

**Кимелев Ю.А.**

**ПОИСКИ «ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОЙ» ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>**  
*Институт научной информации по общественным наукам РАН,  
Москва, Россия*

*Аннотация.* Честь статьи в том, чтобы в рамках современной философии выделить особый комплекс теорий, стремящихся быть «постметафизическими». В статье анализируются наиболее влиятельные в настоящее время теории такого рода. Эти теории содержат очерк истории метафизики, призванный показать, почему метафизика должна быть замещена определенной альтернативой. Альтернативой должны служить «трансцендентальная семиотика у Карла Отто Апеля; «теория коммуникативного действия» Юргена Хабермаса и особая версия неопрагматизма Ричарда Рорти.

*Ключевые слова:* постметафизическая философия; критика метафизики; трансцендентальная прагматика; трансцендентальная семиотика; теория коммуникативного действия; неопрагматизм.

Поступила: 15.07.2020

Принята к печати: 10.08.2020

**Kimelev Y.A.**

**In search of «post-metaphysical» Philosophy<sup>2</sup>**  
*Institute of Scientific Information for Social Sciences  
of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

*Abstract.* The article aims to identify within contemporary Western Philosophy a special group of theories which claim to be «post-metaphysical». The article analyzes the most influential theories of this kind. These theories contain an outline of the history of metaphysics which is supposed to show why metaphysics has to be replaced with a certain

---

<sup>1</sup> © Кимелев Ю.А., 2020

<sup>2</sup> © Kimelev Yu.A., 2020

alternative. The alternative is K.-O. Apel's «transcendental semiotics», J. Habermas's «communicative action theory» and R. Rorty's version of neopragmatism.

*Keywords:* post-metaphysical philosophy; history of metaphysics; traditional philosophy; critique of metaphysics; transcendental pragmatics; transcendental semiotics; communicative action theory; neopragmatism.

Received: 15.07.2020

Accepted: 10.08.2020

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

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

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

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

В XX в. формирование постматафизических устремлений оказалось связанным с критикой метафизики в ее современных формах. Критика метафизики образует относительно автономную традицию в европейской философии, появившуюся еще в античности и сопровождавшую метафизику на всем протяжении ее истории.

В общем плане постматафизическая философия понимается в смысле поиска новых способов и стилей философствования, возможности которых открывает критика метафизики. «Постматафизической философией» можно считать философию, которая кладет в свою основу критику метафизики, а также понимает себя

как альтернативу традиционной метафизике, в которую включается и актуальное состояние метафизики.

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

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

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

### **Карл-Отто Апель. «Постметафизическая парадигма» первой философии**

Многостороннее философское исследование природы и функций языка, так или иначе соотносящееся с интенсивными научно-лингвистическими исследованиями, образует одну из основных черт философии XX–XXI вв.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В общем плане свою программу Апель характеризует как «философско-языковую трансформацию идей трансцендентальной философии» [Apel, 1973, Bd. 2, S. 333]. Такая программная установка сохранится на всем протяжении творчества Апеля.

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

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

Мы сосредоточим внимание на том относительно позднем сегменте обширного философского творчества Апеля, который эксплицитным образом связан с критикой метафизики. Апель не только подвергает анализу важнейшие парадигмы критики метафизики, но и стремится посредством такого анализа оформить определенную философско-исследовательскую программу, призванную заменить «метафизическую парадигму первой философии» [Apel, 1993, S. 41–71].

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

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

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

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

*Первая главная парадигма – онтотеология*, соответственно догматическая метафизика в докантианском смысле. В рамках этой парадигмы *бытие* редуцируется к *сущему*, соответственно, *разумный субъект* как разум и сам логос мыслится как нечто внутримирское: мыслится как вступающий при истинном познании в отношение адекватного соответствия всему остальному *сущему*. Это способ мышления, при котором *сущее* подлежит объяснению как ограниченное целое. После Канта оно рассматривается как сфера эмпирических наук.

