

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.А. КИМЕЛЕВ

**СОВРЕМЕННАЯ
ИСПАНСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ**

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

**МОСКВА
2010**

ББК 87.3
К 40

Серия
«Проблемы философии»

**Центр гуманитарных научно-информационных
исследований**

Отдел философии

Автор обзора

Ю.А. Кимелев – доктор философских наук, профессор

Ответственный редактор

Г.В. Хлебников – кандидат философских наук

Кимелев Ю.А.

К 40 Современная испанская философия: Аналитический обзор / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2010. – 92 с. – (Сер.: Проблемы философии).

ISBN 978-5-248-00515-4

В обзоре освещается состояние испанской философии на рубеже XX–XXI вв. Анализируются основные направления современной испанской философии. Значительное внимание уделяется историко-философским работам, посвященным истории испанской философии в XX в.

Для научных работников, профессорско-преподавательского состава вузов.

ББК 87.3

ISBN 978-5-248-00515-4

©ИНИОН РАН, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
Глава 1. История испанской философии в XX в.	7
Глава 2. Испанская философия на рубеже XX–XXI вв.	26
2.1. Метафизика и онтология	27
2.2. Эпистемология	34
2.3. Философская антропология	40
2.4. Философия сознания.....	50
2.5. Эстетика	59
2.6. Философия истории	61
2.7. Социальная философия, политическая философия, этика	71
Заключение	87
Литература.....	89

ВВЕДЕНИЕ

Под «современной» испанской философией в широком смысле следует понимать испанскую философию постфранкистской эпохи. В данной работе «современная испанская философия» относится к периоду двух последних десятилетий. Фактически речь идет о нынешнем состоянии испанской философии. Можно выразиться и таким образом, что объектом нашего рассмотрения становится философия в Испании на рубеже XX–XXI в., причем преимущественное внимание получает философская литература, появившаяся после 2000 г.¹

Данная работа состоит из двух глав. Первая преследует цель рассмотреть историю испанской философии XX в., как она предстает в работах современных испанских исследователей этой истории. Такое рассмотрение позволяет также составить представление о весьма значимом компоненте сегодняшней испанской философии. Вкупе с исследованиями предшествующей истории философии в Испании эти работы призваны хранить традицию испанской философской мысли. В общем плане можно указать на то, что историко-философские исследования занимают преобладающее место в контексте современной испанской философии. Эта ситуация привычна, в частности и потому, что в значительной мере сохраняет свои позиции неосхоластическая философия, в рамках которой традиционно огромное внимание уделяется историко-философской работе, прежде всего изучению истории европейской мысли.

Вторая глава рассматривает нынешнее состояние испанской философии. Ключом к пониманию характера нынешней испанской философии должен служить, на наш взгляд, процесс интернацио-

¹ В этом плане данная работа продолжает серию исследований, посвященных анализу западной философии на рубеже XX–XXI вв. См. 2–5.

нализации западной философии. Процесс интернационализации испанской философии находит отражение прежде всего в значительном преобладании работ, в той или иной форме воспроизводящих и анализирующих философские ориентации и концепции, которые создаются в других западных странах. В русле таких ориентаций и с опорой на такие концепции в новейшей испанской философии предпринимаются попытки самостоятельной разработки актуальной философской проблематики.

Сегодняшняя испанская философия практически неотделима от общего контекста западной философии. Поэтому анализ какого-либо явления сегодняшней испанской философии предполагает обращение к тому сегменту западной философии, с которым это явление так или иначе соотносится и часть которого оно фактически образует. Речь идет о тех или иных сферах философского знания, философских дисциплинах, направлениях и тенденциях. Сферы философского знания, философские дисциплины, а также основные современные направления в испанской философии и в философии других западных стран суть одни и те же.

Указанное обстоятельство создает благоприятную возможность подвести некоторые итоги развития западной философии в XX столетии через обращение к тем новейшим испанским работам, в которых предпринимаются усилия по решению такой задачи. Кроме того, появляется возможность аналитического освещения основных тенденций и процессов, происходящих в западной философии в настоящее время – последние годы XX в. и в начале XXI в.

Соответственно, мы предпримем попытку не только предложить определенное общее видение положения дел в испанской философии, но и попытаемся через анализ нынешнего состояния испанской философии предложить определенную общую характеристику западной философии в целом.

Обрисованная ситуация ни в коей мере не влечет за собой утверждения об отсутствии специфических особенностей современной испанской философии. Глава 1 показывает, что прикладываются очень значительные усилия в плане исследования собственной философской традиции, соответственно, сохранения ее и сугубо философской, и национально-культурной специфики. Глава 2 демонстрирует, что современная испанская философия представляя как неотъемлемый компонент западной философии вообще, сохраняет свою специфику. В каждой из рассматриваемых сфер философского познания это проявляется либо в оригинальных разработ-

ках, либо в собственном видении общего состояния дел в той или иной сфере, либо, наконец, в своеобразной интерпретации каких-то значимых сегментов соответствующей проблематики. Данное обстоятельство и служило принципом отбора литературы для анализа, которым мы руководствовались.

Глава I

ИСТОРИЯ ИСПАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В XX в.

В данной работе под «историей испанской философии в XX в.» понимается историческое рассмотрение философии периода от рубежа XIX – начала XX в. до рубежа 1960–1970 гг. Философию постфранкистской эпохи вплоть до наших дней правомерно квалифицировать как «современную испанскую философию». Здесь рассматривается история испанской философии XX в. как она предстает в исторических исследованиях испанских философов, оживших в последние годы.

Укажем на неизбежные ограничения в освещении материала. Прежде всего следует указать, что в работе очень незначительно представлена история неосхоластики. Неосхоластическая традиция, прежде всего в ее неотомистской версии, занимала очень важное место в испанской философии XX столетия. В период правления Франко она фактически выполняла функции официальной философии. Неосхоластика занимала господствующие позиции в подавляющем большинстве университетов Испании, обладала мощной исследовательской и издательской инфраструктурой.

Укажем еще на одно ограничение в представленной публикации. В работе не рассматривается так называемая «проблема Испании», занимавшая весьма значимое место в творчестве практически всех философов первой половины XX столетия. Речь идет об осмыслении судеб Испании, ее культуры, об определении ее исторической специфики в соотнесении с историей и культурой других европейских стран. Такое ограничение связано, в первую очередь, с недостатком места. Кроме того, эта проблематика в очень многих отношениях утратила актуальность.

Как правило, исторические исследования, преследующие цель дать общую картину движения испанской философии в XX в., строятся следующим образом. Предлагается характеристика «школы», занимавшей главенствующие позиции в тот или иной период. Далее основное внимание уделяется рассмотрению творчества одного или нескольких представителей школы, которые сыграли наиболее заметную роль в испанской философии первых трех четвертей XX столетия. Подчеркнем, что отнесение конкретной философии к той или иной школе не подразумевает ее «растворения» в каком-то общем доктринальном содержании. Кроме того, подобное отнесение применимо далеко не ко всем философским позициям.

Нельсон Оррингер (33) предпринимает попытку охарактеризовать судьбы испанской философии в прошедшем столетии. Вне рассмотрения – в соответствии с заявленной им позицией – остается официальная светская и церковная философия франкистской эпохи. Н. Оррингер понимает испанскую философию XX в. как «историю открытости каждого отдельного философа творческим течениям эпохи, а также как историю его инноваторских усилий в рамках своей дисциплины» (33, с. 901).

В истории испанской философии XX в. Н. Оррингер выделяет три периода.

1. Серебряный век испанской культуры, начавшийся приблизительно с Реставрацией Бурбонов и закончившийся, когда разразилась Гражданская война 1936–1939 гг. В этот период испанская культура открывается зарубежной культуре.

2. Период 1939–1965 гг., когда в условиях франкистского режима испанская философия закрывается от зарубежной философии, и многие философы покидают страну.

3. Период 1965–1999 гг. ознаменовался постепенным открытием Испании Франко (ум. в 1975 г.) по отношению к Западу и переходом к демократии. Начинается обновление испанской философии.

Н. Оррингер считает, что особое место в истории испанской философии XX в. занимают Мигель де Унамуно, Хосе Ортега-и-Гассет и Хавьер Субири. Унамуно и Ортега играли главную роль в испанской философии серебряного века испанской культуры. Н. Оррингер, давая общую оценку философии Ортеги, отмечает, что «в испаноязычном мире Ортега заслуживает признания за изобретение философского языка, который во многих случаях стал достоянием обыденного языка» (33, с. 916). Субири, формирование

которого пришлось на серебряный век, публикует свои зрелые произведения в послевоенный период.

Испания Франко, как отмечает Н. Оррингер, была, за редким исключением, закрыта от зарубежной философии. В эту эпоху господствует томистская схоластика во множестве своих разновидностей от воспроизведения томизма в его первозданности, как это имеет место в написанных латинском языке произведениях Сантьяго Рамиреса, до открытого схоластицизма, каким он практиковался в Лувене, в работах Хуана Зарагюэта. Наряду с томистской схоластикой существовали «остатки ортегианства», а также «нарождающаяся метафизика» Х. Субири. Н. Оррингер указывает на то, что испанская молодежь во франкистскую эпоху стремилась ознакомиться с развивавшейся в то время аналитической философией, а также с многообразными формами марксизма.

Наиболее значимым явлением испанской философии первых десятилетий XX в. было творчество мыслителей, объединяемых обозначением «поколение 98». 1898 год – год, когда Испания потерпела поражение в войне с Соединенными Штатами Америки. Испания окончательно утрачивает свои американские колонии. Эти события имели не только политические последствия, они затронули и многие сферы культурно-интеллектуальной жизни. Неслучайно процессы в духовной и интеллектуальной жизни Испании того времени обозначаются как «кризис 98», а также как «кризис конца века».

Изучение «поколения 98» предполагает, как считает Мануэль Суансес Маркос (48), рассмотрение религиозного модернизма. Религиозный модернизм в Испании был составной частью европейского, прежде всего во Франции. Характерными чертами религиозного модернизма были: преобладание чувства, совести; агностицизм по отношению к трансцендентным реальностям; символизм как предпочтительное средство доступа к сверхчувственному; эволюция догм; имманентизм (виталистский); а также преобладание субъективизма; подчеркивалось значение внутренней жизни. Религиозный модернизм нес с собой глубокое обновление традиционного религиозного сознания. Силе «позитивного разума» противопоставляется чувство божественного; вере в факты противопоставляется вера в идеалы; эмпиризму – спиритуализм, открытый таинственному.

М. Суансес Маркос значительное внимание уделяет философии Антонио Мачадо (1875–1939). А. Мачадо философскую подготовку получил довольно поздно и не считал себя философом. Вместе с тем «его философское мышление носит глубокий, оригинальный

и независимый характер» (48, с. 239). Более того, этому мышлению присущи когерентность и органичность, которые следует научиться видеть невзирая на его «философские апокрифы» и сквозь его поэтический язык.

Суансес Маркос выделяет две основные темы философского творчества А. Мачадо: «субъективизм XIX века» и «проблему Испании». XIX столетию присущ индивидуализм как в социальном, так и в политическом плане. Это обстоятельство обостряет внимание к субъективности. Тема субъективности была со всей силой обозначена Кьеркегором, а до него – Кантом. Вообще идеальная структура познающего субъекта – это та основа, на которой развивается мысль XX столетия.

«Проблема Испании» была в высшей степени живой и значимой для всех представителей «поколения 98», к которому принадлежал и А. Мачадо. Приходящая в упадок Испания – постоянный предмет его размышлений. Он напряженно ищет пути и средства обновления своей страны, обновления, способного сделать ее совершенной.

Исследователи истории испанской философии XX в. практически единодушны в мнении о том, что основными фигурами этой истории на протяжении большей части столетия были Мигель де Унамуно (1864–1936), Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955), Хавьер Субири (1898–1983). Остальные испанские философы, как считается, в своем большинстве были либо непосредственными учениками и последователями этих философов, либо испытали значительное влияние с их стороны.

Относительно основного идейного содержания многообразного философского и литературного творчества Мигеля де Унамуно среди исследователей этого творчества практически нет существенных разногласий. Разумеется, существуют определенные интерпретационные расхождения, однако они не носят принципиального характера.

Попытаемся резюмировать доктринальное ядро философии М. де Унамуно, каким оно предстает в работах современных испанских историков философии.

В зрелом возрасте Унамуно констатирует, что создал три крупных философских произведения, среди которых первое место занимает «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» (1911–1912). Это произведение образует трилогию вместе с «Аго-

нией христианства» (1924) и философским романом «Сан Мануэль Буэно, мученик» (1931).

В этих произведениях запечатлены философские доктрины, которые кристаллизуются в «трагическом чувстве жизни» Унамуно. Человек – это существо из плоти и крови, определяемое желанием бессмертия, такое желание образует начало и цель всякого его действия и мысли. Между сердцем и головой индивида протекает неустанная борьба, она – источник всякого познавательного усилия. Эта борьба есть «трагическое чувство жизни», напряжение между желанием верить в бессмертие и научным разумом, отрицающим такую веру. Истина вселенной достижима посредством мистического пути к Богу, а не посредством научного разума. История видится как история религии, с ее истоком в космическом ужасе и ее завершением в *apocatástasis*, единстве всего и всех в Боге. По Унамуно, мораль определяется устремлением к тому, чтобы каждый день заслуживать бессмертие.

Следует признать, что в данной реконструкции главных идей М. де Унамуно, осуществленной здесь на основе современных исследований его творчества, не содержится ничего нового в сопоставлении с интерпретациями предшествующих десятилетий. Кроме того, современные исследования, к сожалению, не содержат попыток интерпретации философских воззрений. М. де Унамуно в соотнесении с актуальной идейно-духовной и культурной ситуацией.

Творчество Хосе Ортеги-и-Гассета продолжает привлекать значительное внимание философов в Испании и Латинской Америке. В данной работе мы представим наиболее интересные исследования философии Ортеги, осуществленные испанскими философами в последние годы.

В современной литературе творчество Ортеги-и-Гассета как культурное явление помещается, как правило, в контекст деятельности так называемого «поколения 14». Речь идет о широком культурном движении, фактически предлагавшем определенную программу интеллектуального и социального развития Испании. В историко-философских исследованиях философия Ортеги предстает как источник и в определенной мере как основоположение «Мадридской школы».

М. Суансес Маркос (48) репрезентативно резюмирует устоявшиеся воззрения на исторический контекст философии Ортеги. Он отмечает, что «кризис принципов» начала XX в. покончил с менталитетом модерна, как его понимал век XIX. Этот менталитет

был представлен в чистом позитивизме; рационалистском сциентизме; наделении жизни имманентным ей смыслом; культом опытного; механицистским или биологистским видением общества.

Указанные принципы подверглись критике представителями «поколения 98». Критика была призвана как подвергнуть пересмотру эти принципы, так и служить решению «проблемы Испании». В этом же русле, но посредством иных идей, действовала позднее Мадридская школа. М. Суансес Маркос помещает Мадридскую школу в контекст «поколения 14». Мадридская школа представляет собой применение в сфере философии тех установок и ориентаций, которые применяло «поколение 14» по отношению к остальной испанской культуре.

По мнению М. Суансеса Маркоса, обозначение «Мадридская школа» применяется для указания на то влияние, которое оказала философия Ортеги-и-Гассета на определенную группу мыслителей. Мадридская школа – это не школа в строгом смысле слова. Это широкая группа интеллектуалов, которые обращаются к одним и тем же проблемам, но рассматривают их «в различных перспективах». Они «вдохновляются одной и той же доктринальной ориентацией и используют одинаковую методологию» (48, с. 308).

Современные исследования сосредоточиваются прежде всего на разработке периодизации философского пути Ортеги, на интерпретации ключевых понятий и положений его философских воззрений, общей характеристике этих воззрений.

М. Суансес Маркос указывает три общие характеристики «природы и структуры философского мышления» Ортеги-и-Гассета. Эти характеристики призваны служить исследовательским ориентиром, предваряющим содержательный анализ философии Ортеги. Первая заключается в том, что его философское мышление является «систематическим» несмотря на то, что не кажется таким. Системность этого мышления связана с определенным набором «когерентных идей». Эти идеи предстают как постоянные «фундаментальные темы», образующие структуры философского мышления Ортеги. Оно системно в своей основе, а не по форме. Это система, открытая по отношению к многообразию реальностей и идей. Таким образом, если говорить о философии Ортеги как о «философской системе», то и «систему», и «философию» у Ортеги следует понимать в «широком и открытом смысле», считает М. Суансес Маркос.

Вторая характеристика связана с «методом экспозиции» в философии Ортеги. Ортега использует «нарративный, или биографический» метод экспозиции своих воззрений, в первую очередь философских. У Ортеги «биография» означает особую систематическую структуру жизни и человеческой деятельности.

Третья общая характеристика философии Ортеги, по М. Суансесу Маркосу, – характеристика стиля этой философии. Ортега большей частью предпочитал использовать эссе. Использование эссе позволяло, как считал философ, оказывать наиболее эффективное интеллектуальное и философское влияние на прессу и вообще на испанское общество. Стиль произведений Ортеги стал и значительным литературным событием, объектом подражания в испанской и латиноамериканской философии и литературе.

Современные исследователи философского творчества Ортеги ориентируются во многом на генетико-эволюционный подход к изучению этого творчества, который использовал известный испанский и североамериканский философ Хосе Ферратер Мора. Х. Ферратер Мора посвятил Ортеге целый ряд работ. Мы обратимся к той, которую правомерно считать итоговой. Речь идет о посвященной Ортеге статье (20), которую Ферратер Мора поместил в свое энциклопедическое исследование основных представителей западной философской традиции.

В течение первого периода своего творчества Ортега (1902–1910) утверждал «объективизм», в соответствии с которым «вещи» (и идеи) обладают приоритетом по отношению к личностям. Начиная с 1910 г., особенно после 1914 г., оформляется теоретическая ориентация, определявшая все его дальнейшее творчество. В развитии (разработке) этой ориентации можно выделить два периода: первый охватывает время до 1923 г., его можно назвать перспективизмом; период второй – после 1923 г. – «рацио виталистский» период.

Применительно к перспективизму Ортега даже утверждает, что последней субстанцией мира является перспектива. Перспективизм становится краеугольным камнем теории познания. Здесь Ортега противостоит как идеализму, так и реализму. Реальность не вращается вокруг субъекта (против идеализма). Субъект не есть просто часть реальности (против реализма). Субъект – это экран, отбирающий впечатления и данности.

Субъект – не абстрактное бытие, это конкретная реальность, живущая здесь и сейчас. Субъект есть жизнь. Жизнь не понимается биологически. Культура продуцируется жизнью и для жизни, т.е.

жизнь предшествует культуре. Но это не означает, что культурные ценности есть секреция витальных функций, тем более биологических. Они суть витальные функции, но такие витальные функции, которые подчиняются объективным законам. Между витальным и трансвитальным, или культурным, существует полная континуумность. Как следствие такого подхода можно утверждать, что разум не вне жизни, он не жизнь, разум – функция жизни.

Разработка перспективизма ведет к рациовитализму. Некоторые моменты рациовитализма уже присутствуют в формуле «Я есть я и мои обстоятельства». Данный тезис вел Ортегу к разработке теории понятия, к учению о понятии как «органе» познания.

