать, мыслить, знать, говорить и действовать.

Ф. Герхардт предпочитает использовать «деспециализированность» как нейтральное и развернутое обозначение родоспецифического природного оснащения человека. Фактически у Ф. Герхардта «деспециализированность» выступает как базисная характеристика человека как существа «поликомпетентного в своих свершениях и полиморфного в своих проявлениях». И мотивационные структуры, и поведенческий репертуар человека пластичны, более того, он в известной мере способен ими распоряжаться. Все это стало возможным благодаря определенным конститутивным изменениям в самой организации человека, таким как дедифференциация руки, расположение глаз, прямохождение и др., а также, и это главное, с возрастанием его умственного потенциала.

Указанные конституционные свойства позволяют человеку не быть ограниченным определенной поведенческой программой, позволяют гибко реагировать на различные обстоятельства среды. В высшей степени важный момент заключается в том, что человек способен учиться на успехах или неудачах своего поведения в различных ситуациях и корректировать свое поведение. И поскольку такая способность к изменению самого себя носит сознательный характер, а сознание становится инстанцией самоуправления, то человек предстает как существо, способное к самоорганизации, а его поведение становится действием. Действие невозможно без

самостоятельного мышления, говорения и воления. А свое единство действие может приобрести только в «условиях разума».

Действие представляет особую «усиленную форму самоорганизации», позволяющую человеку ставить перед собой определенные цели, причем такие, что могут быть познаваемы и признаваемы другими людьми. А именно это создает условия для совместного установления и решения человеческих проблем. Действие – это деятельное выражение самоорганизации человека в «социальном поле».

Ф. Герхардт проводит различие между «самостью» физиологической организации человека и «самостью говорящего "я" сознания». Телесная самость и сознательная самость не совпадают. «Самость нашей индивидуальной физиологической организации, – утверждает Ф. Герхардт, – является необходимым условием сознательной самости, но не совпадает необходимо с ней» (13, с. 199). Телесная самость и сознательная самость не тождественны, подчеркивает он.

Тело представляет собой совокупность органов, взаимодействие которых и составляет жизнь тела как единства. В своей интегрированной действительности они обеспечивают выполнение функций всего организма. А движение, осуществляемое организмом спонтанно и без внешнего принуждения, позволяет сделать предположение о телесной самости как активном центре такого самодвижения.

Самосознание оформляется через распоряжение и для распоряжения телом. А тело становится самостоятельным элементом более объемной, выходящей за его пределы организации. Об этой организации можно говорить и как о системе «распоряжения тела самим собой», о самосознательном распоряжении.

Самосознание представляет собой центр, из которого осуществляется распоряжение тела самим собой. Все это происходит в соотношении с тем, как на тело смотрят или могут смотреть другие люди. Обобщая можно сказать, что действие есть самоорганизация тела, происходящая в социальном поле. Сознательное распоряжение организма самим собой «социально опосредовано» посредством «я», приобретшего дистанцию по отношению к собственному организму.

Таким образом, «инстанция распоряжения» собственным движением индивида находится вне него. В этом «внешнем» по отношению к нему самому располагаются другие люди, где индивид – всего лишь «первый среди равных». Первым он является по-

тому, что он «ближайший» по отношению к своей собственной телесной организации, а «среди равных» он потому, что понимает других как равных себе.

Между «я» и другими происходит сложный процесс взаимодействия. Предположительно именно в этом процессе конституируется сознательное «я». Не вдаваясь в конкретный и подробный анализ этого процесса, Ф. Герхардт указывает на то, что для конституирования «я» сознания необходимо, чтобы оно могло находиться в воображаемом внешнем по отношению к телу пространстве. Ведь «я» сознания способно понимать себя только исходя из других, а эти другие должны находиться в эмпирическом окружающем тело пространстве. Вообще «я» сознания представляет само себя в воображаемой внешней перспективе, т.е. через воображаемые взгляды на него других людей. Кроме того, действие как самодвижение осуществляется через соотнесение с другими людьми.

Представление самого себя – это для действующего человека не только теоретический, но и практический акт. Основное достижение самосознания заключается в том, что оно открывает для индивида перспективу на другие, такие же как он, существа. А эти существа в состоянии открыться таким же образом. В силу этого самосознание представляет собой средство создать для человека такую форму жизни как «публичность».