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

*Вторая главная парадигма первой философии* – трансцендентальная философия предметного сознания и самосознания в смысле Канта. В рамках этой парадигмы философский вопрос об условии

возможности объективного и вместе с тем интерсубъективно правомерного мышления впервые отделяется от всяких выведений или объяснений, исходящих из контингентного сущего. Вопрос о философском обосновании соотносится с чем-то, что не должно догматически полагаться в качестве основания. Мысление предстает как саморефлексивное, как нечто исторически последнее. Трансцендентальная философия Канта представляет собой рефлексивное обоснование достоверности мышления.

Вместе с тем у Канта критика разума оказывается объективирующей теорией взаимодействия функций трансцендентального сознания и казуального воздействия на чувственность со стороны вещей-в-себе. Это означает, что у Канта субъект трансцендентального разума, который призван быть трансцендентальным обоснованием условий правомерности познания, – этот субъект гипостазируется как нечто сущее внутри мира. «Кант при реализации критики познания, – заключает Апель, прибегает к обоснованию в стиле онтического объяснения» [Apel, 1993, S. 58].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Концепция постметафизического мышления Юргена Хабермаса**

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

никативного действия». Эта теория фактически образует и основу «постметафизической» альтернативы.

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

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

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

Феноменология двигалась вширь, вливаясь и преображаясь в антропологическую мысль, и вглубь – в онтологическом направлении. Аналитическая философия после Второй мировой войны завоевала имперские позиции, на которые претендует и поныне. В конечном итоге эта традиция вылилась в историзм постэмпиристской философии науки и в контекстуализм постаналитической философии языка. Западный марксизм переместил Марксову мысль из сферы политической экономии назад в сферу философской рефлексии. Западный марксизм сохраняет определенную продуктивность в рамках социально-научной и профессиональной философской мысли. Структурализм получил распространение благодаря критике науки у Башляра, антропологии Леви-Страсса и психоанализу Лакана. Он перемещается в сферу философии как раз у тех мыслителей, которые стремились преодолеть его, – у Фуко и Деррида. Сегодня постструктурализм растворяется в радикализированной с помощью Ницше критике разума. «В то время как аналитическая философия снимает себя, а феноменология раздробляется, в западном марксизме и структурализме конец наступает в виде онаучивания и преображения в мировоззрение» [Habermas, 1992, S. 13].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Первый из таких процессов был связан с тем, что тотализирующее, направленное на единое и целое мышление было поставлено под сомнение «новым типом процедурной рациональности». Этот новый тип рациональности утверждается в XVIII в. вместе с формализмом в моральной и правовой теории и в институтах пра-

вового государства. Все это наносит удар по «познавательной привилегии философии».

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

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

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

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

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

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

Способные иметь язык и действовать субъекты, которые на фоне общего для них жизненного мира достигают согласия относительно чего-либо в мире, ведут себя по отношению к своему языку и автономно, и зависимо. С одной стороны, субъекты всегда находятся в языково-структурированном мире. Язык предстает как нечто предшествующее и объективное. С другой стороны, жизненный мир, открытый и структурированный языком, в качестве опоры может иметь только практику достижения согласия в рамках определенного языкового сообщества. Между жизненным ми-

ром как ресурсом, из которого черпает коммуникативное действие, и жизненным миром как продуктом проистекает круговой процесс, в котором уже нет следов исчезнувшего трансцендентального субъекта. Соответственно, только лингвистический поворот в философии открыл возможности для анализа разума, воплощенного в коммуникативном действии.

### **Постметафизический проект Ричарда Рорти**

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

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

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

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

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

реальность, либо представляют ее неправильным образом, либо вовсе не представляют реальность.

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

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

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

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

Критика метафизики у Рорти сосредоточивается на модерновой теории познания, которая, по его мнению, фактически взяла на себя функции первой философии. Такая критика представлена Рорти в его наиболее известной работе «Философия и зеркало природы» [Rorty, 1979].