Указанный тезис приобрел вообще фундаментальное значение, поскольку позволяет прийти к пониманию разума, образующему суть рациовитализма. В противоположность абстрактному рационализму, а также в противоположность прагматическим, биологистским и исключительно интуитивистским толкованиям витализма Ортега утверждает, что его позиции заключаются в том, что разум укоренен в жизни. Таким образом, рациовитализм отвергает только некоторые толкования разума, прежде всего – физическую и абстрактную редукцию разума.

«Разум» – обозначение всех актов, которые, в первую очередь объясняют факты жизни. «Жизненный разум» можно представить как «жизнь как разум». По Ортеге, нельзя говорить, что человек наделен разумом. Человек – реальность, которая должна использовать разум, чтобы жить. Нужно знать, на что можно опереться. Человек должен был изобрести разум, чтобы не пропасть во вселенной. Разум – не только метод, но и реальность. Разум – руководство в системе реальности, а также реальность, руководящая сама собой во вселенной. Вместе с тем учение о человеке нуждается в еще более радикальном обосновании. Таким обоснованием служит тезис о том, что жизнь есть радикальная реальность, в которой встречаются другие остальные реальности.

Общий подход к философии Ортеги Х. Ферратера Моры воспроизводит во многом Мануэль Крус в книге «Современная философия» (16), представляющей собой общую историю западной философии в XX столетии (а такие работы являются чрезвычайной редкостью). М. Крус рассматривает творчество только одного испанского философа – Х. Ортеги-и-Гассета. Соответствующая глава помещена в разделе «Герменевтико-феноменологическая традиция. Центральное положение жизни».

М. Крус отмечает, прежде всего, что поскольку Ортега-и-Гассет считал, что «биография» представляет собой наилучшее обозначение для особой систематической структуры человеческой жизни, то биографический метод следует использовать и при реконструкции философской эволюции этого мыслителя.

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

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

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

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

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

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

Человек в своей жизни опирается на идеи и верования, или убеждения. Мы в какой-то мере в состоянии господствовать над своими идеями, верования же всегда господствуют над нами. Каждый человек определяется каким-то набором верований, идей, привычек и проблем.

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

Мануэль Гарридо стремится представить философию Ортеги в общем контексте европейской философии жизни и историзма (24).

Начиная со своих первых произведений Ортега считает, что необходимо сконструировать рациональную теорию человеческой жизни. Он добавляет, что ни теоретический разум Аристотеля, ни физико-математический разум Декарта не в состоянии решить подобную задачу. Это заставляет философа обратиться к новому разуму – «жизненному разуму».

Первоначально Ортега излагал свою теорию жизни в терминах философии культуры, используя иногда данные биологии. Позднее под влиянием «Бытия и времени» М. Хайдеггера и исто-

ризма В. Дильтея Ортега сформулировал свой рациовитализм в более строгих терминах – как онтологию человеческой жизни, апеллируя уже не только к жизненному, но и к историческому разуму. (В работах 30–40-х годов «Вокруг Галилея», «История как система», в посмертных произведениях.)

Человеческая жизнь, в каждом случае «моя жизнь» – для Ортеги фундаментальная проблема и неотвратимая задача, которую каждый должен решать в своей актуальной ситуации в мире. Не *factum*, а *faciendum* – нечто, что мы должны делать, используя жизненный разум и нашу свободу.

Фундаментальное онтологическое положение, зафиксированное в форму «я есть я и мои обстоятельства» в более зрелом мышлении Ортеги получает более точную экспликацию: а) «я» замещается такими выражениями как «человеческая жизнь», «радикальная реальность», «моя жизнь»; б) окончание фразы «я и мои обстоятельства» интерпретируется как взаимодействие моего «я», т.е. моего врожденного призвания или призыва к бытию с моим миром, ситуацией с ее многими параметрами. Они включают в том числе нравы и социальные верования, которые действуют в нас сверх или помимо идей, которые мы отстаиваем.

В качестве короллария своей формулы он вывел, что человек не обладает природой, он обладает историей и отсюда неслыханная пластичность человеческого существа. Отсюда также необходимость дополнить жизненный разум историческим разумом, резюмирует М. Гарридо.

В своей общей характеристике философии Ортеги Нельсон Оррингер отмечает, что «Ортега стремился сконцентрировать все свое учение в утверждении “я есть я и мои обстоятельства”» (33, с. 910). Это утверждение означает, что «я» как человеческое существо находится в диалоге со своим конкретным окружением, конкретными обстоятельствами. Эти конкретные обстоятельства представляют собой определенный набор возможностей, в которых и через которые «я» реализует себя с помощью своего разума.

В общем же философские воззрения Ортеги, представленные в его зрелых произведениях (1929–1954), Н. Оррингер считает возможным резюмировать в следующих положениях.

1. Моя жизнь есть «радикальная реальность», с которой соотносятся все прочие реальности.

2. Моя жизнь представляет собой должествование, что ставит проблему достижения «подлинности» этой жизни.

3. Указанное долженствование сопряжено с осуществлением выбора между различными возможностями моей самореализации.

4. Широта возможностей, среди которых осуществляется мой выбор, определяет меру моей личностной свободы. В то же время неизбежная ограниченность предоставляющихся мне возможностей свидетельствует о «фатальности» моего существования, моей экзистенции.

Итак, как видно из рассмотренных работ, метафизика жизненного разума, выраженная в концепции рациовитализма, а также перспективизм согласно воспринимаются исследователями творчества Ортеги как ядро его философских воззрений. Именно эти основные моменты его философии преимущественно находятся в фокусе исследовательского внимания.

Философия Ортеги становится не только объектом, если можно так выразиться, сугубо историко-философского интереса. К ней обращаются и как к средству осмысления современных проблем. Это относится в первую очередь к социально-философской сфере, сфере этики и философии культуры.

Так, Агустин Морено Фернандес (31) видит в «повторной встрече» с мыслью Ортеги возможность диагностировать и даже найти выход из «эпохального кризиса» наших дней. Как известно, философ немало внимания уделил анализу ряда исторических кризисов, прежде всего кризиса современного ему социального и культурного мира. Рассмотрев соответствующие рассуждения Ортеги, А. Морено Фернандес приходит к выводу о том, что для «испанского философа истоки кризиса в том, что человек утрачивает контакт с самим собой» (31, с. 125). Это выражается в общей дезориентации, размывании ценностей.

В такой ситуации мы можем обратиться к философии. Следуя Ортеге, мы имеем основания воспринимать и утверждать жизнь как ответственность и как «реализацию разума». Это даст нам возможность обрести ориентацию и продолжить созидание во всех сферах нашего существования, заключает А. Морено Фернандес.

Мы вправе сделать вывод о том, что в современной литературе фактически оформилась общая интерпретация философского творчества Ортеги-и-Гассета. Эта интерпретация не являет каких-либо отчетливых разногласий, тем более не являет контрастных подходов. Продолжающееся исследование философии Ортеги разворачивается в горизонте уже устоявшегося общего видения этой философии.

Творчество Хавьера Субири демонстрирует отчетливую связность и единство. По его собственному указанию, в этом творчестве можно выделить три основных этапа. В «Прологе к английскому переводу» книги «Природа, История, Бог» Хавьер Субири предложил периодизацию своего философского пути. Исследователи философии Субири, как правило, руководствуются этой периодизацией. Субири выделил три этапа в своем творчестве.

Первый этап (1921–1928): «феноменологический» и «объективистский». Главная работа, созданная на этом этапе – докторская диссертация «Очерк феноменологической теории суждения». Состоит с феноменологией Гуссерля, которая стремится, избавившись от субъективистских напластований, описать предмет так, как он дан непосредственно в интенциональном акте сознания.

Второй (1931–1944) – «онтологический» этап. «Природа, История, Бог». Остаток субъективизма затемняет объективность вещей. Зависимость объективности (вещей) от сознания демонстрирует ее недостаточность. Ощутимо влияние «Бытия и времени» М. Хайдеггера.

Третий (1945–1983) – метафизический этап «О сущности», «Чувствующий разум» в трех томах. Это ключевой, по общему признанию, этап творчества Субири, его вершина. Все согласны с тем, что третий этап является наиболее значимым в философском творчестве Х. Субири, его вершиной. Поэтому, усилия современных исследователей направлены в первую очередь на изучение и осмысление произведений, созданных именно в этот период – «О сущности», «Чувствующий разум», а также посмертно опубликованных.

В соответствии с воззрениями Субири главная, «радикальная» проблема философии заключается в постижении реального, а средство такого постижения – чувствующий разум. По Субири, его философия преодолевает границы наук и границы региональных онтологий. Философское мышление призвано выявить, каким способом предстает реальность, ее структура, формы и основание.

Метафизика выступает как чистая философия, как радикальная философия. Как и греки Субири ищет измерение, трансцендирующее видимые вещи и основывающие их способы являться. Это измерение Субири называет трансцендентальным. Оно есть подлинная сфера философии. Физический аспект вещей поддерживается бытием, т.е. метафизическим субстратом. Задача философии – постичь этот субстрат.

Ниже мы предпримем попытку представить философию Х. Субири последнего этапа его творчества с опорой на некоторые новейшие исследования этого творчества.

М. Суансес Маркос (48) стремится определить характер философии Субири, последнего этапа его творчества. Философия Субири – чистая и радикальная философия в том смысле, что в отличие от творчества других испанских философов не погружена в психологическую, политическую, эстетическую, теологическую и т.д. проблематику. Философствовать, по Субири, значит заниматься внутримирской метафизикой, т.е. искать последнее основание реального не выходя за пределы мира.

Итак, понятие «реальность» является базисным для метафизики и вообще для всей философии Субири. «Реальность» и «реальное» используются Субири главным образом как метафизический термин. А. Пинтор Рамос разъясняет, что термин «реальность» обозначает у Субири особую сферу опыта. Такое мнение А. Пинтора Рамоса находит поддержку у М. Суансеса Маркоса, утверждающего, что «реальность» в философии Субири немыслима без соотнесенности с чувствующим разумом.

«Чувствующий разум» представляет собой «абсолютно базисное» понятие философии Субири. Это понятие позволяет ему занять оригинальную позицию в отношении привычных теорий познания. Чувство и разум, чувствование и разумение воспринимаются не как способности, а как соответствующие акты. Чувствующее разумение есть постижение чего-то в форме реальности, говоря словами самого Субири, человеческое разумение формально представляет собой просто актуализацию реального в чувствующем разуме.

Акт разумения реализуется различными способами, представляющими собой актуализацию различных способов бытия реальности. Акт разумения един, с различными способами реализации. Эти способы суть внутренние различия, а не нечто независимое. Таких внутренних различий три: примордиальное постижение, логическое постижение и рациональное постижение. Они соответствуют таким способам бытия реальности как «голая реальность», «поле» и «мир».

При всем единстве акта разумения его способы реализуются последовательно. Опорой служит примордиальный способ, другие вступают в действие с целью дать ответ на требования, порождаемые примордиальным способом. Определение реального варьиру-

ется в соотношении с каждым способом его постижения. Как отмечает А. Пинтор Рамос, полнота акта разума, которую Х. Субири называет «пониманием», представляет собой результат совокупного единого действия указанных трех способов постижения реальности (37, с. 33–34).

Примордиальное постижение – это прямое, непосредственное, и унитарное постижение реального в себе самом и самого по себе. Такое постижение помещает нас в реальное, мы суть в реальности. Очень важный момент заключается в том, что при примордиальном постижении реальное дано как нечто неспецифицированное, как измерение, превосходящее, выходящее за пределы постигаемого содержания. По определению М. Суансеса Маркоса, «реальность всегда остается актуализированной как трансцендентальное» (48, с. 421).

Логическое постижение состоит в том, что утверждается нечто о чем-то. К примеру, дерево в примордиальном постижении предстает как какая-то реальность в определенном пейзаже. Другое, логическое постижение представляет это дерево как то, что оно есть в реальности, т.е. как дерево. Пейзаж уже состоит из деревьев. Совокупность деревьев, представшая поначалу как пейзаж, сейчас есть «поле», по выражению Субири, – «дифференцированная актуализация». Поле одно и то же для всех вещей, которые оно включает. Оно обладает определенной автономией, оно не есть ни понятие, ни отношение. Это физический момент реального в его актуальности.

Поле – это не пространство и не место, и не какая-то вещь, содержащая другие вещи. Это поле постижения, его функция в том, чтобы быть «средой» постижения, причем динамичной средой.

По Х. Субири, разум (*razón*) представляет собой модальность, отличную от логоса. Это означает выход за пределы того, что постигается логосом, соответственно означает постижение того, что не дано при постижении «поля». Можно выразиться и таким образом, что разум есть постижение не только того, что «реально» есть реальная вещь, разум есть прежде всего постижение вещи «в реальности». «В реальности» есть мир. Для Х. Субири мир не есть совокупность реальных вещей, это он называет «космосом». Мир – это чистая и простая реальность. Поэтому Х. Субири говорит о том, что достаточно одной реальной вещи, чтобы был мир.

Разум дает возможность постигать вещи в их основании, т.е. «в реальности». Разум есть познание в строгом смысле. Разум осу-

ществляет познание сущности, которая представляет собой систему физических (в греческом смысле) конститутивных свойств, необходимых и достаточных для того, чтобы субстантивная реальность чего-либо обладала и всеми остальными свойствами, которые может приобрести.

Мы попытались представить метафизику Х. Субири прежде всего в той форме, которую она получила в последний период его философского творчества. Эта метафизика неотторжима от эпистемологической концепции, в которой утверждается реализм, базирующийся на теснейшей связи между разумом и реальностью. Соответственно, философская эпистемология Х. Субири фактически содержится в представленной экспозиции его метафизики.

Значительное внимание исследователи философии Х. Субири уделяют и его философско-антропологической концепции. При этом речь идет не о реконструкции, поскольку метафизика Х. Субири включает и эксплицитную философско-антропологическую концепцию. Правомерно поэтому вести речь о метафизической антропологии. Метафизическая антропология Х. Субири постигает человека как реальность, точнее как сущее, находящееся во многих реальностях – социальной, культурной, лингвистической, интеллектуальной, символической и т.д. Ядром философско-метафизической антропологии Х. Субири можно считать учение о человеке как об «открытой субстантивности» (это понятие у Субири противопоставляется традиционному понятию «субстанциальность»).

Сердцевину философской антропологии Х. Субири образует учение о личности. Личность предстает как обладающая свободой, она «открыта» по отношению к себе и к другим сущим. Вместе с тем личность, чтобы открыться и реализоваться, нуждается в других вещах. В связи с этим Х. Субири подчеркивает, что личность – это «относительно абсолютное бытие». Ее основание не в ней самой, а в реальности. Как формулирует это в привычных для современной испанской философии терминах А. Пинтор Рамос, личность – не радикальная реальность, она укоренена в реальности.

В реальности, в которой она находится, личность черпает ресурсы, необходимые ей для реализации. Такой процесс самоконституирования есть процесс персонализации. При этом речь идет именно о реальности, а не просто о вещах или других людях.

Постулирование реального последнего основания для бытия личности взаимообразно связано у Х. Субири с концепцией «религации». Реальность представляет собой «последнюю опору». Она

создает и условия для персонализации, т.е. для самореализации. Вместе с тем реальность носит и обязывающий характер. Постулирование реальности-основания ведет и к постулированию «абсолютно абсолютной реальности», которая служит основанием и для человека как «относительно абсолютной реальности», и для всех остальных форм реальности. Для Х. Субири именно христианство в отличие от других религий воплощает личностное отношение между «религированной», т.е. связанной с Богом личностью и «религирующей», т.е. связывающей себя личностью Бога.

Философское осмысление «человеческой реальности» занимает важнейшее место в творчестве Х. Субири на протяжении всей его жизни. Вместе с тем следует признать, что философско-антропологическая проблематика в «зрелом» творчестве, т.е. в последние десятилетия жизни не получает столь же глубокой разработки как теория реальности или теория чувствующего разума.

Наиболее значимыми фигурами «внешней» эмиграции (противопоставляемой «внутренней» как позиции тех, кто остался в Испании, но не принял нового режима) были, помимо Ортеги-и-Гассета, Хосе Гаос и Мария Замбрано.

Хосе Гаос в эмиграции жил в основном в Мексике и сыграл весьма значительную роль в философской жизни этой страны и вообще в философии Латинской Америки. Эта сторона его деятельности останется без внимания по понятным причинам.

Х. Гаос считал себя, особенно в начальный период своего творчества, самым любимым учеником Ортеги-и-Гассета и, соответственно, лучшим интерпретатором философии учителя. (Притязания Хулиана Марíasа на такую роль вызвали у него активный протест.) Позднее между воззрениями Ортеги и Х. Гаоса проявились расхождения как в политическом плане, так и в собственно философском плане.

Х. Гаос посвятил свое творчество в основном метатеоретическому исследованию истории философии как особого вида духовно-интеллектуальной деятельности. Это исследование включает рассмотрение философского творчества в ее индивидуально-экзистенциальном, культурном и социальном измерениях.

Вот как можно представить видение истории философии Х. Гаоса. История философии – это не строгая философская наука, поскольку составляющие ее философские концепции не имеют общего основания. История философии – это совокупность различных форм философского опыта. Каждая из философских систем

появилась в определенное время, ее следует понимать исходя из породивших ее «субъективных координат». Интерес Х. Гаоса к экзистенциальности философских фактов приводит его к специфическому размышлению об истории философии.

Можно утверждать, что у современных исследователей оформилась в общем одинаковая оценка философского творчества Хосе Гаоса. Она представлена в сжатом виде у М. Суансеса Маркоса. Главные характеристики философского мышления Гаоса заключаются, как считает М. Суансес Маркос, в приверженности идее об историчности философии, приверженности метафизическому скептицизму, а также в приверженности идее личностно-субъективного характера философского творчества. Очень важным кажется нам точка зрения М. Суансеса Маркоса, в соответствии с которой эти характеристики выражают также этапы философской эволюции Х. Гаоса: историзм, скептицизм и психологизм.

Философское творчество Марии Замбрано (1904–1991) является весьма сложную архитектуру. Восприятие этого творчества затрудняется также намеренным отсутствием систематичности.

Исследователи выделяют следующие ключевые звенья в развитии философии Марии Замбрано: во-первых, изучение и использование «поэтического разума» в качестве средства преодоления кризиса современной философии; во-вторых, тематизация священного как того, что способно служить основанием реальности, наделить историю и мысль человека смыслом; в-третьих, проблема человека и проблема Испании.

Философское творчество Марии Замбрано оформляется в контексте Мадридской школы. Такой подход не означает отрицание оригинальности мысли каждого из членов этой философской школы. Общим для них было принятие идеи Ортеги-и-Гассета о том, что фундаментальной проблемой нововременной философии была «жизнь как радикальная реальность».

М. Замбрано рассматривала концепцию жизненного разума Ортеги-и-Гассета как отправной пункт своей философии, проблема жизни как радикальной реальности для нее, так же как и для других представителей этой школы, является ключевой философской проблемой. М. Замбрано решает эту проблему через соотнесение человеческой жизни со священным, с божественным. Священное – основание всей реальности, включая человека. (Здесь очевидно влияние Х. Субири.)