При этом свое «приватное» существование индивид должен как бы «изъять» из сферы публичности, общественности. Приватность представляет собой нечто сознательно отграниченное и является в историческом плане достаточно поздним достижением. Приватность предполагает публично оформленное самосознание. Ведь только в самосознании организм выходит за свои собственные пределы с тем, чтобы быть непосредственным образом при какой-либо вещи. Такой вещью может быть и другой индивид, также обладающий самосознанием.

Самосознание – это форма сознания, соотнесенная с «я». Это сознание, выражаемое в первом лице единственного числа, поскольку в этом выражении сознание имеет в виду самое себя. Говорить о самосознании имеет смысл применительно только к существам, которые, говоря «я», отчетливо соотносятся с самими собой. В таком отчетливом соотнесении с собственным «я» индивид «приписывает себе» самосознание.

А в таком приписывании себе содержится знание о себе самом. Самосознание есть сознание, знающее о себе самом. Это зна-

ние изначально дано во всяком знании. Не существует знания независимо от сознательного «я». Ф. Герхардт подчеркивает, что не должно быть спекуляций о самосознании, не обладающем никакими определенными содержаниями.

Соотнесенность сознания с вещами реализуется в понятиях. Посредством понятий самосознание находится при вещах. Только посредством понятий возможны фактичность и объективность в отношении вещей мира. Понятия открывают нам сферу совместно испытываемого мира, поскольку они непосредственно доступны каждому самосознанию. Только понятия дают всем нам возможность соотноситься с одним миром, в котором живет каждый из нас. В то же время благодаря своему происхождению из индивидуального самосознания понятия, порождая всеобщность, обеспечивают каждому своеобразие его мыслящей индивидуальности.

В понятиях, которые продуцирует самосознание, мы не только оказываемся непосредственно при вещах, но и соотносимся непосредственным образом с себе подобными. Мысли обладают своей собственной действенностью и тем самым представляют собой своеобразную действительность.

Итак, Ф. Герхардт видит задачу философской антропологии в «антропологическом самоописании». Осуществив такое антропологическое самоописание, он считает возможным следующим образом резюмировать результаты в традиционных терминах: «На место, освободившееся от инстинктов, вступает дух» (13, с. 231). Дух – это орган, который позволяет еще больше открыть образовавшуюся биологическую открытость. Все, что дух в своей самоотнесенности осознает, носит характер жизненности. А всякое живое самоорганизовано. Такая самоорганизация жизни и приходит к самосознанию посредством рефлексии. Это означает, что в нас жизнь осознает себя саму. Поэтому только через нас самих, через наш опыт мы в состоянии приобрести понятие жизни.

Концепция Фолькерта Герхардта стремится дать ответ на ряд принципиальных философско-антропологических вопросов. Первый связан с определением отношений между сознанием, самосознанием и телесной организацией человека. Несомненным теоретическим достоинством можно считать сопряженность рассмотрения этого вопроса с рассмотрением другого философско-антропологического вопроса – о социальности человека. При этом ответы на данные вопросы предстают в неразрывной связи. Ответ на один вопрос невозможен без ответа на другой. В своей совокупности эти ответы представляют собой концептуализацию «об-

раза человека», как его традиционно понимает философско-антропологическая мысль и как он используется в данной работе в концепции сущностно-онтологического образа человека.

В рассмотренных концепциях в той или иной форме осмысляется проблематика «природа, человек, общество». При этом в отличие от развернутых философско-антропологических теорий, которые были реконструированы в § 1 этой главы, гораздо большее внимание уделено социальности человека.

Если сфокусированно рассмотреть указанные концепции в социально-теоретической перспективе, то главный вывод будет следующим. Сущностно-онтологические теории, которые представлены в этих концепциях, содержат в себе концептуализацию социальности человека. Такая концептуализация носит характер указания на *принципиальное условие возможности* социальности и историчности как важнейшего элемента человеческого бытия. Природно-биологический элемент, укорененный в телесности, ментальность, характер сознательной жизни, субъектность и субъективность предполагают социальность и указывают на нее. В этом указании содержится и принципиальная возможность дальнейших разработок в сущностно-онтологическом плане.

Подобное теоретическое движение означает на деле и возможность перехода к онтологии социального, или социальной онтологии. Социальная онтология – это объективное изучение и осмысление социальной реальности в высокой степени всеобщности и в соотношении с рассмотрением в высокой степени всеобщности других реальностей – прежде всего природной и антропологической. Социальная реальность должна предстать в своем бытийном своеобразии и суверенности.