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

Предложенная Рорти историческая схема призвана послужить фоном для оценки творчества трех наиболее важных, по его мнению, философов XX в. – Витгенштейна, Хайдеггера и Дьюи. Каждый из них в начале своего пути стремился найти новый способ сделать философию «фундаментирующей» в том смысле, чтобы сформулировать «последний контекст мысли». Витгенштейн пытался сконструировать новую теорию репрезентации, не имеющую ничего общего с ментализмом. Хайдеггер предложил новый набор философских категорий, не имеющих ничего общего с наукой, эпистемологией, с картезианским поиском достоверности. А Дьюи хотел создать натурализованную версию видения истории у Гегеля.

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

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

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

Рорти подчеркивает, что все это не означает приверженности каким-то альтернативным «теориям познания» или «философиям ментальности». Это означает отказ от эпистемологии и метафизики как философских дисциплин. Утверждается возможность посткантианской культуры, в которой нет места какой-либо всеохватывающей дисциплине, способной легитимизировать или обосновать дру-

гие дисциплины. Витгенштейн, Хайдеггер и Дьюи ввели нас в период «революционной» философии в смысле «революционной» науки у Т. Куна.

Описанная антикартизианская и антикантианская революция призвана стать направляющим ориентиром при рассмотрении современных философских процессов, прежде всего процессов в аналитической философии. А такое рассмотрение должно подорвать доверие к «ментальности», относительно которой следует обладать философской теорией, подорвать доверие к «познанию», обладающему «основаниями», а также к «философии», как она понимается со времен Канта.

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

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

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

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

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

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

Без представления о ментальности как зеркале не появилось бы представление о знании как точной репрезентации. Без этого представления не имела бы смысла философская стратегия, общая для Декарта и Канта. Не имели бы смысла и новые философские притязания, которые формулируются как «концептуальный анализ», «феноменологический анализ», «экспликация значения», «исследование логики нашего языка», изучение «конституирующей деятельности сознания».

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

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

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

Начиная с Просвещения либеральная социальная мысль сосредоточилась на идее социальной реформы, которая должна стать возможной благодаря «объективному» познанию природы человека. А историческая человеческая природа предполагает будто бы независимость от конкретных человеческих сообществ, предполагает

преодоление различия между естественным и социальным. Современные поиски «основополагающих структур», «инвариантных относительно культуры факторов», «биологически определяющих образцов» суть выражения такой базисной интеллектуальной установки.

Подобная «объективистская традиция» призвана, как утверждается, реализовать подлинную солидарность, преодолевающую провинциализм конкретных культур. Те, кто стремится обосновать солидарность посредством объективности, представляют истину как соответствие реальности. «Они должны конструировать такую метафизику, в которой есть место для особого отношения между верованиями и объектами. А это позволит проводить различия между истинными и ложными верованиями» [Rorty, 1989, Р. 36]. Это позиция «реалистов». Реалисты должны также конструировать такую эпистемологию, в которой оправдание их позиции будет опираться на саму человеческую природу, а не на содержание той или иной культуры. Для того чтобы быть действительно рациональными, процедуры оправдания должны исходить из того, что истина есть соответствие реальности, природе вещей.

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

Прагматисты не считают, что «пропасть» между истиной и оправданием следует преодолевать с помощью какой-то естественной и транскультурной рациональности, которая позволила бы критиковать одни и восхвалять другие культуры [Rorty, 1982]. Такая пропасть для них означает просто расхождение между актуальным состоянием и возможным лучшим состоянием. С прагматической точки зрения утверждать, что рациональность наших нынешних верований может быть чем-то *неистинным*, означает просто утверждать, что кто-то может предложить какую-то лучшую идею. Для прагматистов всегда есть место для улучшенных верований, поскольку могут проявиться новые свидетельства, новые гипотезы, даже полные новые вокабуляры. Для прагматистов

стремление к объективности заключается не в желании избежать ограничения своей собственной культуры, а в желании достичь интерсубъективного согласия, насколько это возможно.