Специфика философских воззрений М. Замбрано заключается – и в этом согласны все – в ее концепции «поэтического разума». Она сделала поэзию инструментом. Размышляя о кризисе современной эпохи, Замбрано видит его истоки в рационалистской культуре и философии Нового времени. Требуется новый разум, способный преодолеть сухой рационализм, требуется обратиться к человеческой личности, являющейся синтезом бытия, познания и любви.

Согласие исчезает при оценке этой концепции. Одни усматривают в ней усиление потенциала философского разума, другие же вообще оспаривают философскую принадлежность этой концепции и как следствие рассматривают вообще все творчество М. Замбрано как литературное.

Действительно, не только концепция «поэтического разума», но и содержание воззрений М. Замбрано не соответствуют принятым сегодня меркам теоретической философии. И рассмотрение божественного в его «манифестациях», отношении со священным и т.п., и исследование человеческой души в многообразии ее проявлений, и тема изгнания и т.п. – все это не укладывается в проблемно-тематический набор нынешней академической философии.

Вместе с тем, возможно, непривычный сегодня радикальный философско-мировоззренческий поиск и есть причина нынешней популярности творчества М. Замбрано. Тем более что подобный поиск с его погруженностью в религиозную, культурную, художественно-эстетическую проблематику являет традиционную специфику испанской философии.

В своей реконструкции истории испанской философии в XX столетии, как она предстает в работах современных испанских философов, мы стремились сосредоточить внимание на исторических исследованиях, которые тематизируют актуальное значение тех или иных содержаний испанской философии XX в. Речь идет, соответственно, об исследовании философских концепций, в той или иной форме и степени сохраняющих свое живое присутствие в современном контексте испанской философии. В связи с этим наша попытка реконструкции исторического пути испанской философии в XX в. является не только характеристикой определенного исторического сегмента испанской философии, но и характеристикой фона актуальной философской работы испанских философов. В любом случае указанную реконструкцию можно считать своего рода прологом к анализу нынешнего состояния испанской философии в целом, которую мы предпринимаем в следующей части нашей работы.

Глава 2

ИСПАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА РУБЕЖЕ XX–XXI вв.

Общая и основная задача данной работы – предложить определенное панорамное видение современного состояния испанской философии. В предыдущем разделе мы рассмотрели очень важный ее сегмент, связанный с исследованием собственной истории в XX столетии.

В этом разделе будет предпринята попытка проанализировать ту часть современной испанской философии, которая ориентирована на разработку проблематики, являющейся сегодня общей для всей западной философии. Следует подчеркнуть, что именно в этом сегменте современной испанской философии реализуется устремление к содержательной разработке наиболее актуальной философской проблематики.

Исследование и разработка испанскими философами тех или иных проблем в современной западной философии являет специфику не только индивидуальной позиции конкретного автора, но и специфику видения соответствующей проблематики в современной испанской философии вообще.

Задача аналитического рассмотрения указанного сегмента современной испанской философии может решаться несколькими способами. Мы выбрали в качестве опорной перспективы рассмотрения современной испанской философии презентацию основных сфер философского познания.

Понятно, что рассмотрение состояния какой-либо сферы философского знания так или иначе совпадает с рассмотрением одной или нескольких философских дисциплин, занимающихся этой сферой. Кроме того, работы, на основе которых и формируется представление о характере разработки какой-либо сферы (философско-

го знания), можно, как правило, отнести к одному из действенных направлений современной философии. Примечательной чертой современной западной философии является взаимопересечение дисциплин и различных течений. Это выражается прежде всего в том, что какая-то определенная тематика, назовем ее дисциплинарной, рассматривается в различных течениях. Это позволяет говорить, к примеру, об аналитической эпистемологии, о разработке эпистемологической проблематики в феноменологии, критической теории, герменевтике и т.п.

2.1. МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ

В сфере онтологической и метафизической проблематики современная испанская философия полностью воспроизводит общую ситуацию в современной западной философии. Онтологическая и метафизическая проблематика предстает не как некая единая онтология, не как некая единая метафизика (если их разделять), а как разнообразная, даже пестрая совокупность онтологических и метафизических вопросов и способов их разработки. Заметим вместе с тем, что подобное многообразие вопросов, методов и ответов не следует считать своеобразной эпохальной характеристикой, оно укоренено в самой сути рассматриваемой проблематики.

В современной испанской философии можно выделить несколько основных путей разработки метафизической и онтологической проблематики. В качестве первого можно указать на попытки, пусть и чрезвычайно редкие, предложить свое более или менее целостное построение метафизического или онтологического плана. Второй путь связан с концептуализациями внутри неосхоластической традиции, где указанная проблематика всегда образовывала стержень всех философских усилий. Наконец, третий путь связан с исследованием подходов к метафизике и онтологии в основных направлениях современной западной философии.

Первый из выделенных нами путей находит яркое воплощение в философской концепции Эухенио Триаса, содержащейся в его книге «Пограничный разум» (50). Он характеризует эту книгу как «краеугольный камень», как основу, на которой держится все его философское творчество.

В своем построении Э. Триас исходит из метафилософских рассуждений, суть которых сводится к следующему.

Подлинная философия прежде всего должна обрести точку опоры для того, чтобы привести в движение универсум идей (являющийся ее миром). Эта точка опоры есть отправная точка философии, начало ее развернутого изложения. Выбор начала как выбор начальной данности определяет характер и траекторию движения философской мысли. Речь о том, что в философии принято считать методом. Определение исходной данности указывает путь движения к постижению философией ее объекта.

Источником познания исходной данности должен быть опыт, философия должна исходить из эмпирической данности, подчеркивает Э. Триас. Опыт, образующий отправной момент «философской траектории», – это опыт экзистенции, «изгнанной», «отделенной от своих причин и условий», которые невозможно ни познать, ни признать, если исходить из этого опыта. Какой-то «жесткий предел» препятствует тому, чтобы познать и признать такие причины и условия указанного опыта. Таким образом, то, что появляется как данность – это опыт, который отсылает к такому пределу. В первом философском приближении можно вести речь об экзистенции, соотнесенной с пределом, можно говорить и о том, что в этом пределе экзистенция обладает своим сущностным определением. «Изгнание и исход образуют *сущностные* определения исходной данности, каковая есть чистый опыт» (50, с. 35).

Такая пограничная экзистенция изгнания и исхода – экзистенция, открытая для познания, она побуждает к рефлексии относительно своего состояния. Такая рефлексия и есть философия. Это можно выразить и таким образом: философия начинается с удивления перед поразительным фактом, что мы существуем. Существование вспыхивает и блестит в той пограничной зоне между бытием и ничто, которое нависает над существованием и окружает его.

Рассуждение о пределе, или границе, как считает Триас, следует подвергнуть радикальному философскому осмыслению. Оно призвано стать краеугольным камнем нового философского мышления, заключающегося в том, чтобы «мыслить этот предел как бытие, как само бытие».

Бытие следует отличать как от «сущего» (нечто, вещи), которое бытие устанавливает как реальность, с одной стороны, так и от разума (пограничного), обращающегося к этой реальности – с другой. Об отличенном таким образом и от сущего, и от мыслящего реальность разума бытию можно сказать, что оно их обосновывает и конституирует. Ни сущее, ни разум нельзя постигать как бытие

само по себе. Сущее и разум представляют собой два «выведенных способа бытия»: бытие реальности и бытие разума, который мыслит, рассуждает, рефлексивирует.

Философия Э. Триаса ярко демонстрирует характерные особенности испанской философии в ее отношении к метафизической и онтологической проблематике. Испанская философия (если не брать в расчет ортодоксальные версии неосхоластической традиции) искала пути к метафизической реальности преимущественно исходя из человека, его живого опыта, субъективности, экзистенции. В этом плане испанская философия дистанцировалась от различных форм идеализма, грубого реализма, не говоря уже о натурализме и материализме. Другая особенность состоит в том, что основание метафизического измерения реальности испанские философы искали главным образом в божественном, в Боге.

В соответствии с указанной выше классификацией второй путь в разработке метафизической и онтологической проблематики реализуется в неосхоластической философии. У неосхоластической традиции, как известно, вообще иберийские истоки. Неосхоластика всегда занимала особое место в философии Испании.

Неосхоластика – это по-прежнему весьма значимый компонент испанской философской мысли. Метафизика образует стержень и центральный компонент неосхоластической философской традиции. Другие философские дисциплины этой традиции фактически базируются на метафизике. К примеру, философская антропология в неосхоластике – это метафизическая антропология, центрирующаяся вокруг метафизического персонализма.

Работа Абелардо Лобато (27) содержит целостное видение целей, задач и функций метафизики в неосхоластической, в первую очередь неотомистской традиции в целом. Это видение в ряде моментов специфицируется тем пониманием природы метафизики, которое утвердилось в так называемой Барселонской томистской школе. А. Лобато стремится прежде всего определить место Барселонской школы в истории европейской метафизики. С точки зрения нашей работы данное обстоятельство является весьма значимым, поскольку эта школа уже несколько десятилетий занимает ведущие позиции в испанской неосхоластике и, соответственно, предлагаемая Абелардо Лобато концептуализация позволяет составить представление и об этом по-прежнему весьма влиятельном сегменте современной испанской философии, и о современной неосхоластике вообще.

Исходный тезис А. Лобато состоит в том, что метафизика представляет собой «путь человека к бытию». Подлинный метафизик совершает такой путь и помогает другим следовать своим путем к заветной цели. История метафизики – это великое повествование о идущих к средоточию истины. Ее начало он связывает с Парменидом. Платон определяет устремление метафизики к «миру сущностей». Аристотель находит этот мир внутри сущих, но «по ту сторону» движения, чувств, материи. Метафизика постигает реальность в ее пребывающем, сверхчувственном измерении. Только «метафизика иудео-христианской инспирации» проливает свет Откровения на абсолютный принцип всего реального. Это указывает подлинную цель пути метафизики, указывает, куда должен быть устремлен человек как образ божественного в мире. Этим подлинным путем метафизики следуют Августин и средневековые схоласты.

Путь, свершаемый метафизикой, меняет свой курс вследствие антропологического поворота, начавшегося с философии Декарта. *Cogito* означает обращение к себе самому, означает бесконечное блуждание в лабиринте субъективности без выхода к реальности. Бытие предается забвению. Лишь М. Хайдеггер указал на печальные последствия «забвения бытия» для Запада и призвал вернуться на путь, ведущий к бытию. Однако его собственные поиски предстают как не ведущие никуда тропы, считает А. Лобато.

При совершаемом метафизикой пути человека к бытию решающее значение имеет отношение постигающего разума к бытию. Основные заблуждения истории метафизики после Декарта видятся А. Лобато, во-первых, в разделении пассивных и активных функций познающего метафизического разума; во-вторых, в фактическом утверждении разрыва между субъектом и объектом.

Такое общее понимание природы и истории метафизики определяет оценку А. Лобато достижений Барселонской томистской школы. Барселонская метафизическая школа делает своим отправным пунктом исследование деятельности постигающего разума, исследование неразрывной связи между актом постижения и бытием. Путь, которым последовали представители Барселонской школы, означает утверждение двух истин – указание на активную функцию постигающего разума и преодоление искусственного разрыва между субъектом и объектом. В этом А. Лобато видит «особый и хорошо фундированный вклад» Барселонской школы. А. Лобато напоминает, что обретением указанного отправного момента эта школа обязана в первую очередь Салвадору Каналсу.

Главным достижением Барселонской томистской школы он поэтому считает восстановление единства постигающего метафизического разума, преодоление заблуждений нововременной метафизики. Все это вместе и определяет общую оценку позиций Барселонской томистской школы начиная с Сальвадора Каналса и до наших дней. Для нас такая оценка важна и с точки зрения характеристики весьма значимого компонента современной испанской философии.

Изучая разнообразные формы разработки метафизической проблематики в современной испанской философии, следует обратиться и к рассмотрению того, какими видятся испанским философам отношения между метафизикой и онтологией и основными направлениями современной западной философии. По нашей классификации это третий путь разработки метафизической и онтологической проблематики в современной испанской философии.

Анализ характера постановки и разработки метафизической и онтологической проблематики в рамках того или иного современного философского течения осуществляется испанскими философами, как правило, на основе исследования творчества основоположников соответствующих течений. Рассмотрение такого исследования, по меньшей мере в детальной форме, не входит в задачи данной работы. Мы ограничиваемся реконструкцией общих выводов, следующих из рассматриваемых работ.

Рассмотрим, как видится ситуация с метафизической и онтологической проблематикой в аналитической философии и в герменевтике как наиболее влиятельных направлениях современной западной философии.

Отношения между аналитической философией, а в нынешних условиях правильнее говорить между аналитической традицией и метафизикой, носили непростой и многообразный характер. С одной стороны, именно в рамках логического позитивизма, на определенном этапе важнейшего сегмента аналитической традиции, была представлена самая острая в истории философии форма критики метафизики, заключавшаяся в утверждении о принципиальной бессмысленности метафизики. С другой стороны, последние десятилетия явили многообразные разработки философами-аналитиками того, что традиционно считается метафизической проблематикой, в том числе онтологической проблематикой.

Испанские философы аналитической ориентации в своем большинстве придерживаются мнения о том, что в настоящее вре-

мя неуместно говорить о «конце метафизики». Одним из важнейших доводов (причем широко используемым практически повсеместно, не только испанскими философами) в пользу такого мнения является ссылка на очевидное изменение позиций современной аналитической философии в отношении метафизики. Так, Хайме Нубиола (32) в результате анализа воззрений одного из виднейших представителей аналитической философии Сола Крипке делает вывод о том, что С. Крипке в своих поисках адекватной интерпретации модальной логики «приближается к метафизическим выводам». Нубиола подчеркивает, что подобное сближение с метафизикой есть результат исследовательской работы С. Крипке в сфере философии логики, оно не следует из того, что философ изначально был приверженцем каких-то метафизических воззрений. «Крипке, – пишет Х. Нубиола, – приходит к классическим проблемам метафизики посредством размышлений об обыденном языке и интуициях здравого смысла» (32, с. 27).

Винсенте Санфеликс (45) исследует отношения между аналитической философией и онтологией (он использует обозначения «метафизика» и «онтология» как взаимозаменяемые) на протяжении практически всей истории аналитической традиции, причем внимание уделяется в основном хрестоматийным представителям этой традиции, прежде всего ее основателям. Таким образом, подход В. Санфеликса не носит системный характер. Это по существу краткая история аналитической философии в определенном аспекте.

Поскольку эта история аналитической философии у В. Санфеликса базируется на рассмотрении хорошо известных концепций, мы ограничимся реконструкцией общей перспективы, общего подхода испанского философа, а также сделанных им выводов.

«Быть», «бытие» – это значение, смысл определенного слова, которое нам понятно. Именно в языке проявляется то, что мы называем «бытием». Соответственно, под онтологией можно понимать рефлексию относительно способов использования глагола «быть» в наших разнообразных формах обхождения с миром и говорения о мире. Это никоим образом не означает сведения «бытия» к языку. Речь о том, что доступ к пониманию «бытия», «реальности» заключен в тщательном анализе языка. Таким В. Санфеликсу видится традиционный подход к онтологии в аналитической традиции.

Историческое изучение отношений между аналитической философией и метафизикой приводят В. Санфеликса к следующим выводам. Использованные аналитической философией разнообраз-

ные виды анализа не дали полного и тем более окончательного решения метафизических проблем. Вместе с тем если избегать наивного представления о характере метафизики и понимать ее подлинную проблематичность, т.е. понимать, что метафизические проблемы по самой своей сути обречены всегда оставаться не до конца решенными и потому открытыми, то становится очевидным тот вклад, который аналитическая традиция внесла в область метафизики. «Благодаря аналитической традиции, – заключает испанский философ, – мы научились обсуждать метафизические проблемы более глубоко, с помощью новых концептуальных средств» (45, с. 197).

Обратим внимание на следующее обстоятельство. В. Санфеликс увязывает присутствие онтолого-метафизической проблематики в аналитической традиции с анализом языка, по существу с философско-семантической проблематикой. Вместе с тем в последнее время разработка метафизической проблематики в аналитической философии осуществляется фактически вне такой увязки с философско-лингвистическим подходом. Это относится, в частности, к вопросам онтологии вещи, в числе прочего, к вопросам синхронной и диахронной идентичности вещи; онтологии свойств; событий и др. Правомерно утверждать, что при исследовании этого комплекса метафизических проблем значительно преобладает прямой объектный подход. Разумеется, определенная связь с анализом языка сохраняется в разработке большинства проблем, которыми занимается современная аналитическая метафизика.

Рамон Родригес (41) обсуждает проблему онтологического потенциала философской герменевтики. Р. Родригес стремится показать, что несмотря на все антиметафизические декларации современной герменевтики онтология образует ее подлинную философскую суть. Более того, герменевтику следует понимать как одну из актуальных форм онтологии. У герменевтики есть «онтологический корень».

Еще столетие назад герменевтика воспринималась исключительно как экзегетическая техника, используемая для прочтения и интерпретации канонических текстов в теологии, юриспруденции, филологии. Вопрос об отношении между герменевтикой и онтологией, соответственно об онтологической полезности герменевтики, даже не ставился. Процесс превращения технической герменевтики в философскую герменевтику сопровождался процессом выявления «онтологического ядра» герменевтики. Этот процесс начинается у В. Дильтея. Восхождение к жизни человека в ее исторической фак-

тичности как восхождение к основе понимания, реализуемого в науках о духе, представляет собой решающий шаг к герменевтической онтологии. Соединив бытийность и историчность, бытие и историю, сделав жизнь «истокком», Дильтей открыл путь к онтологии понимания, поскольку герменевтическая рефлексия осуществляет решающий выбор в пользу утверждения первичности жизни в ее фактичности, а не в пользу эпистемологического мотива, т.е. не в пользу устремления к объективности знания. «Этим утверждается тотальная имманентность понимания в структуре экзистенции» (41, с. 240).

В философском творчестве Ганса-Георга Гадамера универсалистское притязание герменевтики также имеет онтологическое основание. Вообще базисную позицию Гадамера можно, по мнению Р. Родригеса, охарактеризовать как стремление теоретически осмыслить значение и последствия онтологической радикализации герменевтики, осуществленной М. Хайдеггером.

XX столетие означало, таким образом, огромное возрастание философского значения герменевтики. Герменевтика уже не воспринимается как нечто вспомогательное, только как метод. Герменевтика превращается в мощное течение мысли, обладающее универсалистскими притязаниями, которые присущи первой философии. Это означает, что герменевтика – это онтология, а не метод онтологии или какая-то ее вспомогательная дисциплина. Соответственно, Р. Родригес считает, что герменевтика не представляет собой ни какую-то вспомогательную дисциплину, ни метод онтологии, «герменевтика есть онтология». Это обстоятельство, по его мнению, служит базисной предпосылкой возвышения герменевтики до уровня великой философии. Без учета этого нельзя вообще понять место герменевтики в современной философии.

Можно согласиться с Рамоном Родригесом. Огромным достижением философской герменевтики можно считать преодоление односторонности и узости сугубо методологических позиций. Герменевтика как теория понимания встраивается в гораздо более радикальные и значимые измерения мышления.