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

Социальная онтология и как автономная философская теория, и как сегмент социальных наук стремится решить несколько онтологических задач. Укажем важнейшие из них. Первая задача – попытаться ответить на вопрос о возникновении, оформлении социальной реальности в единой реальности, соответственно отве-

тить на вопрос о месте социальной реальности в единой реальности. Она решается через соотнесение с природной реальностью и антропологической реальностью. Подходы к решению этой задачи определяются общей философской позицией – онтологической схемой, эпистемологическими воззрениями, пониманием философско-антропологической проблематики.

Вторая задача – постичь фундаментальное строение социальной реальности, определить ее базисные элементы. В качестве элементов фундаментального строения полагаются чаще всего институциональные структуры и человеческая агентность, индивидуальная и коллективная, как способность человека создавать, поддерживать и изменять институциональные структуры.

Таким образом, решение задачи определить фундаментальное строение социальной реальности создает условия для решения третьей задачи социальной онтологии – указать главные источники социального изменения.

Мы обращаемся к основным задачам социальной онтологии с преимущественным вниманием к первой из них. Специфика нашей работы определяет и некоторые другие особенности подхода к социально-онтологической проблематике. Эта проблематика интересует нас только в перспективе разработки сущностно-онтологического образа человека. Такая перспектива, по нашему мнению, означает сосредоточение внимания на двух базисных элементах.

Первый – демонстрация условия возможности социальности через ее отношения с другими сущностными свойствами и компетенциями человека – физическими, природно-биологическими, ментальными во всей полноте их проявления и др. Практически вся наша работа в той или иной форме представляет собой попытку показать условия возможности социальности как во многих отношениях главной сущностно-онтологической компетенции человека.

Второй элемент – показ того, как *реализуется* способность к социальности, как осуществлялась компетенция социальности в истории. Опыт многообразного исторического существования человечества свидетельствует принципиальным образом о чрезвычайной пластичности социальной компетенции человека, его *созидательном потенциале*.

С опорой на концепцию сущностно-онтологического образа человека подход к проблематике агентности, субъектности и субъективности оформляется следующим образом.

Будет предпринята попытка дать общую характеристику *наличной* теоретической ситуации в этой проблемной сфере. Такая характеристика должна позволить увидеть, какой предстает социальность человека в таких своих важнейших измерениях, как агентность, социальная субъектность и субъективность. Решаться эта задача будет преимущественно посредством анализа социальной идентичности.

Далее предложенная «реальная» характеристика будет дополнена своего рода *идеальной проекцией*, которая указывает на возможность дальнейшего исследования и осмысления. Ведь в соответствии с методологической позицией концепции сущностно-онтологического образа человека никакая уже совершенная концептуализация того или иного сущностного свойства или компетенции не должна считаться окончательной и исчерпывающей.

В социально-историческом процессе происходит трансформация не только условий социального существования и функционирования, но и трансформация содержания сознания человека, раскрытие его социальности и историчности как *производящей компетенции*. Говоря философско-антропологическим языком, социальная компетенция человека фактически указывает на потенциальную открытую и еще не реализованную полноту социального бытия человека.

Имеет смысл четко подчеркнуть, что сказанное не следует понимать исключительно в смысле самопроизводящейся и безграничной родовой истории человечества. Сказанное – социально-онтологический тезис, открытый по отношению к философско-метафизическим толкованиям, таким как метафизически понимаемый социальный эволюционизм или к толкованиям, не приемлющим метафизику, как, например, в «истории Бытия» у позднего Хайдеггера.

Итак, начальная задача заключается в характеристике *наличной* ситуации в проблемно-теоретической сфере, связанной с агентностью, социальной субъектностью и субъективностью индивида. Решать эту задачу имеет смысл посредством реконструкции общего подхода к социальной идентичности в современной социально-теоретической мысли.

Вся проблематика социального агента, субъекта и субъективности нерасторжимо связана с проблематикой социальной идентичности. Это неудивительно, поскольку идентичность – это и есть в той или иной мере осознанное социальное самоопределение, задающее основные параметры социальной ориентации и со-

циального действия. При этом «внешнее» определение – через то, что происходит в реальной социальной коммуникации и осуществляемое теоретически – идентичности является важнейшим средством характеристики того или иного конкретного социального агента.

Употребление выражения «социальная идентичность» указывает на то обстоятельство, что социальная идентичность не совпадает полностью с индивидуально-личностной идентичностью в целом, во всех ее аспектах. Соответственно, идентичность индивида фактически рассматривается нами в определенной перспективе и с известными ограничениями.