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

Лучшим аргументом в руках приверженцев солидарности, к которым Рорти причисляет и себя, является аргумент, восходящий к Ницше, в соответствии с которым традиционный западный метафизико-эпистемологический способ обосновывать и подтверждать мыслительные привычки просто уже не работает. Как выражается Рорти, он «уже не выполняет свою работу». Чувство общности не имеет другого основания, кроме общей надежды и взаимного доверия, порождаемого такой надеждой. Чувство общности не должно быть, как делает вывод Рорти, следствием метафизического утверждения о том, что объекты мира обладают свойствами, способными направлять наши усилия. Не следует выдвигать и утверждение о том, что у нас отсутствует способность морального чувства, а также не нужно придерживаться тезиса о том, что истина редуцируема к оправданию.

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

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

Цель своих рассуждений Рорти видит в том, чтобы отделить такие институты и практики от тех философских оправданий, которые были выдвинуты теми, кого он называет «приверженцами

объективности», и предложить свое альтернативное определение, суть которого была представлена выше.

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

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

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

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

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

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

В статье ставилась задача выделить определенный набор влиятельных философских концепций и обосновать, что они образуют особый комплекс в современной философии, который можно обозначить как «поиски постметафизической философии». Историко-системная реконструкция рассмотренных концепций дает основания считать, что в современной философии действительно существует указанный теоретический комплекс. Имеет смысл добавить, что проанализированные концепции репрезентативно представляют такой комплекс, но не исчерпывают его.

## Список литературы

- Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века / РАН. ИНИОН. – Москва, 2014. – 95 с.
- Кимелев Ю.А. Современная философская онтология / РАН. ИНИОН. – Москва, 2015. – 95 с.
- Кимелев Ю.А. Философия и социологическая теория. Сфера взаимодействия / РАН. ИНИОН. – Москва, 2016. – 98 с.
- Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика / РАН. ИНИОН. – Москва, 2019. – 92 с.
- Apel K.-O. Transformation der Philosophie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973. – Bd. 1. – 396 S.
- Apel K.-O. Transformation der Philosophie. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1973. – Bd. 2. – 436 S.
- Apel K.-O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? // Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie / H. Sechnädelbach, G. Keil (Hrsg.). – Hamburg : Junius, 1993. – S. 41–71.

- Habermas J.* Theorie des Kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 1 : Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. – 534 S.
- Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – 641 S.
- Habermas J.* Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhorkamp, 1992. – 286 S.
- Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton : Princeton univ. press, 1979. – 401 p.
- Rorty R.* Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge : Cambr. univ. press, 1982. – 310 p.
- Rorty R.* Solidarity or Objectivity? // Relativism / Ed. M. Krausz – Notre Dame, Ind : Univ of Notre Dame press, 1989. – P. 35–50.

## References

- Kimelev, Y.A. (2014). Zapadnaja metafizika konca XX – nachala XXI veka [Western metaphysics of the late-early XXI century]. Moscow : RAN. INION.
- Kimelev, Y.A. (2015). Sovremennaja filosofskaja ontologija [Modern philosophical ontology]. Moscow : RAN. INION.
- Kimelev, Y.A. (2016). Filosofija i sociologicheskaja teorija. Sfery vzaimodejstvija. [Philosophy and Sociological Theory. Areas of interaction]. Moscow: RAN. INION.
- Kimelev, Y.A. (2019). Filosofskaja antropologija i metafizika [Philosophical Anthropology and Metaphysics]. Moscow: RAN. INION.
- Apel, K.-O. (1973). Transformation der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. 1.
- Apel, K.-O. (1973). Transformation der Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. 2.
- Apel, K.-O. (1993). Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? // Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie / H. Sechnädelbach, G. Keil (Hg.). Hamburg: junius.
- Habermas, J. (1997). Theorie des Kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. 1: Handlungs rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.
- Habermas, J. (1997). Theorie des kommunikativen Handelns – Frankfurt am Main: Suhrkamp. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.
- Habermas, J. (1992). Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhorkamp.
- Rorty, R. (1979). Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton univ. press.
- Rorty, R. (1982). Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge: Cambr. univ. press.
- Rorty, R. (1989). Solidarity or Objectivity? // Relativism. Notre Dame, Ind: Univ of Notre Dame press.