2.2. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Отметим, прежде всего, что после весьма длительного перерыва эпистемология, или теория познания, в последние десятилетия заняла заметное место в испанской философии. Об этом свидетельствует обширный поток публикаций на философско-эпистемологи-

ческие темы. Правда, значительную часть этого потока составляет учебная литература, а также сугубо историко-философские работы, посвященные философской классике.

Выделим основные темы современной философской эпистемологии, обсуждаемые испанскими философами: оправдание наших верований; тематика скептицизма; релятивизм (имеющий большое значение как социальная проблематика); перцепция; априорное познание; наконец, статус самой философской эпистемологии.

Перечень наиболее активно обсуждаемых проблем свидетельствует о том, что повестка дня нынешней испанской философской эпистемологии в очень значительной мере есть повестка дня аналитической эпистемологии. Неслучайно большинство публикаций либо напрямую посвящены анализу соответствующих работ американских философов, либо соотносятся в первую очередь с этими работами. Можно, таким образом, сказать, что мы имеем дело с испанской аналитической эпистемологией.

Разумеется, и в рамках других философских течений присутствует эпистемологическая проблематика, однако она очевидным образом уступает тому, что делается в философии аналитической ориентации. Кроме того, можно говорить и о качественных различиях в исследовании эпистемологической проблематики, поскольку в рамках направлений, отличных от аналитической философии, дело нередко ограничивается простым воспроизведением уже устоявшихся позиций.

Мы отобрали для рассмотрения работы, которые в своей совокупности способны предложить определенное общее видение состояния современной эпистемологии.

Висенте Санфеликс Видарте посвятил свою работу в основном анализу тезиса о кризисе эпистемологии, получившего широкое хождение в последние десятилетия (47). Этот тезис связан с сомнением относительно возможности эпистемологии как философской дисциплины справиться с многообразной проблематикой, относящейся к сфере теории познания. Такое сомнение, такой вызов в адрес теории познания даже получил свое обозначение – «метаскептицизм».

Приверженцы метаскептического тезиса ставят под вопрос базисные предпосылки эпистемологии, соответственно ее цели. В. Санфеликс Видарте указывает «объективизм, теоретизм, сциентизм, критицизм» в качестве ключевых характеристик «эпистемологического предприятия», которые становятся объектом критики.

Эти предпосылки осознанно или неосознанно наличествуют, как считают метаскептики, во всяких философско-эпистемологических усилиях.

В. Санфеликс Видарте исходит из того, что большинство философов-эпистемологов и критики в лице метаскептиков исходят из классического понимания знания как истинного оправданного верования.

Из всех проблем, которые традиционно ставит эпистемология, наиболее значимой и потому привлекающей больше всего внимания, является проблема оправдания. Соответственно, ответ на все вызовы может быть найден только при условии разработки убедительной теории оправдания.

Чаще всего эта проблема получала два решения, которые можно считать классическими – фундаменталистское и когерентистское. В последнее время появился гибрид таких решений, называемый «фундерентизмом». Ключевой вопрос, на который должен ответить фундерентизм, – это вопрос о том, от чего зависит приемлемость оправдывающих верований.

При всей своей радикальной противоположности фундаментализм и когерентизм разделяют посылку об однозначном действии оправдания. В случае с фундаментализмом это движение от очевидных и базисных верований к тем, что нуждаются в оправдании. В случае с когерентизмом это многонаправленное отношение различных верований между собой.

Фундерентизм подвергает отрицанию именно эту общую для фундаментализма и когерентизма посылку, а именно посылку об однозначном действии оправдания. Вместе с тем он в состоянии сохранить основополагающие тезисы обеих позиций. С одной стороны, фундерентизм признает, что оправдание осуществляется асимметрично. К примеру, признается, что эмпирические верования способны выполнять функцию оправдания по отношению к другим верованиям. Здесь налицо «уступка» фундаментализму. С другой – фундерентизм утверждает также, что для определения меры оправданности какого-либо верования следует учитывать его совместимость или несовместимость с другими оправданными верованиями. В этом можно увидеть «уступку» когерентизму.

Фундерентизм допускает различение оправдывающих верований и оправданных верований. Вместе с тем отношения оправданных верований между собой участвуют в оправдании верований. Таким образом, в соответствии с воззрениями фундерентизма

мера оправданности того или иного верования есть результирующая действия двух сил, различных по своей природе.

Таким образом, признавая правомерность многообразных критических замечаний и в адрес теории оправдания, и скепсиса в отношении философской эпистемологии как таковой, В. Санфеликс Видарте считает возможным искать решения эпистемологических проблем и, соответственно, проблем эпистемологии как философской дисциплины на путях разработки «фундерентизма» как синтетической теории оправдания.

Хуан Пачо (34) демонстрирует столь же широкий подход к проблематике эпистемологии. Х. Пачо видит свою задачу в том, чтобы «предложить рациональную реконструкцию основных тезисов теории познания, исходя из факта эволюции, каким ее представляет общая теория эволюции» (34, с. 333). Такая теория во второй половине XX в. получила наименование эволюционистской эпистемологии.

Тезис 1. Существует реальный, независимый от субъекта и его представлений мир. Этот мир можно отчасти познать и объяснить, однако всякое полученное нами знание носит гипотетический характер, т.е. его можно опровергнуть и скорректировать. Такая позиция есть «гипотетический реализм», который следует отличать от метафизического реализма. Как подчеркивает Х. Пачо, указанный тезис следует применять и к самой эволюционистской теории. Кроме того, это можно считать и тезисом относительно теоретического статуса всякой неформальной научной теории.

Тезис 2. «Знание о мире и знание о познании мира обладают одинаковым научно-теоретическим статусом». В эволюционистской перспективе феномен познания рассматривается как часть реального мира. Природа познания воспринимается как еще один объект при познании природы. Отсюда следует «натуралистский тезис онтологического плана».

Тезис 3. Все элементы, образующие субъект познания, представляют собой либо непосредственный продукт биологической эволюции, либо опосредованно, но при этом изначально определяются биологической эволюцией.

Данный тезис описывает в общем виде эволюционистский натурализм и на деле представляет собой относительно тривиальное приложение общей теории эволюции.

Х. Пачо в этом месте своего рассуждения высказывает одно очень важное замечание. Тезис 3 указывает на то, что органы по-

знания и их познавательные функции суть продукт эволюции. Однако этот тезис не утверждает, что результаты познания (понятия, теории, символические миры) суть продукты биологической эволюции. Они представляют собой продукт культурной эволюции. Биологическая эволюция не носит по отношению к ним предопределяющего характера.

Но если когнитивная система человека не предопределена, то возникает вопрос о том, а в каком смысле эта система обусловлена.

Тезис 4. Человеческая когнитивная система (органы и способности) не является пустой или нейтральной. Она носитель информации или интерпретационных схем о внешнем мире. Такая информация внутренне присуща когнитивной системе.

Говоря языком традиционной эпистемологии, здесь речь идет об априорном оснащении и содержании познавательной способности человека. Ответом на вопрос о познавательном априори служит наиболее известный, по мнению Х. Пачо, тезис эволюционной эпистемологии.

Тезис 5. Информация, внутренне присущая функциям когнитивной системы, носит априорный характер по отношению к актуальному опыту индивида, однако приобретение такой информации носило апостериорный характер по отношению к биоэволюционному опыту рода.

Отметим, что именно это положение эволюционистской теории, сжато представленное Х. Пачо в тезисе 5, породило большинство споров вокруг нее. Это споры, ведущиеся, если можно так выразиться, внутри эпистемологии как автономной философской дисциплины. Вместе с тем эволюционистская эпистемология не могла не оказаться в центре метафилософской, по существу, дискуссии, связанной с «проектом натурализации» эпистемологии.

Х. Пачо, определяя свою позицию по этому вопросу, отмечает, что эпистемология действительно является одной из философских дисциплин, в наибольшей мере затронутых натурализацией. Х. Пачо исходит из того, что «проект натурализации» философской дисциплины означает использование «натурализованного метода». А использовать натурализованный метод значит действовать так, как действуют естественные науки. С метафилософской и метатеоретической точки зрения такой проект предполагает отрицание какого-либо методологического своеобразия и методологических привилегий в отношении философии и ее объектов. Познание должно изучаться так, как науки изучают свои объекты.

Философская эпистемология, как правило, соотносится с научной практикой, а также с теорией науки, прежде всего с теми ее элементами, которые носят по существу философско-эпистемологический характер.

Очень показательный пример этого можно увидеть у Мануэля Круса (16), который в контексте рассмотрения «самокритики критического рационализма» дает и краткую общую характеристику положения дел в современной философии науки, и выражает свою собственную позицию по некоторым ключевым вопросам философии науки.

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

Свою позицию, «свой выбор» М. Крус представляет через соотнесение с охарактеризованной им ситуацией в современной философии науки. По его утверждению, научные конструкции не являются описаниями того, каков мир в реальности. В то же время их нельзя сводить к фикциям, нужным и полезным для нашей жизни. Науку следует понимать как деятельность, взаимосвязанную с другими видами деятельности, причем характер взаимосоотнесенности определяется формой общества, в котором функционирует наука. Более того, наука – это сложная социальная деятельность, смысл которой не сводим ни к индивидуальным верованиям, ни к коллективным.

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

2.3. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Философско-антропологические усилия реализуются в современной западной философии в весьма широком наборе форм. Вместе с тем правомерно утверждать, что все эти формы конституируются стремлением определить специфику природы и существования человека.

Эксплицитное выражение теоретической цели как попытки сущностного определения человека встречается в современной философской литературе крайне редко. Тем не менее можно высказать предположение, что такова задача, которую в той или иной форме и формате ставят перед собой те, кто обращается к философско-антропологической тематике. Соответственно, поиск некоей предполагаемой «природы человека», или выражаясь более современным языком, его «сущностной идентичности» мы вправе считать регулятивной идеей разнообразных исследований, так или иначе связанных с философско-антропологической проблематикой. Различные теории и подходы к этой проблематике фактически ориентированы на концептуализацию «природы человека». Даже в тех случаях, когда эксплицитно провозглашается «отрицание человеческой природы», такое отрицание указывает на определенную философскую и научную предметность и предполагает размышление об этой предметности.

Философскую антропологию в широком смысле можно понимать и как вариант, а в чем-то и завершение работы по прояснению условий существования и природы человека. Речь идет о «философском просвещении».

В данной работе «природа человека», «человеческая природа» рассматривается главным образом в онтологическом ключе. Соответственно, анализируются те работы, в которых природа человека предстает как определенная бытийная структура, постигаемая научными и философскими средствами, а не как социальный конструкт, всегда выступающий в какой-то конкретной исторической и культурной форме.

Простое сведение восдино научных знаний о человеке невозможно 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 «природе» или «сущности» человека. Только философия способна предпринять попытку постичь «сущность» или «природу» человека, поскольку установка на постиже-

ние целостности или сущности чего-либо является характерной особенностью философии. Так можно резюмировать попытки обосновать правомерность философской антропологии как особой философско-теоретической деятельности или даже особой философской дисциплины.

Итак, вопрос о природе человека, о его сущностной определенности может рассматриваться как общий конституирующий момент и как общий ориентир разнообразных философско-антропологических устремлений. Такой общий конституирующий момент предстал и предстает преимущественно как вопрос о «месте человека» в природе, космосе, иногда в «бытии». Соответственно, это вопрос об отношении человека к другим сферам сущего или о его своеобразии в сопоставлении с такими сферами сущего.

В самом общем виде можно сказать в связи с этим, что философская антропология призвана решить задачу концептуально представить человека в его единстве – как целостное образование – как существо и природно-биологическое, и социальное. Стремление решить такую задачу можно назвать базисной философско-антропологической интенцией, связанной с попыткой определить место человека в бытии, соответственно дать общую «сущностную» характеристику человека.

Здесь будут рассмотрены работы, в которых предпринимается попытка представить более или менее целостную философскую концепцию человека, его природы, функционирования и действия.

Хулиан Мари́ас – наиболее известный из учеников Х. Ортеги-и-Гассета. Книга «Человеческое счастье» (29) – работа прежде всего философско-антропологическая. По существу, она является во многих отношениях воспроизведением и продолжением главной и известной работы Х. Мари́аса «Метафизическая антропология». В книге «Человеческое счастье» «речь идет о метафизической антропологии, опирающейся на структуру человеческой жизни, которая может быть выявлена только философией» (29, с. 10).

Проблема счастья выбрана в качестве стержня философско-антропологического исследования потому, что все, что делает человек, «он делает в устремлении к счастью». Соответственно, следует понять, что ищет человек, стремясь быть счастливым. Понять, с чем он сталкивается, когда терпит неудачу в этом своем устремлении. Следует понять, на что надеется стремясь быть счастливым, что с ним происходит, когда он утрачивает надежду на счастье. Ситуация человека, особенно в отношении счастья, парадоксальна.

Почти все согласны с тем, что в этом мире нет счастья, оно невозможно. В то же время человек – существо, которому необходимо быть счастливым.

Обсуждая вопрос о методе своего исследования, Марías отмечает, что единственный метод состоит в том, чтобы *мыслить*. Философия не может, как наука, опираться на наблюдения, эксперименты, статистику и т.п. В то же время мышление не должно быть абстрактным, оно должно в данном случае быть конкретным, связным, сложным, пронизанным воображением и привязанным к обстоятельствам, к примерам того, что значит быть счастливым.

То, что делает человек, не дано ему природой: он должен это выбрать, вообразить, а затем попытаться реализовать. И счастье не есть «естественная жизнь». Человек заключается в намерении быть тем, чем он не может быть, и это обстоятельство, обозначаемое словом «жить», выражает внутреннюю противоречивость ситуации человека: он существует в стихии удовлетворения и в то же время неизбежно испытывает неудовлетворенность.

Человеческая жизнь обладает структурой, которая всегда была известна эмпирически в силу опыта жизни у каждого из нас. Вместе с тем такое знание чаще всего искажалось теми или иными учениями.

Человеческая жизнь носит временной характер. При этом следует говорить не только о том, что «дни сочтены», но и о том, что они «упорядочены», поскольку связаны с возрастными периодами, соответственно дни наши качественно различны. Жизнь человека «необратима» (несмотря на то, что современный человек всячески противится признанию этого). Мериу интенсивности и реальности человеческих жизней в ту или иную эпоху можно определять по тому, признают люди или нет необратимость своей жизни.

Человек должен осуществлять выбор, реализуя нечто и отказываясь от реализации чего-то. Можно говорить о том, что какие-то возможные траектории своей жизни человек реализует, а какие-то нет. Только совокупность реализованных и нереализованных траекторий составляет жизнь человека.

Жизнь человека в ее полноте характеризуется не только совокупностью реализованных и нереализованных траекторий, но и определенной общей *тональностью*. Именно соотносясь с тональностью восприятия жизни в целом можно говорить о счастье или несчастье.

Жизнь человека есть также определенное «притязание». Реализация притязания означает счастье. Однако поскольку притязание всегда сложно и многообразно, то его реализация всегда недостаточна. Вместе с тем в принципе всякая жизнь является счастливой, поскольку за исключением крайне редких случаев притязание человека в общем и целом всегда реализуется.

Жизнь обладает многими измерениями, но в то же время есть «унитарное действие». Каждый из нас совершает множество дел, но в действительности единственное что делает – живет. И именно с этим связано счастье. Счастье касается самой жизни, а не ее конкретных содержаний. Только саму жизнь, а не ее многообразные обстоятельства можно охарактеризовать как счастливую или несчастливую.

Человеческая реальность есть в первую очередь притязание, проект, и в этом заключается ее своеобразие: быть одновременно реальной и нереальной. «Элемент ирреальности, воображения, будущности, проекта и притязания образует часть человеческой *реальности*» (29, с. 38). По существу здесь выражена основная мысль книги.

При рассмотрении притязания на счастье имеет смысл проводить различие между строго индивидуальным притязанием и притязанием, связанным с коллективными формами жизни. Рассматривая проблему счастья в «жизни народов», Марías констатирует, что угроза счастью для целых народов возникает тогда, когда в обществе появляется сознание желательности индивидуальной жизни в подлинном смысле, а условия для ее реализации в самом обществе отсутствуют. В связи с этим Марías обращает внимание на то, что в нынешнюю эпоху счастье все чаще и во все большей мере отождествляется с благополучием.

Жить значит что-то постоянно делать. Человеческая жизнь обладает очень четкой структурой – она состоит из ситуаций, причем ситуаций нестабильных. Каждый день имеет свое лицо, это ситуация, которая завершается и переходит в другую. Поэтому отдельный день является «микроструктурой» жизни. У каждой ситуации, у каждого дня есть своя развязка. Поэтому человек всегда должен ожидать завершения чего-либо или надеяться на что-либо.

И жизнь как таковая имеет свою развязку, и это дает ей единство и значение. А счастье находит завершение и исполнение в совокупности, в тотальности. Каждый день обладает своим содержанием, своим счетом и своим балансом. Каждый этап жизни

предвосхищает свое завершение и конец пути. Все это означает проекцию в отношении определенной тотальности.

Человеческое счастье связано с собственным и подлинно личностным временем. Такое время Марías отделяет от двух других основных форм времени человеческой жизни – необходимого времени, затрачиваемого на осуществление необходимых обязанностей, таких как труд, и от «ничьего» времени, т.е. затрачиваемого и утрачиваемого впустую.

При рассмотрении философско-антропологической проблематики решающее значение имеет «биографическая перспектива» на человеческую жизнь. Жизнь человека представляет собой «унитарное действовање», что не исключает, разумеется, ее многомерности. Это означает, что жизнь обладает структурой, которую можно анализировать.

Различные формы или измерения «инсталляции», или «размещения» человека в жизни связаны в определенной живой структуре, в определенной системе. Особенность этой структуры, системы заключается в том, что она носит «биографический» характер, а данное обстоятельство задает унитарность. Жизнь человека унитарна и в то же время плюральна в отношении «вещей», в отношении многообразных компонентов, которые вмещиваются в нее.

В заключение Марías рассматривает отношение между счастьем и иллюзией. Иллюзия во многих языках означает нечто иллюзорное в традиционном смысле чего-то лишённого реальности. В испанском языке она несет позитивное значение и смысл.

Если исходить из этого обстоятельства, то иллюзию следует считать, как утверждает Марías, «решающим фактором» счастья. И этот фактор следует использовать в полной мере, поскольку человек вообще должен стремиться к предельно полному использованию того, что дано условиями человеческого существования. Наша жизнь заключается в том, чтобы достигать частицы, островки счастья, предвосхищения полного счастья. А само это устремление питается иллюзией.

А стремиться к счастью человек должен, так как, напоминает Марías, счастье есть для человека «невозможная необходимость». Мы не можем отказаться от стремления к счастью, но оно невозможно. Человек – это существо, которое «еще не есть» и, возможно, «не может быть тем, что оно есть». Человек – проективная реальность, устремленная в будущее, это реальность, которая никогда

не достигается, никогда не завершается и потому, если резюмировать, человек есть утопическая реальность.

Если попытаться резюмировать ответ Х. Марíasа на ключевой философско-антропологический вопрос о природе человека – в рамках «метафизической антропологии», каковым является его проект, то можно сказать следующее. Человек, строго говоря, не имеет природы, и в высшей степени сомнителен всякий разговор о «человеческой природе». В этом человек отличается от животного, обладающего природой.