Социальная идентичность является универсальной характеристикой в том смысле, что эта характеристика присуща всем индивидам во всех исторических обществах. В доиндустриальных обществах идентичность базировалась на том положении, которое индивид занимал в семье и обществе по рождению. С некоторым преувеличением можно сказать, что идентичность была следствием социальной атрибуции. Вообще идентичность стала восприниматься как нечто проблематичное только в условиях европейского модерна, в особенной мере в период после промышленной революции. (Отдельные истоки реальной возможности изменить идентичность можно усмотреть в Реформации в связи с расщеплением единой религии и, соответственно, изменением, причем в массовом порядке, религиозной идентичности.) Оформление контура социальной идентичности эпохи модерна связано с историческим становлением и функционированием промышленного капитализма в экономической сфере, либерально-демократического режима в политической сфере и буржуазной культуры.

В индустриальных обществах, в которых появляются определенные возможности выбора профессии, сферы деятельности и способа жизни, идентичность начинает в значительной мере зависеть от *выбора* самого индивида. Это лежит в основе нового буржуазного понимания индивида как субъекта относительно автономного по отношению к обществу, к которому он принадлежит и по отношению к которому он вправе выносить независимое критическое суждение. При рассмотрении социальной идентичности можно провести также различие между проблематикой идентичности эпохи модерна и современной эпохи, приходящейся в общем и целом на вторую половину XX – начало XXI в.

В XX в. концентрицистская идея субъекта и субъективности, т.е. базирующаяся на понятии сознания, подверглась много-

образной критике, однако остается фактом, что без этого понятия невозможно понять сложность и неоднозначность теоретической ситуации с идентичностью.

Всякая культура, даже так называемые «примитивные культуры», в которых не появляется понятие индивидуальности, как мы его понимаем, представляет собой совокупность объяснений и ответов на вопросы о смысле жизни и смерти, о положении человека в мире. Все эти вопросы предполагают какой-то *сознательный опыт*.

В прежних обществах преобладали определения человека, связанные с крупными религиозными и метафизическими концепциями мира, в рамках которых индивид понимался через отношение к космическому порядку или эволюции человеческой истории. В нынешних обществах такие определения сохраняются, однако оспариваются, они стали более проблематичными и дифференцированными.

Идентичность можно рассматривать как то, что отвечает на вопросы «кто я?» и «что есть я?», т.е. как то, что позволяет определить нас самих и в нашей неповторимой индивидуальности, и как принадлежащих той или иной группе, тому или иному социальному миру.

Ответ на вопрос «кто я?» никогда не будет ясным и определенным, поскольку наше самосознание меняется на протяжении жизни. Такой ответ – всегда не только отношение с прошлым, но и отношение с будущим, проект: то, чем мы *хотим* быть. Это идея о благе и справедливости для нас, т.е. ответ на этический поиск, который осуществляется в контексте наших отношений с другими людьми и в соотношении с ценностями и социально-культурным окружением.

В то же время ответ на вопросы «что есть я?» находится в культурных и социальных определениях как человека вообще (например, «разумное животное»), так и как индивида, принадлежащего конкретному обществу в определенную эпоху, а также обладающего конкретными физическими свойствами.

Несколько последних десятилетий проблематика социальной агентности, субъекта и субъективности, соответственно проблематика индивида в его взаимоотношениях с обществом во все большей мере сочетается с изучением в социально-научной перспективе тела человека. Сформировался междисциплинарный комплекс «исследования тела» (body studies). В рамках этого комплекса социальные науки активно соотносятся с философской антрополо-

гией в широком смысле, соответственно, с такими философскими направлениями, как немецкая философская антропология, экзистенциально-феноменологическая «философия телесности» в ее французской и немецкой версиях, англоязычная аналитическая философия сознания. В качестве общей сквозной тематики и для этих направлений современной философии, и для их взаимодействия с социально-научным знанием можно, на наш взгляд, указать на связь между проблематикой телесности и проблематикой идентичности, прежде всего социальной идентичности.