Хавьер Арангурен в книге «Философская антропология» (10) предлагает целостную философско-антропологическую концепцию, включающую многие традиционные компоненты. Всякая развернутая и целостная философско-антропологическая концепция реализуется в эксплицитном или имплицитном соотношении с определенной онтологией. (Онтологическая рамка может просто указываться, когда, к примеру, философ характеризует свои общие позиции как «натурализм», «физикализм» или «материализм».) Х. Арангурен отчетливо определяет свои онтолого-метафизические воззрения как «аристотелизм».

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, по мнению Арангурена, не связано с какими-либо религиозными или спиритуалистскими мотивами. Соответственно, о душе как форме тела, как принципе живого можно говорить применительно к растению, животному и человеку.

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, принцип, который делает тело тем, что оно есть, т.е. живым».

Существуют различные уровни живого, или «степени жизни». Они определяются различной степенью открытости миру, а это означает различия в реализации базисной цели всего живого: выживание индивида и рода. Жизнь растения исчерпывается осу-

ществованием вегетативных функций, которые обеспечиваются способностями роста, питания, порождения. Вегетативные функции осуществляются также животными и человеком, причем эти функции опосредуются познанием. В случае с животным познание носит чувственный характер, оно обладает внешними и внутренними чувствами, но не обладает самосознанием.

Чувства членятся на внешние и внутренние. Первые приводятся в действие стимулами, внешними по отношению к субъекту. Среди внешних чувств наиболее важным является восприятие, поскольку оно представляет собой совокупность всего того, что добавляет субъект к ощущаемому им. Внутренние чувства имеют дело не столько с реальностью, сколько с образом или идеей, которую вырабатывает субъект. В силу этого внутренние чувства являются креативными. Вместе с тем внутренние чувства выступают и в качестве одной из причин осуществления восприятия, поскольку новые ощущения так или иначе обрабатываются, к примеру, ожиданиями или жизненной усталостью субъекта. В особенной мере сказанное относится к памяти.

Человек есть существо, «экс-центрическое по отношению к миру». Стремясь раскрыть это понятие, связанное, как известно, с философско-антропологической концепцией Гельмута Плеснера, Х. Арангурен указывает, прежде всего, на то, что число стимулов, способных воздействовать на человека, является неограниченным, и неограниченным является число возможных реакций человека. Еще одно следствие экс-центричности состоит в том, что она представляет собой возможность в полной мере преодолеть «заинтересованный перспективизм инстинкта». Такое преодоление «инстинктивной реакции», способность выходить за пределы предопределенного можно назвать человеческой свободой. Свобода означает в первом приближении возможность для индивида определять для себя свои собственные цели. Каждый индивид обладает поэтому способностью формировать свою собственную историю – «человек есть биографическое животное» (10, с. 67).

Каждый человек представляет собой «новацию». Такая новация также возможна только в силу экс-центричности, или открытости человека. (В то же время именно опыт новации позволяет нам говорить об экс-центричности.)

Потенциальная бесконечность стимулов и реакций, способность к незаинтересованному поведению, а также открытость свободе, или «свободная открытость» как характеристики экс-

центричности заставляют поставить вопрос о первичной причине такой экс-центричности. Причина, в силу которой человек способен избегать подчинения миру, материи, времени, должна быть чем-то, что в своем организационном принципе, в своем формальном принципе, трансцендирует материальное, т.е. есть нечто «духовное».

Под «духовным» следует понимать прежде всего способность человека быть субъектом операций, превосходящих чувственные операции. Такими операциями, отличающими человека от животных, следует считать способности понимать, желать и выбирать. Речь идет, соответственно, о разуме, воле и свободе.

Наиболее характерным свойством человека является способность к познанию и обладание знанием. Исследуя эту способность, нужно понять, как возникает то соединение между познающим и вещью, которое следует охарактеризовать как «открытость человека реальности».

Было бы неверным концентрировать изучение человека исключительно на проблеме познания. Познание не есть единственное измерение человека, а возможно не является наиболее специфическим достоянием человека. Концентрация внимания на познании означала бы осуществление рефлексии только на основе одного из аспектов бытия человека.

Существует еще одно измерение бытия человека, причем более специфически человеческое. Это измерение предстает как определенный горизонт, обозначаемый такими словами как чувства, эмоции или страсти. Чувства представляют собой способ испытывать собственные склонности, они «суть сознание гармонии или дисгармонии между реальностью и субъектом, они суть нарушение покоя, субъективности, порождающее оценки и действия» (10, с. 136).

Следует, по мнению Арангурена, выделить тот момент, что чувства представляют собой субъективные оценки окружающей человека реальности. В силу этого «сентиментальный опыт» больше связан с субъектом, чем с содержанием самой реальности. Чувство не несет с собой истину или ложь, поскольку не является единственным направляющим моментом человеческой жизни, оно сопровождается разумом и волей. Человеческая личность зиждется на разуме, воле и чувствах. Разум, воля и чувства должны находиться в равновесии.

Жизнь каждого человека биографична. Человек – это не только биологическое существо. У него есть определенное предна-

значение и задача. Он как бы призван писать историю своей жизни, вносить коррективы в повествование о своей жизни. Вполне возможно, он готовится к тому, чтобы по завершении жизни отчитаться за нее. «Глубинный идеал жизни человека, возможно, заключается в том, чтобы сделать из своей жизни достойную историю, которую можно рассказать, превратить свою жизнь в гармоничную песню, в прекрасное произведение» (10, с. 167).

Такой идеал может реализоваться, если жизнь завершается удачно, если жизнь оказалась щедрой на моменты полноты, если поражения вели к большой победе, если из всего, что происходило с человеком, он извлекал уроки и шел ко все более полному самопознанию.

Человек – не только индивид как член рода, но, прежде всего, – личность. Это утверждение рассматривается Арангуреном в социально-этическом контексте, поскольку решение социально-этических и социально-политических вопросов оказывается неразрешимо связанным с вопросом о человеческой личности и человеческом достоинстве.

В «первом приближении» личность – «то, что делает нашу жизнь незаменимой, абсолютной, нерелятивизируемой, единственной, священной» (10, 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». 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 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 Арангурену, понимать классическое определение личности, данное Боэцием.

Личность способна обладать самой 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.

В концепции Арангурена использован весьма широкий спектр европейской философии XX в., причем не только антропологической в узком смысле.

Ключевым понятием, вокруг которого во многом строится вся концепция, является, как мы уже отмечали, понятие «эксцентрической позициональности» Г. Плеснера. Правда, Арангурен не использует слово «позициональность». Это позволяет ему дистанцироваться от обоснования данного понятия в философско-антропологической теории Г. Плеснера, и по существу деконтекстуализировать его. А это в свою очередь создает условия для использования в собственном философско-антропологическом построении, находящемся во многих отношениях в русле аристотелевско-томистской традиции.

Часть концепции Арангурена, связанная с учением о личности, также отчетливо демонстрирует связи этой концепции с воззрениями целого ряда современных европейских мыслителей, в первую очередь с воззрениями Эмануила Левинаса, прежде всего с теми, что представлены в работе «Тотальность и бесконечность», а также Роберта Шпемана.

В испанской философии философская антропология всегда находилась на переднем плане. Философско-антропологическая проблематика представала в многообразных формах, в том числе в тех, что отражали национально-культурную специфику. Мы рассмотрели две концепции, которые, с одной стороны, прочно укоренены в испанской философской традиции, а с другой – широко ис-

пользуют общее современное и традиционное философско-антропологическое знание.

2.4. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

В современной западной философии сознания лидирующие позиции сегодня занимает аналитическая философия сознания, мощно утвердившаяся в последние десятилетия. Это одна из наиболее интенсивно разрабатываемых областей аналитической философии. Она демонстрирует значительное тематическое и методологическое многообразие.

Следует подчеркнуть, что традиционно тесные отношения аналитической философии с науками в философии сознания проявляются наиболее наглядно. Аналитическая философия сознания сегодня так или иначе соотносится с открытиями молекулярной биологии, геной инженерии, с разработками искусственного разума, «искусственной жизни», сложных адаптивных систем и целым рядом других сфер науки и технологий. Полученные наукой результаты и перспективные разработки позволяют по-новому рассматривать человека и его место в природе.

Вместе с тем очень важно подчеркнуть то обстоятельство, что аналитическая философия сознания в своих теоретических 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.

Все сказанное в полной мере находит отражение в том, что можно назвать испанской аналитической философией сознания. Как и в случае с другими сферами философского познания, мы отобрали для рассмотрения работы, которые, во-первых, позволяют составить более или менее целостное представление о положении дел в аналитической философии сознания вообще; во-вторых, дают картину того, что происходит в соответствующей сфере испанской философии; в-третьих, содержат некоторые самостоятельные новаторские разработки проблематики философии сознания.

Мануэль Гарсиа-Карпинтеро (23) стремится «изучить и оценить аргументы в пользу дуализма». Это предполагает, прежде всего, исследование содержания дуалистских тезисов. Оно осуществляется на основе рассмотрения современных философских концепций. Такой выбор объектов рассмотрения не означает забвения соответ-

ствующей философской традиции, поскольку, по мнению М. Гарсиа-Карпинтеро, огромные культурные различия между нашей эпохой и эпохой Декарта или Платона в очень незначительной мере затрагивают суть философской аргументации. Современные философы просто используют более адекватные концептуальные предпосылки и средства для разработки тех же интуитивных данностей, на которые опирались в своих заключениях великие философы прошлого.

Термин «сознание» имеет много значений. Его следует использовать применительно как к ментальным состояниям, так и к субъектам таких состояний. Термин в первом значении как «сознательное состояние» носит фундаментальный характер. М. Гарсиа-Карпинтеро исходит из того, что «сознательное существо – это существо, способное испытывать сознательные состояния, и сознательное существо – это существо, воплощающее то или иное сознательное состояние» (23, с. 30).

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

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

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

Материалистический тезис состоит в том, что даже если ментальные события могут отличаться от физических событий, они не могут быть разными.

Параллелизм утверждает, что ментальные события никоим образом, даже каузально, не зависят от физических событий. Они просто случайно сосуществуют, случаются вместе.

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

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

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

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

Мануэль Лис (26) обращается к «проблеме причинной действенности ментального». Следует подчеркнуть, что эта проблема является одной из наиболее важных в философии сознания, особенно современной философии сознания.

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

Данная проблема не есть нечто спонтанно возникающее. Она существовала в качестве проблемы не всегда. Речь идет о теоретической проблеме, сама формулировка которой требует весьма «особых рефлексивных условий». Причинная действенность ментального становится проблематичной тогда, когда мы ставим под сомнение существование «опыта непосредственной причинности», который приобретаем в повседневной жизни, а также когда мы стремимся расширить наши причинные объяснения и углубить наше понимание природы причинных объяснений. В общем и целом можно сказать, что конкретно обсуждается вопрос о том, как далеко могут продвигаться причинные объяснения, упоминающие ментальные феномены.

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

Объяснения представляют собой ответы на вопросы «почему» и «по какой причине». Ответы на данные вопросы не обязательно совпадают. Соответственно, объяснения могут иметь или не

иметь причинный характер. То, что способно служить ответом, обладает «объяснительной значимостью». Соответственно, объяснительная значимость может быть или не быть причинной.

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

Винсенте Санфеликс (46) основное внимание уделяет практическим аспектам проблематики отношения между сознанием и телом. Конкретно речь идет о рассмотрении тех практических последствий и выводов, которые могут быть сделаны из ряда основных теоретических подходов в современной философии сознания.

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

Первая из них связана с мощным развитием естественных наук, результаты которых подталкивают нас к выводу о том, что физический мир образует каузально замкнутую систему. Концепция реальности, которую можно назвать натуралистской, ведет к тезису о том, что все существующее представляет собой нечто физическое.

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

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

В 1950-е годы группа философов, среди которых наиболее известными были П. Стросон и Л. Витгенштейн, выступила с версией философии сознания, в которой главную роль играло понятие личности. Такая философия была призвана противостоять дуалистской и физикалистской версиям философии сознания. Под лично-

стью понималась такая сущность, которую можно наделять как предикатами, приписывающими состояния сознания, так и предикатами, приписывающими телесные характеристики. Личность необходимо должна обладать телом, но в то же время характеристики личности выходят за пределы сферы телесного. Такую позицию можно охарактеризовать как «примирительную» в сфере отношений между телом и психикой.

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

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

Форма и степень приверженности натурализму во многом определяют различия внутри лагеря когнитивистов. Одна группа когнитивистов, соотносясь с разработкой проблематики искусственного интеллекта, хотя и считает психологические предикаты несводимыми непосредственным образом к физическим, например нейрофизиологическим, сохраняет тем не менее приверженность натурализму. Их стратегия состоит в показе того, что природа психологических состояний не отличается от состояния систем, которые можно четко характеризовать как физические, например от компьютеров. И в том, и в другом случаях речь идет о состояниях функционального характера.

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

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

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

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

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

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

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

Мариано Родригес Гонсалес (40) задается вопросом о том, совпадают ли понятия «личность» и «человек». Немногие отвечают утвердительно на этот вопрос, поскольку в таком случае следовало бы признать существование личности как определенного естественного вида. Те, кто поступает таким образом, делают это чаще всего исходя из намерения совместить идею личности как объекта научного исследования и идею личности как субъекта сознания.

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

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

Резюмируя, М. Родригес Гонсалес отмечает, что наше понятие личности не содержит тех атрибутов, которые были бы исключительным достоянием какого-то определенного вида существ.

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

Дискуссия между теми, кто приемлет юмовскую постановку проблемы «я» и личности, а также теми, кто превращает «я» в теоретический конструкт, опирающийся на психологию здравого смысла, с одной стороны, и теми, кто занимает последовательно

антиюмовские позиции и не считает проблематичным интроспективный доступ к «я» – с другой, лишь показала, что «я» не является каким-то ординарным объектом.

Краткий обзор позиций редуccionистов и их оппонентов позволяет М. Родригесу Гонсалесу сделать вывод о том, что и редуccionисты, и те, кто стремится избежать редуccionизма, фактически превращают личность в ничто. Им не удалось, соответственно, поощрить постановку базисного вопроса об отношении между «я» и его атрибутами.

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

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

Быть личностью можно только среди других личностей, поскольку личности конституируются каким-то определенным языком. В связи с этим правомерно утверждать, что личности создаются в социальных процессах. Сама важность понятия личности связана с той базисной ролью, которую она играет в социальной жизни. Социологическая перспектива в состоянии, по мнению М. Родригеса Гонсалеса, устранить те неясности, которые проистекают из понятий «агент» и «субстанция».

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

Те, кто приемлет позиции Мида, указывают, в частности, на то, что социальные обстоятельства имеют определяющее значение

в формировании идентичности и самооценки личности потому, что только эти обстоятельства, только социальный консенсус в состоянии наложить ограничения на бесконечный релятивизм самоинтерпретации. Кроме того, философы отмечают, что именно изолированное рассмотрение личности, каким его практикует психология личности, служит воспроизводству картезианского индивидуализма, поскольку воспроизводит ситуацию, породившую картезианский подход.

Рассмотрение «социальной конструкции личности» позволяет М. Родригесу сделать общий вывод, относящийся ко всей его работе: «Мы принимаем понятие личности как ответственного агента, конституируемого его участием в языковых и социальных практиках» (40, с. 377).

Рассмотренные нами работы продемонстрировали весьма широкий спектр разработки проблематики аналитической философии сознания в современной испанской философии. Были представлены основные позиции по проблеме отношения между ментальным и телесным, а также некоторые позиции по проблематике самосознания, субъектности, агентности и личностной идентичности. И тематический охват, и характер разработки проблематики позволяют говорить о существовании в современной испанской философии полномасштабной аналитической философии сознания высокого уровня.

2.5. ЭСТЕТИКА

Ана Мария Лейра Сориано в работе «Эстетика сегодня» (25) предпринимает амбициозную попытку представить «панорамное видение постановок вопросов и развития эстетики в настоящее время». Рассмотрение современного состояния эстетики включает несколько тематических разделов: философскую эстетику; «эстетику в мультиэтническом обществе» – раздел, посвященный анализу функционирования искусства в современном, многообразно дифференцированном обществе; «эстетику в рамках гуманитарных наук», в этом разделе на деле представлены и некоторые социальные науки. Мы сосредоточим внимание на собственно философской эстетике.

А.М. Лейра Сориано утверждает, что в настоящее время, после пересмотра воззрений на мышление, которое произошло в XX в. прежде всего вследствие распространения философии

Ф. Ницше, эстетикой правомерно считать «теорию творческих состояний и их результатов». Это относится как к созданным произведениям, так и их воздействию на созерцателя, зрителя, слушателя. Соответственно, общим знаменателем многообразных изменений в философско-эстетической мысли XX столетия, в литературной и художественной теории можно считать преобладающее внимание к «творческому фактору». Стоит отметить, что в своих рассуждениях об эстетике XX в. и о ключевой роли творческого фактора испанский философ говорит не только о креативно-деструктивной деятельности художника, но и о «структурирующих / деструктурирующих» проявлениях природы.

Понятно, что при таком подходе утрачивает значение традиционное внимание эстетической теории к прекрасному или к проблеме искусства как познания.

Понимать искусство исходя из перспективы художника, из перспективы творца означает поместить себя в «еще не» произведения, поместить себя в некую пустоту, в предварительное состояние, в котором «вынашивается» произведение искусства. Стремление ухватить эти моменты объясняет поиски новых, отличных от традиционных, категоризаций в современной философской эстетике. В частности, когда Ортега говорит о «дегуманизации искусства», он созидает идею дереализации, указывает на утрату связи с реальным, одним словом описывает «процесс ирреализации».

Сегодня «у нас есть возможность открыто говорить об ирреальности, когда мы говорим о сфере эстетического» (25, с. 307). Как подчеркивает А.М. Лейра Сориано, это не означает утверждение, что сфера эстетического есть сфера «реальной трансценденции». Ирреальность – это не платонический мир, как некое добавление к реальности. Она принадлежит области воображаемого, т.е. не существует, а функционирует и выражает безграничные возможности свободы, которая не подчиняется ограничениям, проистекающим из принципа реальности.

В плане оценки видения А.М. Лейра Сориано западной философской эстетики можно отметить известную ограниченность предлагаемой общей перспективы. Это касается, прежде всего, тематического охвата. Философ сознательно не использует традиционный способ рассмотрения, опирающийся на классификацию философско-эстетических позиций в соответствии с тематикой, методологией.

2.6. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Философия истории отнюдь не является только достоянием прошлого – вопреки расхожему мнению. Соответственно, философия истории и как философское размышление об историческом процессе, и как философское исследование условий и возможностей исторического познания, прежде всего научно-исторического познания, занимает свое место в современной философской мысли, в том числе в испанской. Вообще интерес к философско-исторической проблематике является традиционным для испанской философии.

Испанские философы хорошо знакомы с зарубежной литературой, прежде всего с работами немецких философов, а также с работами, относящимися к англоязычной аналитической философии истории, соответственно в полной мере причастны к современным философско-историческим дискуссиям.

Мы рассмотрим несколько работ, авторы которых в контексте этих дискуссий вносят свой вклад в разработку некоторых основных проблемных комплексов новейшей философии истории.

Это относится и к изучению исторического пути философии истории, которому в настоящее время уделяется значительное внимание.

Философия истории эпохи Просвещения занимает особое место в европейской философии истории в силу нескольких причин. Во-первых, именно в эту эпоху она в полной мере становится секулярной философской теорией всеобщей истории. Соответственно с этого периода можно говорить об оформлении собственно философии истории как о постхристианской философии истории. Во-вторых, философия истории начинает соотноситься с всеобщей историей как взаимосвязанной историей всего человечества. Наконец, значение философско-исторических построений эпохи Просвещения заключается в том, что они предстают как важнейший сегмент идеологии модерна. Именно в таком качестве философия истории эпохи Просвещения чаще всего предстает в современных философских, социально-научных и идеологических дебатах.

Конча Ролдán уже в самом названии своей работы ставит примечательный вопрос «Что остается от философии истории Просвещения?» (42). Отметим, что К. Ролдán принадлежит к числу тех, кто не ограничивает эпоху Просвещения XVIII столетием и считает, что оно оформляется в конце XVII в. К. Ролдán констатирует

прежде всего, что философия истории как «способ рефлексивного и критического мышления» есть продукт Просвещения, освободившего философский разум от пут теологической традиции.

К. Ролдán ставит задачу «нового прочтения» философии истории эпохи Просвещения как условия обсуждения вопроса о «самой возможности философии истории». Более того, речь идет о «реабилитации философии истории», даже о «новой философии истории».

Такое новое прочтение ориентировано на выявление тех моментов в произведениях философов эпохи Просвещения, которые не образуют «восторжествовавшую линию» в философии истории эпохи Просвещения в том числе и потому, что оказались неучтенными в классической философии истории. Так, философская рефлексия относительно истории в просветительской мысли, которая стала в дальнейшем господствующей, центрируется вокруг четырех фундаментальных теорем: рациональность, телеология, континуумность и прогресс. Эти понятия в своей совокупности выражают новую идею человечества, в соответствии с которой люди предстают как автономные творцы своей собственной истории. Ролдán подчеркивает, что «господствующая линия классической философии истории» была лишь продуктом определенной интерпретации философско-исторической мысли эпохи Просвещения.

«Новая концепция философии истории» должна базироваться прежде всего на этической установке. Такая этическая ориентация противопоставляется ориентации на простое повествование о случившемся в истории. Речь идет об использовании тех элементов философско-исторической мысли, которые принадлежат «другой», не «восторжествовавшей линии» этой мысли.

В содержательном плане соответствующие рассуждения К. Ролдán можно резюмировать как соединение элементов «рациональной автономии» индивидов с признанием элементов контингентности, подвижной изменчивости и толерантности. Такая ориентация позволит философии истории не только продуктивно обращаться к анализу прошлого и настоящего, но и признавать открытость будущего.

Философия истории всегда включала в себя проблематику отношений между историей и человеком. Проблематика «человек и история» традиционно представляла в философии истории прежде всего как стремление определить место человека в социально-историческом процессе, определить смысл его исторического су-

существования и действия, представала как стремление выявить характер исторического самопонимания и опыта индивида.

В традиционном философско-историческом дискурсе мы можем выделить два основных и в то же время крайних воззрений на проблему отношения «человек – история». Первое утверждает господство всеобще-исторических моментов над индивидуально-личностными в том плане, что индивид как исторический субъект есть лишь средство реализации всеобщих содержаний – законов, целей, смыслов. Масштаб исторической личности определяется характером и мерой ее продуктивности в такой реализации.

Второе воззрение провозглашает, что человек выступает как исторический субъект, не детерминируемый всеобще-историческими моментами, сам конституирует свое историческое существование как какое-то историческое образование – индивидуальное или коллективное. Процесс конституирования может восприниматься в своем предельном виде как условие созидания каких-то общих исторических институтов, структур, целостностей.

Можно утверждать, что эти две основные, а также те или иные промежуточные и комбинированные позиции включают в себя практически весь спектр философско-исторических воззрений на проблематику отношений между историей и человеком, по меньшей мере, весь спектр традиционных философско-исторических воззрений.

Эти философско-исторические воззрения определяют и общий подход к тому, что можно назвать основными измерениями исторического существования человека: смысл исторического существования и действия индивида; историческая идентичность; исторический опыт.

С указанными выше общими воззрениями на отношения между человеком и историей коррелируется смысло-теоретическое отношение к истории, всегда ограничивающееся двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Вторая позиция как бы противоположна первой. Она связана с утверждением о том, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни; историческая деятельность субъектов различных форматов не имеет заданного или тем более predetermined характера и в своем смысло-производящем аспекте является во многом недетерминированной и открытой.

В современном философско-историческом дискурсе смысло-теоретическая проблематика явно не имеет того значения, каким обладала в традиционной философии истории. Подчеркнем, что здесь имеется в виду прежде всего проблематика объективного исторического смысла, т.е. смысла, присущего как историческому процессу, так и существованию индивида в его историческом измерении. (Такое понимание исторического смысла, соответственно такое понимание смысло-теоретической проблематики можно противопоставить тому, что можно назвать «историографическим смыслообразованием». Речь идет о надлении смыслом исторической событийности, которое происходит в процессе ее исследования.)

В работе Розы Бельведрези «Смысл истории: устаревшая тема?» (11) рассматриваются модификации, которые претерпела проблематика объективного исторического смысла. Следует отметить, что эта работа в общем представляет собой исключение в современной литературе и в плане выбора тематики, и в широте ее охвата.

Как и всякая другая современная философско-историческая концепция, ориентированная на решение тех или иных задач материальной философии истории, концепция Р. Бельведрези реализуется через соотнесение с традиционной философией истории. Это видно уже по тем задачам, которые призвана решить данная концепция: 1) частично реконструировать тот анализ смысла, который осуществляла традиционная философия истории; 2) указать на ту критику, которой подвергся такой анализ; 3) предложить анализ того, в какой мере анализ смысла мог бы быть реабилитирован в настоящее время; 4) дать оценку той функции, которую могло бы выполнять исследование смысла истории в рамках задач современной философии истории.

Что же традиционно понимается под «смыслом истории»? В первом варианте смысл истории можно понимать как *направление*, в котором разворачивается историческое становление. Прошлое может указывать «в направлении» прогресса или, наоборот, в направлении повторяющегося упадка.

В соответствии со вторым вариантом смысл истории можно понимать как «*значение*» того, что произошло в прошлом. Речь идет о «ключе», в котором должны интерпретироваться исторические события, о том, что история должна показывать «план», делающий ее понятной, показывать пронизывающую ее интенциональность. Этот вариант можно назвать «герменевтическим», поскольку история понимается как намерение какого-то актора

(Бога, природы, рода и т.п.). Здесь между целым и частями устанавливается отношение герменевтического круга.

Рассуждения Р. Бельведреззи позволяют сделать вывод о том, что если смысл истории понимается как ее значение, то смысл оказывается связанным исключительно с прошлым, а увязывание смысла с «направлением» предполагает, причем необходимым образом, соотнесение с будущим.

Обращение к смыслу истории предполагает понятие всеобщей истории, поскольку смысл как нечто единое можно артикулировать только в рамках единой систематизации тотальности исторического процесса (при герменевтической перспективе) или тотальности времени (если смысл понимается как направление). Конституирование тотальности всеобщей истории не следует понимать как сумму всех действительно имевших место событий, осуществить такое суммирование эмпирически невозможно. Речь идет о теоретико-философском контексте, в котором все, что произошло, могло бы занять свое место или быть наделено определенной функцией.

Предпосылка всеобщей истории как единой рамки, в которой мыслим смысл истории, требует также универсального актора, каковым можно считать в первом приближении человечество, или род, организованное в такие социальные единства, как государства.

Переходя к современности, Р. Бельведреззи отмечает, что вопрос о смысле истории вновь появился в недавнее время в связи с так называемой «нарративистской философией истории». В ее контексте повествование предоставляет тотальность, которая становится значимой для образующих ее частей. Повествование также наделяет определенным направлением череду событий, поскольку представляет собой ретроспективное упорядочивание, конструируемое исходя из завершения. Место, занимаемое событиями в повествовании, задает им смысл. В особенной мере смысл увязывается с той ролью, которую играет то или иное событие в развертывании повествования. Направление и значение (событий) утрачивают свое метафизическое содержание, поскольку помещаются уже не в события, а в поэтическую деятельность конструирования повествования. В постмодернистских версиях исторического нарративизма исторический смысл утратил всякий объективный характер и превратился в риторическое следствие нарративной презентации прошлого.

По мнению Бельведреззи, указанные позиции можно рассматривать как «крайние варианты» тезиса о смысле истории. Это скеп-

тически окрашенный тезис, поскольку смысл «навязывается» изначально «неупорядоченному» материалу, прошлое предстает как «хаос», «потенциально ужасающий в своей индифферентности по отношению к потребностям человечества или в своем деструктивном движении».

После того как философия истории отказалась от спекуляций относительно философского ключа к истории или относительно направления протекания истории, вопрос о смысле истории – это вопрос о том, каким образом конкретное общество может осваивать свое прошлое. Такой вопрос становится вопросом о смысле того, что произошло, адресованным каждому члену сообщества. Это вопрос «каким образом такое прошлое стало возможным?», т.е. вопрос о том, каким образом, в каком ключе тому или иному сообществу следует понимать свое прошлое.

Вопрос о смысле истории при таком подходе соотносится с возможностью сведения в некое когерентное целое определенной порции того, что действительно произошло, причем такое когерентное целое не дано заранее, оно не является трансисторическим. Оно является результатом включения опыта прошлого в сознание членов сообщества. Таким путем члены того или иного сообщества приобретают социально-историческое сознание своей принадлежности к определенной группе людей, чье общее прошлое делает их теми, кто они есть.

В отличие от изначального проекта такой смысл истории представляет собой одно из возможных выражений опыта и устремлений конкретной группы или сообщества, которое модифицирует свою идентичность на протяжении времени. Это сообщество или группа не совпадает с человеческим родом или даже конкретным политическим сообществом.

Таким образом смысл истории, понимаемый как смысл того, что произошло, конституируется через противостояние опасности растворения. Речь идет, кроме того, о ресурсе, позволяющем понимать культурное разнообразие и социальную сложность существующих ныне обществ.

В теоретическом плане смысл истории в таком понимании существует в напряжении между принятыми интерпретациями и предлагаемыми новыми конструкциями смысла. «В этом контексте смысл истории – это не проект завершения в двойном смысле окончательности и телеологии, а лишь одно из возможных выра-

жений общего опыта той или иной группы людей» (11, с. 108), – заключает Р. Бельведрези.

Итак, позиция Р. Бельведрези состоит в том, что философия истории способна вновь заговорить о смысле истории, если под ним иметь в виду устремление сделать прошлое понятным и значимым. Если прежде философия истории стремилась предоставить ключ к познанию общего смысла истории, то в настоящее время она должна сочетаться с теми способами предпонимания у непосвященных, а также с теми способами научного понимания в историографии, которые стремятся к той же цели. Только при таком подходе можно избежать риска предполагать наличие предсуществующего смысла, замкнутого и чуждого сознанию людей, делающих историю.

Очевидно значение проблематики смысла истории и смысла исторического действия и существования человека в традиционной философии истории. В современном философско-историческом дискурсе эта проблематика утрачивает свое прежнее значение, более того, она практически вообще отсутствует. Вопрос об объективном смысле исторического процесса фактически не ставится, причем ни в соотнесении с всемирной историей, ни в соотнесении с каким-то конкретным историческим образованием или процессом.

Первая из выделенных нами выше традиционных философско-исторических позиций, а именно та, что сопрягает смысл индивидуального исторического действия с реализацией объективных исторических смыслов, фактически не представлена в современной философии истории. Это не может не сказаться на рассмотрении проблемы исторического смысла применительно к индивиду, или проблемы смысла индивидуального исторического действия.

Как мы видим на примере рассуждений Р. Бельведрези, исторический смысл усматривается в наделении индивидом или группой индивидов (не обязательно составляющих какое-то политическое сообщество) прошлого в процессе конституирования собственной индивидуальной или индивидуально-групповой идентичности. Получается, что прошлое значимо, т.е. обладает смыслом только в функциональном контексте оформления и сохранения социальной индивидуальной или групповой идентичности, важнейшим элементом которой является историческая идентичность. Это можно рассматривать как версию второй из выделенных нами выше традиционных философско-исторических позиций в данной сфере.

Современный человек есть существо историческое прежде всего в том смысле, что живет в историческом мире. Осознание этого объективного обстоятельства есть и данность его сознания, поскольку это неотъемлемый компонент «рефлексивности» модерна и постмодерна. Такая данность в современной теоретической мысли, философско-исторической в том числе определяется понятием «историческая идентичность».

В соответствии с современными подходами историческая идентичность – это лишь отчасти данность. Историческую идентичность следует искать и обретать посредством сознательных конструктивных усилий – индивидуальных и групповых. Такой подход означает совершенно определенное понимание исторического сознания и опыта, а именно понимание исторического сознания и опыта как принципиальной открытости, как определяемого многообразными контекстуальными факторами, но не детерминируемого ими.

Это обстоятельство находит, по нашему мнению, отчетливое выражение в теоретическом построении Мануэля Круса и Романа Куартанго (17), которые фактически стремятся представить путь философии истории после эпохи Просвещения как путь к такому пониманию исторического опыта.

М. Крус и Р. Куартанго, прежде всего, задаются вопросом о том, «а не является ли философия истории делом прошлого?» (17, с. 617). Такая постановка вопроса оправдана, если подразумевается тот смысл, который имел термин в XIX в. Чтобы ответить на этот вопрос М. Крус и Р. Куартанго стремятся установить, а не претерпело ли понятие «философия истории» такие модификации, которые позволили бы провести различия между философией истории XX в. и классической философией истории, искавшей смысл истории, ее бытие.

Кульминационный момент философии истории совпал с этапом восхождения Просвещения. Просвещение воспринимало реальность в движении и развитии, что означало, в числе прочего, отказ от идеи упорядоченного и определенного космоса. Ослабление позиций метафизики означало также разрушение абсолютного порядка, в рамках которого существовал человек. Для такого автономного человека история превращалась в пространство опыта, жизни и действия. История становилась горизонтом и носителем смысла. Результатом всего этого стало то, что философия истории заменила космологически ориентированную метафизику.

За блеском раннего Просвещения последовало крушение, которое совпало с избавлением истории от «философской редукции». Мотивами послужили упадок философии субстанциального разума в немецком идеализме, исчезновение оптимистической веры в прогресс, а также мощное утверждение историко-эмпирических наук, изучающих человека.

У Л. Ранке и И. Дройзена история продолжает быть реальностью, которая все охватывает, однако ее нельзя постичь посредством саморефлексии разума. Результирующий историзм вместе с тем, утверждая примат исторического, несет с собой новые возможности для философии истории, хотя ее и вытесняют постоянно с того места новой метафизики эпохи модерна, которое она одно время занимала, когда разрабатывала великое повествование о развитии или реализации идеи свободы и примирения. Открывается, таким образом, путь для имеющей отчетливо выраженный рефлексивный характер постметафизической философии, которая обращается к опыту рационального обхождения с отличной от нее реальностью. (Одним из эпизодов такой трансформации является аналитическая философия истории.)

Философия истории конца XX в. оставила позади устремление постичь глобальный смысл истории или устремление обосновывать легитимность наук о духе. Она трансформируется в философскую рефлексию относительно пределов рациональности как главной способности человека, а также относительно других возможностей человека, – быть субъектом действия, понимания и т.п.

Характерный для классической философии истории поиск смысла истории, ее «бытия» остался в прошлом. Вместе с тем сохранилось нечто от классической философии и в условиях, отличающихся от условий XIX в. Это «перспектива, в которой реализуется мышление, обнаружившее, что реальность (человеческая) продуцируется и трансформируется таким образом, что у нее нет сущности, если под этой понимать нечто пребывающее, фиксированное и определяющее» (17, с. 617), – делают вывод М. Крус и Р. Куартанго.

Новейшая философия истории продемонстрировала незаменимость «исторической перспективы». Эта перспектива предполагает изменение воззрения разума на самого себя и на свое место в реальности. Такое изменение означает, что следует научиться видеть, осуществлять путь и повествовать об этом пути. Речь идет о том, чтобы сделать это «путешествие» подлинным в том смысле,

что превращается в «отрефлексированное приключение». Возникающий в результате опыт, специфически *исторический* опыт конституирует *подлинное* отношение с миром.

В чем же заключается указанная модифицированная перспектива? В плане модификации речь следует вести о «горизонтальности» как о чем-то противостоящем «вертикальности». Горизонтальность означает, что все, чем занимается мышление, находится на одном и том же уровне, что нет, соответственно, принципа, от которого зависит все остальное или к которому все можно редуцировать. Горизонтальность – это «постметафизический характер» и реальности, и способа ее восприятия и понимания.

Такая горизонтальность представляет собой в известной мере продукт философии истории, если под философией истории понимать философскую рефлексию, обнаруживающую исторический характер реальности и тем самым модифицирующую понимание субстанции и сущности. Внимание смещается к реальности, не сводимой к какому-либо всеопределяющему принципу. А это означает, что исторические партикулярности следует понимать как таковые.

К необходимости соотноситься с будущим, причем открытым будущим призывают многие мыслители, особенно те, кто надеется на эмансипационный и гуманизирующий потенциал истории.

Роман Куартанго в работе «Разрушение» идеи будущего» (18) рассматривает проблематику «история и будущее» прежде всего в соотношении с гипотезой о «конце истории».

История предполагает открытость будущего как того, чего еще нет, но будет. А идея конца истории предполагает элиминацию идеи будущего.

Будущее представляет собой определенный аспект или момент времени, интегрирующий время, без которого нельзя обойтись, если пользоваться временными терминами. Будущее предполагает возможность действия, предполагает нечто, что не укладывается в существующее, в реализацию существующих правил.

Р. Куартанго подчеркивает, что такое представление о будущем несовместимо с построениями классической философии истории или «других типов истории спасения», которые повествуют о будущем как о конце истории, как реализации определенного упования, соответственно повествуют о будущем как о завершении всяких устремлений и всех путей. Указанное представление о будущем несовместимо также с идеей предопределения, означающей, что всякое действие может быть лишь повторением уже установ-

ленных правил. Во всех этих случаях закрывается возможность действия человеческого субъекта, прежде всего индивидуального субъекта. (Он заменяется неким субстанциальным субъектом истории, реализующим определенные каузальные механизмы, соответственно не ведающим свободы.)

Что же можно делать с будущим? С будущим следует считать как с возможностью, а это означает, что его не следует использовать для тех или иных целей, даже самых полезных. Нужно быть открытым по отношению к будущему, заключает Р. Куартанго.

Современные философы уделяют значительное внимание проблематике будущностного измерения, наличию у современного социального состояния будущего, причем открытого и вариативного будущего. Можно указать несколько причин такого внимания. Акцентирование открытого будущего противопоставляется телеологизму традиционной философии истории. Это позволяет, далее, указать на эмансипационный и гуманизирующий потенциал истории. Наконец, здесь очевидно присутствует явная и неявная полемика с получившим широкое хождение в недавнем прошлом тезисе о «конце истории».