Наглядным примером перспектив взаимодействия философии и социально-научного познания может служить обращение к теме, в огромной степени новой для социально-теоретического познания, в том числе для философской и социально-научной проблематики социальной агентности, субъектности и субъективности – возможности изменять с помощью новейших научно-технологических средств саму биологическую природу человека со всеми вытекающими отсюда социальными последствиями. Если говорить коротко, речь идет об осмыслении характера и перспектив человеческого существования, которое не будет однозначно определяться биологической природой человека, обусловленной предшествующим эволюционным процессом, – осмыслении перспектив «постэволюционного существования». Все это неизбежно затрагивает существенные моменты не только философско-антропологической проблематики, но и проблематики социальной онтологии, проблематики социальной субъектности и субъективности, позволяет рассмотреть целый ряд вопросов, постановка которых была бы немыслима в другие эпохи. Возможно и желательно ли оставаться в рамках традиционных способов понимания понятия *человек*? Возможно целесообразно пересмотреть это понятие, унаследованное от либерального гуманизма, с тем чтобы создать новые формы этого понятия? Во что мы превращаемся? Кем и чем мы в действительности хотим быть? Какое общество желательно смоделировать, учитывая новые неслыханные возможности науки?

Традиционно и философия, и социальные науки исходят из наличия такой биологической структуры как «человек». Эта структура допускает огромную вариативность, эволюционную изменчивость, однако остается устойчивой и во многих отношениях неизменной. Иными словами, человек как биологическое существо понимается как некая неснимаемая, говоря философским языком, «абсолютная» данность. Человек являет неслыханную пластичность в своем социальном и культурном творчестве, но создается

все это многообразие на основе и в рамках определенной биологической структуры.

Возможное «посторганическое», «постэволюционное» существование может восприниматься и как совершенно определенное свидетельство социально-трансформационного потенциала человека. Это есть также ответ на ряд важнейших вопросов социальной агентности, субъектности и субъективности. Все вместе чрезвычайно значимо в сущностно-онтологической философско-антропологической перспективе.

Завершая анализ актуальной ситуации в теоретической сфере, соединяющей философско-антропологическую и социально-теоретическую проблематику, резюмируем в общих чертах то понимание социального агента, которое очевидно преобладает в современной философской и социально-научной теории. Социальный агент – это телесно-эмоциональный и рефлектирующий индивид, действующий в исторически и социально конкретных, ограниченных и даже случайных жизненных и социальных условиях. Несмотря на осуществляемую им потенциально свободно организацию происходящего, он остается обусловленным происходящим. Человек способен созидать общество и историю, способен постоянно продуцировать новые формы своего существования. Эти же формы оказывают обратное формирующее воздействие на человека. Место и время исторического существования и действия определяет, каков тот или иной индивидуальный человек.

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

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

Субъект как ответственный агент предстает как наделенный определенной устойчивой самопреемственностью, принимающий

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

Отметим следующее. Концептуализируемая подобным образом социальная агентность, социальная субъектность еще только должна получить реальное воплощение. Первым условием созидания желательной социальной реальности должно, прежде всего, стать оформление интересубъектного процесса, в котором индивидуальная субъектная агентность будет постоянно трансформироваться в коллективную агентность, в коллективную инстанцию конституирования желательной социальной реальности. Далее, для того чтобы социальная реальность стала благом, годным к использованию, стала способствующим выживанию и благосостоянию социальным миром, требуются свершения, направленные на его практическое изменение – техническое и морально-политическое. Благой мир должен быть еще создан посредством субъектных, точнее, интересубъектных усилий всего общества. Так возникает представление об обществе, конституирующем и созидающем себя. А для реализации субъектно-интерсубъектного проекта лучшего, более человеческого общества требуется объемная социальная теория, способная указать объективные условия процессуального самопорождения общества.

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

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

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

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

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

Далее, кратко резюмируем ряд общих философско-антропологических и социально-теоретических положений, которые можно сформулировать в сущностно-онтологической перспективе изучения человека.

В отличие от других животных человеческий индивид наделен рефлексивностью и сознанием. Соответственно, он не существует спонтанно-естественным образом, его поведение определяется не только инстинктуальным оснащением, но также культурными смыслами и психологическими мотивациями. Кроме того, отношение человека к естественной среде обитания и к созданным им самим артефактам всегда опосредовано социальными отношениями и культурными смыслами. Разумеется, сами эти значения и отношения определяются и внешними условиями среды.

Человек рождается в сферу унаследованных моделей поведения, системы правил, норм и ценностей, определенного набора репрезентаций реальности. Совокупность всего этого накапливалась и передавалась посредством языка, коллективной памяти, вообще посредством коллективного опыта в широком смысле слова.