У нас есть все основания утверждать, что в испанской философии представлены основные значимые позиции современной философии истории, по меньшей мере «материальной», или «субстанциальной» философии истории. Рассмотренные работы позволяют сделать вывод о том, что по целому ряду вопросов испанские философы занимают лидирующие позиции.

2.7. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЭТИКА

Современная философия истории, как это было и прежде, видит одну из своих главных задач в том, чтобы предложить философский диагноз современного социального состояния. Такую же задачу решают социальная философия, политическая философия и определенные сегменты этики.

Общепризнанно, что нынешняя социально-историческая ситуация в своих основных структурных моментах, по крайней мере тех что заслуживают философского внимания, является типичной для всех западных стран. Неудивительно поэтому, что в современной испанской социальной и политической философии исследуются те же проблемы, что и в философии других западных стран. Мы

обратимся к тематическим комплексам, которые наиболее активно обсуждаются в испанской социально-философской и философско-политической мысли.

Первым таким тематическим комплексом можно считать продолжающуюся дискуссию относительно модерна, его характера и исторических судеб. Как известно, эта дискуссия протекает главным образом в европейской («континентальной») философской и социально-научной мысли. Второй комплекс образует повестка дня современной англоязычной, прежде всего североамериканской, социальной, политической, моральной философии.

В рамках этой повестки дня внимание уделяется преимущественно либо неопрагматистским социальным и политическим воззрениям, либо дискуссии о либерализме и оппонировавшим либерализму течениям социально-философской и политической мысли, в первую очередь таких как коммуитаризм и мультикультурализм. Все эти воззрения многообразно представлены в социальных и гуманитарных науках, а также в сфере публичной политики. Мы сосредоточимся на рассмотрении того, что можно считать собственно философским содержанием этих воззрений, как оно видится современным испанским философам.

2.7.1. Проблематика природы и судеб модерна как определенного социально-исторического состояния, соответствующего весьма длительному периоду истории западного мира, а затем воспроизводившегося в тех или иных формах в незападных странах, является предметом обсуждения в философии, социальных и гуманитарных науках уже несколько десятилетий.

Говоря о философии, следует подчеркнуть, что соотнесение с «модерном», использование этого понятия не является достоянием только социальной, политической философии или философии истории. Оно имеет широкое хождение и в других областях философии, его применяют для характеристики эпохальных особенностей тех или иных областей философии или философии в целом. Достаточно упомянуть, к примеру, такие концептуальные образования как «метафизика модерна» или «субъект модерна». Вместе с тем стержнем всяких концептуализаций модерна остается соотнесенность с определенным социально-историческим состоянием, диагностика этого состояния. А подобная диагностика остается делом социально-философской мысли в широком смысле слова.

Обсуждение проблематики модерна, его завершенности или возможной незавершенности, перехода в какое-то «постмодерно-

вое состояние» и т.п. и сегодня сохраняет всю свою актуальность. Более того, предпринимаются попытки расширить рамки этой проблематики. Сказанное в полной мере относится и к испанской философии.

В этом плане значительный интерес представляет работа Хуана Антонио Николáса (9), который предлагает общее видение современного состояния западной философии через отношение к модерну целого ряда влиятельных философских течений. Эти течения рассматриваются испанским философом прежде всего в их социально-философской программатике. Социально-философские позиции различных философских течений определяются Антонио Николáсом как «актуальные альтернативы находящейся в кризисе метафизике модерна». Кризисное состояние метафизики модерна воспринимается не столько во внутрифилософских терминах, сколько как отражение кризиса всего исторического этапа, называемого «модерн».

Х. Антонио Николáс рассматривает «в интеллектуальной перспективе начала XXI века» вопрос о «модерне Просвещения», «просветительском модерне». Вопрос этот рассматривается «в свете результатов трехвекового развития просветительской концепции мира и познания» (9, с. 81). Осмысление данного вопроса призвано содействовать определению природы нынешнего кризиса модерна, оценить имеющиеся диагнозы причин такого кризиса, а также оценить те предлагаемые альтернативы модерну, которые притязают на то, чтобы служить будущими ориентирами западной культуры.

Просвещение – это чрезвычайно сложное и многообразное интеллектуальное и социально-политическое движение. Общей характеристикой всех устремлений Просвещения было «страстное желание свободы». Свобода понимается не как нечто данное самой человеческой реальностью, ее требуется созидать, за нее следует бороться. Другой общей характеристикой Просвещения является утверждение о могуществе разума, его способности решить все теоретические и практические проблемы человечества.

Различные позиции в плане философской характеристики, интерпретации и использования «просветительского импульса» ведут к многообразию оценок традиции Просвещения. При любом подходе ставится под вопрос «рационалистская просветительская традиция модерна». И кантианский проект, и эмпирический проект рациональности породили такое количество проблем, что XX столетие правомерно рассматривать, по меньшей мере отчасти,

как историю ревизии как начальных целей, так и результатов, достигнутых Просвещением.

Х. Антонио Николас считает возможным разделить все озадачивающее многообразие критических, диагностических позиций, реформаторских предложений и т.п. на несколько групп. Он квалифицирует их как «основные направления в поисках ответа на кризис проекта, оформившегося в XVIII в.» (9, с. 27). Выделяемые шесть направлений можно в свою очередь сгруппировать вокруг трех базисных установок. Каждую из таких установок можно охарактеризовать исходя из следующих параметров: диагноз нынешней ситуации; оценка проекта Просвещения; предлагаемая альтернатива для будущего.

Первой рассматривается «континуистская реакция» – позиция тех, кто убежден в фундаментальной правомерности «просветительского поворота» в истории европейской культуры. Выбор, сделанный в эпоху Просвещения, должен и в дальнейшем служить в качестве направляющего ориентира. Два направления в современной философии придерживаются такой позиции – критический рационализм и натурализм.

Критический рационализм представлен у Х. Антонио Николаса воззрениями Ганса Альберта. Диагноз гласит, что современная ситуация – это ситуация кризиса, однако кризис можно и нужно преодолеть в рамках той же модели рациональности, которой мы пользуемся. Кризис обусловлен именно тем обстоятельством, что проект Просвещения не нашел воплощения в достаточной мере. Соответственно, Г. Альберт рассматривает свой критический рационализм как наследие и продолжение «импульса Просвещения». В будущем проект Просвещения надлежит радикализировать и распространить на все области познания посредством использования единой методологии научного познания.

В настоящее время можно указать на два натуралистских течения, находящиеся в орбите традиции Просвещения: это натурализованная эпистемология Уилларда Куайна и эволюционистская эпистемология.

В плане диагностики современной ситуации Куайн считает, что в нашу эпоху, как и во все другие эпохи, сосуществуют ретроградные, догматические интеллектуальные силы и силы, ратующие за рациональное решение проблем, соответственно ратуют за прогресс человечества. К этим последним Куайн причисляет и свою натурализованную эпистемологию, рассматривая ее и как продол-

жение просветительской традиции. Будущее должно заключаться в реализации проекта натурализации разума и его распространении на все сферы познания. Эпистемология должна стать частью психологии, а психология – компонентом естествознания.

Эволюционистская теория познания также представляет собой продолжение просветительской традиции. Она стремится определить материально-биологические условия познания. Это устремление в будущем должно реализовываться на междисциплинарной основе.

Итак, «континуистская реакция» на современный кризис заключается в стремлении к продолжению и углублению просветительской традиции, как она фактически оформилась.

«Реакция разрыва» – вторая из постулируемых Х. Антонио Николасом реакций на кризис просветительской рациональности – связана с радикальными попытками отказаться от пути, которым главным образом следовало западное общество последние три столетия. Выделяются два основных типа подобных попыток. Первый тип – так называемый постмодернизм, понимаемый как выход за пределы модерна с опорой на те элементы, которые породил сам модерн. Другой тип образуется попытками восстановить определенные традиции, которые предшествовали модерну и были разрушены им. Речь идет о «пре-модерновом повороте», который реализуется в настоящее время «коммунитаризм».

В соответствии с позицией постмодернистов, к числу которых Х. Антонио Николас причисляет Ж.Ф. Лиотара, Дж. Ваттимо, М. Фуко, Ж. Деррида, Р. Рорти, экономические, политические, и т.д. противоречия свидетельствуют о том, что проект Просвещения был ошибочным в самой своей сути.

Если в своей диагностике современной ситуации и в оценке проекта Просвещения постмодернисты демонстрируют относительное согласие, то предлагаемые альтернативы этому проекту являют широкий спектр различающихся между собой воззрений.

Нынешний кризис в соответствии с диагнозом пре-модернистов, наиболее видным из которых можно считать Алэсдера Макинтайра, связан с утратой индивидом чувства принадлежности к какому-либо конкретному социальному сообществу и с вытекающими отсюда трудностями в определении им своей личностной идентичности. Такая ситуация во многом является результатом реализации проекта Просвещения. В качестве альтернативы пре-модернисты стремятся вновь утвердить в правах некоторые элементы аристотелевского видения мира, прежде всего те, что отно-

ются к этике. С возвращением к практической философии Аристотеля и утверждаемой ею морали добродетелей должно сочетаться осознание индивидом своей связи с конкретным сообществом, к которому он принадлежит, а это позволит укрепить чувство личностной идентичности.

Под рубрикой «Трансформирующая реакция» Х. Антонио Николас группирует позиции тех, кто осознает необходимость существенных перемен, но вместе с тем не отвергает результатов модерна, его вклада в развитие человечества. Модерн необратим, однако нуждается в определенных реформах, в трансформациях изнутри.

В рамках такой ориентации выделяются два течения, ратующие за «консервативную трансформацию» и за «критическую трансформацию». Первое течение представлено воззрениями Дэниела Белла и Питера Бергера. В соответствии с поставленным ими диагнозом, современная ситуация – это упадок культурного модерна, выражающийся в первую очередь в вытеснении трудовой этики гедонистической этикой. Признается значение проекта Просвещения, но вместе с тем утверждается необходимость определенных изменений в сфере практического разума. Соответственно, альтернатива нынешнему состоянию видится в сохранении и продолжении социального модерна (как научно-технического прогресса) и коррекции культурного модерна с целью легитимизировать экономический и политический либерализм, унаследованный поздним капитализмом.

Течение, провозглашающее ориентацию на «критическую трансформацию», представлено позициями Юргена Хабермаса, Карла-Отто Апеля*. Эти позиции в основных своих чертах представляют собой развитие критических позиций первого поколения Франкфуртской школы. Приверженцы данного течения диагностируют современную ситуацию как кризисную, что является следствием искажения и сужения изначального проекта Просвещения. В качестве альтернативы современному кризису Ю. Хабермас предлагает создавать с опорой на жизненный мир институты, способные ограничивать власть инструментального разума во всех сферах жизни общества.

* Отнесение воззрений К.-О. Апеля к критической теории представляется нам неверным. По меньшей мере требуются существенные оговорки.

Представленная концепция Х. Антонио Николáса заслуживает внимания прежде всего потому, что делает отношение к модерну, который тематизируется как опирающийся на определенную концепцию рациональности масштабный социальный проект, важнейшим критерием оценки социальной программатики очень многих влиятельных философских течений, в том числе тех, что нельзя отнести к социальной или политической философии в строгом академическом смысле.

Как мы видим, из рассмотренных Х. Антонио Николáсом позиций наиболее последовательно функцию социально-теоретической диагностики, причем в сочетании с социально-практическим устремлением, реализуют представители критической теории.

Действительно, воззрения представителей критической теории (Франкфуртской школы), как известно, неразрывно связаны с проблематикой модерна. Настоящее рассматривается с точки зрения форм реализации модерна, его социально-эмансипационного потенциала, степени осуществления этого потенциала в прошлом и настоящем, а также возможной трансформации в будущем. Главным образом по этой причине творчество Юргена Хабермаса воспринимается сегодня как одна из наиболее значимых актуальных социально-философских теорий, прежде всего в связи с проблематикой модерна.

Рассмотрение воззрений Франкфуртской школы представлено Мануэлем Крусом (16) в разделе его работы, носящем примечательное название «Диалектическое воображение». Макс Хоркхаймер отказывается от понятия «материализм» и характеризует свои позиции посредством понятия «критическая теория». Это обозначение, как полагает М. Крус, призвано дистанцировать новый теоретический подход от существующих философских учений, включая марксизм. Кроме того, оно должно указать на необходимость социальной реформы, причем реформы всей цивилизации. Наконец, в этом обозначении заключена идея о том, что анализ общества является элементом жизни существующего общества, формой его самосознания.

При всем желании дистанцироваться от наличных теорий очевидно, что М. Хоркхаймер поддерживает практико-философскую установку, реализованную Г. Лукачем и К. Коршем. М. Хоркхаймер стремится переформулировать некоторые положения классической марксистской теории с тем, чтобы дать ответ на новые формы гос-

подства и манипулирования сознанием, которые характерны для поздних фаз развития капитализма.

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

Гармония между индивидом и обществом, характерная для классического общества, превращается в эпоху модерна в напряжение между этими полюсами, указывает М. Крус. В условиях монополистического капитализма с его бюрократизацией и централизацией социально-экономической жизни мы наблюдаем процесс ликвидации индивида обществом, его замены псевдоиндивидом, стандартизованным посредством планирования, воздействия средств массовой коммуникации и других аппаратов, подвергающих его гомогенизации. Неудивительно поэтому, что в период своей деятельности в США франкфуртцы сосредоточивают усилия на критике массовой культуры и изучению функционирования культурной индустрии. В этом они усматривали ключевой момент современной классовой борьбы.

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

Т. Адорно делает упор на моменты не-тождественности, на поиск того, чего еще нет, на поиск, одним словом, всего того, что позволяет нам дистанцироваться от существующего порядка вещей. Поскольку нет трансформирующей социальной силы, с кото-

рой можно сомкнуться, поскольку нет возможности изменить ситуацию изнутри, то мыслитель-диалектик должен поместить себя вне социальной тотальности, должен стать носителем негативности по отношению к ней. Такая позиция может найти выражение в утопии, в негативной утопии. Вместе с тем негативную утопию, призванную преодолеть социальную тотальность, можно концептуализировать только исходя из тех или иных элементов существующего. Утопия, провозглашаемая негативной диалектикой, – это историческая, а не трансцендентная утопия (в религиозном смысле).

Ю. Хабермаса, продолжает М. Крус, с полным правом можно считать последним крупным представителем Франкфуртской школы. Хабермас стремится расширить и обогатить ее первоначальный проект за счет соотнесения его с появившимися позднее философскими концепциями. Хабермас уделяет значительное внимание разработкам в сфере философской эпистемологии, герменевтики, а главное – разработкам, осуществленным аналитической философией, прежде всего тем, что связаны с прагматическим измерением языка. Все это было призвано служить формулированию новой идеи рациональности и процессов рационализации, являющейся и продолжением, и новацией по отношению к анализу рациональности, анализу господствующей при развитии капитализме модели разума, который был осуществлен первыми франкфуртцами.

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

В рассмотренных нами работах испанских философов не нашло отражения активное участие Ю. Хабермаса в широкой интернациональной дискуссии, связанной с проблематикой отношения между «модерном» в различных версиях его понимания и «постмодерном».

Концептуализация «постмодерна» как наступившего или, по мнению оппонентов, якобы наступившего социального состояния, естественно, находится в фокусе внимания испанских философов. У одних из них социально-философская диагностика встроена в общий анализ постмодернистских воззрений, у других такая диагностика находится на переднем плане.

Можно утверждать, что в литературе в общем и целом преобладает мнение о том, что к философскому постмодернизму можно с полным правом отнести только двух философов – Жана-Франсуа Лиотара и Джанни Ваттимо. Соответственно, при рассмотрении философского постмодернизма в строгом смысле, т.е. при условии его отделения от постструктурализма внимание исследователей сосредоточивается главным образом на творчестве этих мыслителей.

Модесто Берсиано Вильялибре (12) считает, что постмодернистская волна в философии не является просто преходящей модой. У нее есть глубокие корни в философии: границы познания, кризис метафизики или систем, релятивизм, скептицизм и т.п. М. Берсиано Вильялибре не верит в то, что могут появиться намерения преодолеть постмодернизм посредством глобальных философских систем. Однако он полагает, что могут появляться «преодоления» постмодернизма.

Рассматривая творчество философов-постмодернистов, к которым он в соответствии с оформившимся консенсусом относит прежде всего Ж.-Ф. Лиотара и Дж. Ваттимо, М. Берсиано Вильялибре воспроизводит устоявшиеся характеристики постмодернистской философии как философии, которая отрицает всякую «онтологическую или трансцендентальную экспликацию», отказывается от всякого универсалистского видения реальности, а также от всякого исторического метаповествования.

Наиболее интересным в работе М. Берсиано Вильялибре представляется его анализ отношения постмодернистов к языку в социально-философской перспективе. В языке философы-постмодернисты видят, как считает М. Берсиано Вильялибре, рациональность, способность наделить реальность определенным смыслом, возможность для осуществления конструктивной практики.

М. Берсиано Вильялибре приводит разнообразные высказывания Лиотара с целью показать, что у Лиотара наличествует имплицитная онтология субъекта языка, человека. Более того, по своей природе человек есть существо историческое, рождающееся в

«той или иной истории», которая дается ему языковой интеркоммуникацией. Человек как историческое существо способен не только ассимилировать данную ему историю, но и применить к ней другой язык, язык вопрошания и исследования. Исследование может осуществлять существо, способное к пониманию, способное удивляться, задавать вопросы, причем вопросы относительно своей истории. Язык исследования, по Лиотару, – это определенная «языковая игра», но игра, носящая фундаментальный характер, поскольку в состоянии соединить социальной связью различные языки. Исследование проистекает из самой структуры и сущности исторического бытия субъекта языка. «Все это, – утверждает М. Берсиано Вильялибре, – предполагает какой-то язык, более фундаментальный, чем языковые игры, язык, являющий знание о человеке и его истории. Этот язык, а также человек, его знание и действие должны были подвергнуться онтологической рефлексии. Однако Лиотар не осуществляет такой рефлексии. Неудивительно в связи с этим, что в его философии налицо не только огромные лакуны, но и некогерентности» (12, с. 123).

В рамках темы «постмодерн» М. Крус (16) рассматривает творчество двух современных философов – Ж.-Ф. Лиотара и Дж. Ваттимо. «Постмодерн» характеризуется не через указание на то, что он собой представляет, а через указание на то, чем он не является, точнее через указание на то, что «постмодерн» будто бы оставил позади. Соответственно, можно ожидать, что внимание постмодернистов сосредоточится на осмыслении модерна. Вместе с тем в этом не следует видеть исключительную специфику постмодернизма, поскольку вся философия XX столетия в той или иной форме вступала в критический диалог с «проектом Просвещения».

Ж.-Ф. Лиотар увязывает «постмодерновое состояние», прежде всего, с изменением статуса знания, выполняющего функцию легитимизации. В домодерновых обществах функцию легитимизации существующего порядка вещей выполняли мифологические и религиозные метаповествования. В обществах модерна эта функция переходит к идее разума, к идее рациональности, принимающей формы различных метаповествований. В постмодерновых обществах ситуация меняется. Метаповествования утрачивают свою легитимизирующую функцию в научной сфере и в общественной жизни, а это в свою очередь подрывает позиции идеи разума. Становится все труднее, если вообще это еще возможно, утверждать

идеи разума, выдвигающие претензию на универсальность, а также на то, чтобы быть неким гомогенным средством, возвышающимся над всеми конкретными дискурсами.

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

Сирило Флорес Мигель (22) рассматривает творчество Ж.-Ф. Лиотара прежде всего в перспективе социальной философии. Как считает С. Флорес Мигель, суть социально-философских воззрений можно выразить следующим образом.

Ж.-Ф. Лиотар считает, что «модерн организовывал себя вокруг идеи всеобщей истории, в основе которой лежит устремление к эмансипации, выражаемое в различных формах в зависимости от того, кто выступает в роли субъекта-повествователя – христианство, Просвещение, марксизм или капитализм» (22, с. 306). Субъекты-повествователи – это метаповествования, создаваемые человеком, чьи продуктивные возможности включают способность к повествованию. Все эти субъекты-повествователи притязают на то, что в состоянии интегрировать всех в сообщество освобождения и сделать это сообщество тотальностью, неким «мы», сообществом субъектов.

2.7.2. Второй заметный тематический комплекс в современной испанской социальной и политической философии образуют проблемы, оформившиеся и обсуждаемые в американской социальной и политической философской и социально-научной мысли. Внимание испанских философов к этим проблемам обусловлено, прежде всего, их актуальностью для испанской социальной ситуации.

Обращаясь к современной американской социально-философской и морально-политической философской мысли, испанские философы сосредоточивают внимание, во-первых, на неопрагматизме и, во-вторых, на дискуссии между приверженцами либерализма, коммунитаризма, мультикультурализма.

Как отмечает Мануэль Крус (16), давая общую характеристику философского пути Ричарда Рорти, своеобразие его творчества определяется, прежде всего, отношением к наследию аналитической философии, к традиции которой он принадлежит. Р. Рорти

предпринимает попытку ревизии некоторых базисных оснований этой традиции. Идея о том, что существует «я», помещающее себя перед естественной реальностью, в той или иной мере поддающейся описанию, представляет собой предпосылку спекулятивного характера с очень значимыми последствиями. Эта предпосылка фактически исключает другие виды философской практики, такие как конструктивное мышление, вырабатывающее «теоретические словари», или интерпретирующее мышление, транслирующее культурное наследие.

Р. Рорти считает, что установка на описание, заставляющая нас думать, что сознание противостоит природе как некое зеркало, должна подвергнуться радикальному пересмотру. Желательно отказаться от идеи о существовании репрезентаций (представлений), что приведет к угасанию значения проблемы отношений между сознанием и реальностью, между языком и миром. Рорти показывает себя как последовательный «антирепрезентационалист».

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

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

Рамон дел Кастильо (15) в рамках общей характеристики американского неопрагматизма делает акцент на его роли в современной социальной и политической философии. По его мнению, которое, впрочем, является очень распространенным, сегодня неопрагматизм чаще всего ассоциируется с воззрениями Ричарда Рорти. Главная же особенность неопрагматизма Р. Рорти заключается в сосредоточении внимания на социальном и политическом мирах. Он стал одним из самых острых критиков философии просветительского образца, а также постмодернистской левой. Р. Рорти отстаивает возвращение к реформистской и либеральной левой. Такая левая, в отличие от марксистской левой и от сегодняшней «культурной левой», однозначно оставляет в стороне большие теории и устремление к радикальным изменениям, ориентируясь на

конкретные реформы в рамках существующих экономических и политических институтов либеральной демократии.

Рорти апеллирует к чувствам и воображению в целях достижения социальной солидарности. (В отличие от Рорти Хилари Патнэм, также обратившийся к морально-политической проблематике, использует философскую аргументацию в обосновании определенной комбинации универсализма и коммунитаризма. Дел Кастильо делает в связи с этим вывод о заметно различном использовании Рорти и Патнэмом наследия Джеймса и Дьюи.)

В контексте американской мысли существует определенная связь между неопрагматизмом и той теоретической дискуссией, к рассмотрению которой мы переходим. Однако, поскольку такая связь фактически не тематизируется испанцами, то мы оставляем ее без внимания.

Как мы уже отмечали, в современной испанской социальной, политической и моральной философии заметное место занимают воспроизведение и аналитическая разработка той дискуссии, которая вот уже несколько десятилетий находится на переднем плане социальной философии, политической философии и этики в Соединенных Штатах. Такое внимание объясняется в первую очередь актуальностью обсуждаемой проблематики для других западных стран, в том числе Испании.

Важным и даже неотъемлемым компонентом указанной дискуссии является этика, точнее некоторые ее сегменты. Основные причины этого обстоятельства могут быть тематизированы следующим образом. Этика допустила утрату своего предмета. Произошло это потому, что одна часть философов, образующая, несомненно, большинство, сосредоточив свое внимание на социальных вопросах, стали размывать границы между этикой и политической философией, между этикой и философией права. Другая часть философов стали утверждать, что предпочтительным объектом философско-этических размышлений должны стать межличностные отношения. Кроме того, под моральной философией в последнее время понимают не столько отдельный определенный сектор философии наряду с логикой, эстетикой или метафизикой, сколько составной элемент этих последних. Разумеется, мы охарактеризовали ситуацию только в том плане, в каком современная моральная философия оказалась связанной с социальной и политической философией.

Современная социальная философия, политическая философия и моральная философия (этика) в значительной мере находятся

под знаком свершившегося поворота к вопросам, имеющим непосредственное публично-нормативное значение, соответственно к вопросам публично-нормативного содержания действия. В развернувшейся дискуссии, по меньшей мере на ее начальном этапе внимание было сосредоточено на проблематике социальной справедливости.

В настоящее время социальная философия реализуется главным образом как полемика между либерализмом и универсализмом, с одной стороны, и различными формами критики в адрес этих воззрений, прежде всего критикой с позиций коммунитаризма, мультикультурализма и феминизма – с другой.

Продолжающиеся дебаты между приверженцами либерализма как продукта мысли Просвещения и коммунитаристами, мультикультуралистами, феминистками образуют основное содержание и современной испанской социальной философии. Это обстоятельство является еще одним подтверждением нашего тезиса о неотделимости современной испанской философии от западной философии в целом.

Главным достоинством испанских философов, занимающихся анализом указанной, ставшей уже интернациональной дискуссии, можно считать четкую экспликацию идей, а также разработку типологии обсуждаемых позиций. Репрезентативной и интересной в этом плане представляется работа Энрике Лопеса Кастьяна (28).

Как и большинство других исследователей, Э. Лопес Кастьян помещает в фокус внимания позицию либерализма, какой она представлена у Джона Ролса, который, собственно, и дал старт дискуссии, о которой идет речь. При этом Э. Лопес Кастьян не ограничивается рассмотрением стандартного набора позиций (они были упомянуты выше). Объектом его рассмотрения становятся и крайние позиции. Соответственно, его презентация спектра позиций этой дискуссии представляется наиболее полной.

Э. Лопес Кастьян отмечает, что либеральные теории справедливости сочетают идеи свободы и равенства. Идея индивидуальной свободы включает классические политические права: свободу мысли, выражения, свободу религиозного вероисповедания, право на политическое действие, а также на невмешательство государства в частную жизнь.

Идеал равенства предполагает, напротив, демократическое государство, контролируемое гражданами. Кроме того, неравенст-

во в политической свободе, экономическое и социальное неравенство не должно носить чрезмерный характер.

Существуют две крайние позиции, представляющие собой вызов позиции Дж. Роллса. Одна из них – ультралиберальная, или либертариистская концепция Роберта Нозика. В этой концепции однозначно делается упор на индивидуальные свободы. Другая представляет собой радикальную интерпретацию равенства. Каждая из этих позиций, располагаясь, соответственно, справа и слева от позиции Дж. Роллса, концентрируется на одном из элементов, которые стремится сочетать концепция Дж. Роллса.

Р. Нозик жестко утверждает приоритет свободы индивидуального действия и подвергает осуждению всякое вмешательство государства с целью осуществить какое-либо перераспределение богатства или изменить финансирование социальных услуг (здравоохранения, образования, создания рабочих мест).

«Эгалитарный радикальный либерализм» не ограничивается провозглашением необходимости ограничений в распределении социальных благ посредством перераспределительной фискальной политики. Он не ограничивается также провозглашением необходимости принимать меры с тем, чтобы способствовать равенству возможностей и тем самым корректировать чрезмерное социальное неравенство. Эгалитарный радикальный либерализм подвергает суровой непримиримой критике неправомерную концентрацию экономической власти и господство свободного рынка. Средство достижения равенства в получении экономических благ видится в обобществлении средств производства, соответственно, в обеспечении социальных и экономических прав граждан.

Следует отметить в завершение, что при всем внимании к этим дебатам испанские философы практически не выходят за рамки круга идей, обсуждавшихся в североамериканской литературе. Примечательно, что при рассмотрении указанной дискуссии не привлекаются и даже не упоминаются работы испанских авторов, по меньшей мере соответствующие философские работы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данная работа преследовала цель предложить определенное (по необходимости ограниченное) панорамное видение нынешнего состояния испанской философии.

Современная испанская философия может быть разделена на два больших сегмента. Первый образуется многочисленными и многообразными историко-философскими исследованиями. Мы рассмотрели ту его часть, которая посвящена истории философии в Испании вплоть до 1980-х годов. Мы обращались только к исследованиям, осуществленным испанскими философами. Это позволило в числе прочего представить какой видится испанская философия, непосредственно предшествующая сегодняшнему этапу своей истории, ныне действующим испанским философам.

Другой крупный сегмент нынешней испанской философии составляют работы, образующие фактически неотъемлемый компонент современной западной философии в целом. Это философия, в которой осуществляется разработка проблематики, являющейся актуальной для современной западной философии вообще.

Основное внимание в нашей работе было уделено именно этому сегменту нынешней испанской философии. Мы предприняли попытку проанализировать общую ситуацию в наиболее значимых сферах философского познания. Рассматривались в первую очередь произведения, в которых либо представлено общее положение дел в той или иной сфере, либо осуществлена самостоятельная разработка соответствующей проблематики.

Ввиду фактически полной интеграции второго из выделенных нами сегментов испанской философии в нынешнюю западную философию появилась возможность решения сопутствующей задачи – осуществить определенную аналитическую презентацию современной западной философии в целом.

Отметим в завершение еще один очень важный момент. Если рассматривать нынешнюю испанскую философию с точки зрения действенных в ней течений, то можно сразу же отметить весомое и все усиливающееся влияние аналитической традиции. Данная работа наглядно об этом свидетельствует.

ЛИТЕРАТУРА

1. Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI вв.: Сб. обзоров и рефератов / Ред. и сост. Ю.А. Кимелев. – М.: ИНИОН РАН, 2005.
2. Кимелев Ю.А. Современная итальянская и испанская философия // Итальянская и испанская философия на рубеже XX–XXI вв.: Сб. обзоров и рефератов / Ред. и сост. Ю.А. Кимелев. – М.: ИНИОН РАН, 2005. – С. 5–20.
3. Кимелев Ю.А. «Субъект» и «субъективность» в современной западной социальной философии. – М.: ИНИОН РАН, 2006.
4. Кимелев Ю.А. Западная философская антропология на рубеже XX–XXI вв. – М.: ИНИОН РАН, 2007.
5. Кимелев Ю.А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв. – М.: ИНИОН РАН, 2009.
6. Руткевич А.М. Социальная философия Мадридской школы. – М.: Изд-ство Моск. ун-та, 1981.
7. Современная Испания: Реф. сб. / Сост. Хенкин С.М. – М.: ИНИОН РАН, 2003.
8. Яковлева Л.Е. Х. Субири и особенности испанской философской традиции. – Йошкар-Ола, 1999.
9. Antonio Nicolás J. Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna // Evaluando la modernidad / Eds. Antonio Nicolás J., José Frapolli M. – Granada: Editorial Comares, 2001. – P. 79–105.
10. Aranguren J. Antropología filosófica. – Madrid: McGraw-Hill Interamericana de España, 2003.
11. Belvedresi R. El sentido de la historia: é un viejo tema? // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Comps Cruz M., Brauer D. – Barcelona: Herder, 2005. – P. 91–110.
12. Berciano Villalibre M. Debate en torno a la posmodernidad. – Madrid: Editorial Síntesis, 2006.
13. Blanco Martínez R., Ortega Muñoz J.F. María Zambrano. – Madrid: Ediciones del Orto, 1997.
14. Campillo N. La pluralidad cultural humana // Boladeras M. y Campillo N. Filosofía social. – Madrid: Editorial Síntesis. – P. 193–228.
15. Castillo del R. El neopragmatismo Americano // El legado filosófico y científico del siglo XX. – Madrid: Ediciones Cátedra, 2007. – P. 597–599.
16. Cruz M. Filosofía contemporánea. – Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2002.

17. Cruz M., Cuartango R. *Filosofía de la historia al final del siglo XX: una experiencia racional transformada // El legado filosófico y científico del siglo XX.* – Madrid: Ediciones Cátedra, 2007. – P. 617–632.
18. Cuartango R. *La «destrucción» de la idea de futuro // Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo / Comp. Cruz M.* – Barcelona: Paidós, 2002. – P. 187–206.
19. *Cuestiones de teoría del conocimiento / Coord. Quesada D.* – Madrid: Tecnos, 2009.
20. Ferrater Mora J. *Ortega y Gasset // Ferrater Mora J. Diccionario de grandes filósofos.* – Madrid: Alianza Editorial, 2002. – P. 375–382.
21. Ferrater Mora J. *Unamuno // Ferrater Mora J. Diccionario de grandes filósofos.* – Madrid: Alianza Editorial, 2002. – P. 510–515.
22. Flóres Miguel C. J.F. *Liotard: crítica de la narrativif moderna // La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Comps. Cruz M., Brauer D.* – Barcelona: Herder, 2005. – P. 305–334.
23. García-Carpintero M. *Las razones para el dualismo // Pensando la mente / Eds. Chacon Fuertes P., Rodríguez Gonzales M.* – Madrid: Biblioteca nueva, 2000. – P. 27–120.
24. Garrido M. *Historicismo y filosofía de la vida // El legado filosófico y científico del siglo XX.* – Madrid: Ediciones Cátedra, 2007. – P. 89–109.
25. Leyra Soriano A.M. *La estética hoy // Perspectivas del pensamiento contemporáneo (Vol. 2) Ambitos / Coord. Navarro Cordon J.M.* – Madrid: Editorial Síntesis, 2007. – P. 109–164.
26. Liz M. *Razones y otras causas perdidas // Pensando la mente / Eds. Chacon Fuertes P., Rodríguez González M.* – Madrid: Biblioteca nueva, 2000. – P. 121–166.
27. Lobato A. *Prologo // Forment E. Lecciones de metafísica.* – Madrid: Ediciones Rialp, 1992. – P. 11–29.
28. López Castellon E. *Ética y filosofía política // Perspectivas del pensamiento contemporáneo (Vol. 2) Ambitos / Coord. Navarro Cordón J.M.* – Madrid: Editorial Síntesis, 2007. – P. 9–68.
29. Marías J. *La felicidad humana.* – Madrid: Alianza Editorial, 2005.
30. *Metodos del pensamiento ontológico / Ed. Rodríguez R.* – Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
31. Moreno Fernández A. *Crisis epocal: Un reencuentro con Ortega.* – Madrid: Arena Libros, 2009. – P. 119–138.
32. Nubiola J. *El compromiso esencialista de la lógica modal.* – Pamplona: Eunsa, 1991.
33. Orringer N. *La filosofía española del siglo XX // El legado filosófico y científico del siglo XX.* – Madrid: Ediciones Cátedra, 2007. – P. 901–940.
34. Pacho J. *Epistemología evolucionista. Una epistemología naturalizada // Cuestiones de teoría de conocimiento / Coord. Quesada D.* – Madrid: Tecnos, 2009. – P. 314–350.
35. *Pensando la mente / Eds. P. Chacon Fuertes, M. Rodríguez Gonzales.* – Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
36. Pintor Ramos A. *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri.* – Salamanca: Ediciones de la Universidad Pontificia, 1994.
37. Pintor Ramos A. *Xavier Zubiri.* – Madrid: Orto, 1996.
38. Ribas P. *Para leer a Unamuno.* – Madrid: Alianza Editorial, 2002.

39. Rivadulla Rodríguez A. La filosofía de la ciencia hoy. Problemas y posiciones // *Perspectivas del pensamiento contemporáneo (Vol. 2) Ambitos / Coord. Navarro Cordón J.M.* – Madrid: Editorial Síntesis, 2007. – P. 109–164.
40. Rodríguez M. La conciencia y la acción: observaciones sobre el concepto de persona // *Pensando la mente / Eds. Chacon Fuertes P., Rodríguez Gonzáles M.* – Madrid: Biblioteca nueva, 2000. – P. 357–381.
41. Rodríguez R. Hermeneutica u ontología: cuestion de metodo? // *Metodos del pensamiento ontológico / Ed. Rodríguez R.* – Madrid: Editorial Síntesis. 2006. – P. 235–272.
42. Roldán G.C. Que queda de la filosofía de la historia de la ilustración? // *La comprensión del pasado. Escritos sobre filosofía de la historia / Comps. Cruz M., Braner D.* – Barcelona: Herder, 2005. – P. 187–216.
43. Sanchez D. Teoría del conocimiento. – Madrid: Dykinson, 2001.
44. Sánchez Meca D. El nihilismo Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa. – Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
45. Sanfelix V. Analisis del lenguaje // *Metodos del pensamiento ontológico. / Ed. Rodríguez R.* – Madrid: Editorial Síntesis, 2006. – P. 145–198.
46. Sanfelix V. Persona y cosificación (A proposito del sentido práctico de la revolución cognitiva) // *Pensando la mente / Eds. Chacon Fuertes P., Rodríguez Gonzáles M.* – Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. – P. 325–356.
47. Sanfelix Vidarte V. Teoría del conocimiento // *Perspectivas del pensamiento contemporáneo (Vol. 2). Ambitos / Coord. Navarro Cordón J.M.* – Madrid: Editorial Síntesis, 2007. – P. 329–350.
48. Suances Marcos M. Historia de la filosofía española contemporánea. – Madrid: Editorial Síntesis, 2008.
49. Trias E. La edad del espíritu. – Barcelona: De Bolsillo, 2006.
50. Trias E. La razón fronteriza. – Barcelona: Ediciones Destino, 1999.
51. Zorroza I. Sustantividad, apertura, dominio y trascendencia. La antropología de Xavier Zubiri // *Propuestas antropológicas del siglo XX (2).* – Pamplona: Eunsa, 2007. – P. 196–218.

Ю.А. Кимелев

**СОВРЕМЕННАЯ
ИСПАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Оформление обложки И.А. Михеев
Художественный редактор Т.П. Солдатова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректор О.П. Дормидонтова
Компьютерная верстка Л.Н. Синякова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 2/III – 2010 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1.
Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 5,75 Уч.-изд. л. 5,4
Тираж 300 экз. Заказ № 38

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения информационных изданий
Тел. / Факс: (499) 120-45-14
E-mail: market@INION.ru**

**E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)**

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9