Сказанное представляет собой эскиз сущностно-онтологической концептуализации образа как существа, обладающего принципиальной важности компетенцией и свойством социальности, включающей историчность и способность культуротворчества.

Сама социальность в таком понимании связана сущностно-онтологическим образом с другими фундаментальными свойствами и компетенциями, которые и обуславливают социальность, в том числе как условие возможности, и обуславливаются ею.

Постижение таких наличных и даже потенциальных связей образует смысл и цели сущностно-онтологической философско-антропологической теории.

Список литературы

1. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философско-религиозная антропология. – М.: Наука, 1985. – 143 с.
2. *Кимелев Ю.В.* Философия религии. Систематический очерк. – М.: NB, 1998. – 423 с.
3. *Кимелев Ю.А.* «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии: – М.: ИНИОН РАН, 2006. – 95 с.
4. *Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л.* Модерн и процесс индивидуализации: Исторические судьбы индивида модерна. – М.: Праксис, 2017. – 492 с.
5. *Andrieu B.* La neurophilosophie. – P.: Presses univ. de France, 1998. – 130 p.
6. *Aranguren J.* Anthropologia filosófica. – Madrid: McGraw-Hill Interamericana de España, 2003. – 312 p.
7. *Aubenque P.* Faut-il deconstruire lá métaphysique? – P.: Presses unive. de France, 2009. – 92 p.
8. *Consciousness / Ed. by Smith Q. a. Jokic A.* – N.Y.: Oxford univ. press, 2003. – 532 p.
9. *Coscienza / A cura di Petrucio G.L.* – Roma: Donzelli, 2000. – 212 p.
10. *Fimiani M.* Antropologia filosofica. – Roma: Editori Riuniti, 2005. – 160 p.
11. *Fink E.* Sein und Mensch. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. – 325 S.
12. *Frank M.* Selbstbewußtsein und Selbstkenntnis. – Stuttgart: Reclam, 1991. – 485 S.
13. *Gerhardt V.* Selbstbestimmung. – Stuttgart: Reclam, 1999. – 505 p.
14. *Granier J.* L'intelligence métaphysique. – P.: Éd. du Cerf, 1987. – 232 p.
15. *Henrich D.* Denken und Selbstsein. – Frankfurt a. Mein: Suhrkamp, 2007. – 380 S.
16. *Henrich D.* Bewußtes Leben. – Stuttgart: Reclam, 2008. – 221 S.
17. *Johansson I.* Ontological investigations. – L.; N.Y.: Routledge, 1989. – 359 p.
18. *Kobusch Th.* Die Entdeckung der Person. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1997. – 320 S.
19. *Mariás J.* La felicidad humana. – Madrid: Alianza Editorial, 2005. – 385 p.
20. *McGinn C.* The mysterious flame. – L.: Basic books, 1999. – 208 p.
21. *Marquard O.* Philosophie des Städtessen. – Stuttgart: Reclam, 2000. – 144 S.

22. *Rentsch Th.* Miszelle: Metaphysik des Welthorizonts // Metaphysik heute ? / Oelmüller W. (Hrsg.). – Paderborn et al.: Schöningh, 1987. – S. 89–90.
23. *Rombach H.* Strukturanthropologie. «Der menschliche Mensch». – Freiburg; München: Alber, 1993. – 303 S.
24. *Schaeffler R.* Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. – Freiburg; München: Alber, 2008. – 190 S.
25. *Searle J.R.* Mind, language and society. – L.: Basic books, 1999. – 192 p.
26. *Searle J.R.* Making the social world. – N.Y.: Oxford univ. press, 2010. – 208 p.
27. *Tugendhat E.* Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. – München: Verl. C.H. Beck, 2006. – 170 S.
28. *Van Inwagen P.* What do we refer to when we say «I» // Metaphysics / Ed. by Gale R.N. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 175–189.
29. *Waldenfels B.* Das leibliche Selbst. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000. – 418 S.
30. *Whiting J.E.* The non-branching form of «what matters» // Metaphysics / Ed. by Gale R.M. – Oxford: Blackwell, 2002. – P. 190–218.

Ю.А. Кимелев

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
И МЕТАФИЗИКА. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Аналитический обзор

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка К.Л. Синякова
Корректор А.А. Чукаева

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 22/1 – 2019 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 5,7 Уч.-изд. л. 5,0
Тираж 300 (1–100 – 1-й завод) Заказ № 141

**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