

КУРС ЛЕКЦИЙ
«ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ОНТОЛОГИИ»
Учебное пособие

В пособии представлены лекции по дисциплине «Исторические типы онтологии» для аспирантов по направлению подготовки 47.06.01 Философия, этика и религиоведение, профиль (направленность) подготовки - Онтология и теория познания.

Содержание курса лекций отвечает требованиям современного научного знания и учитывает актуальные исследования в области философии.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Пояснительная записка.....	4
2. Цели и задачи дисциплины.....	5
3. Тематический план.....	6
Тема 1. Основные понятия онтологии.....	7
Тема 2. Формирование онтологии.....	16
Тема 3. Онтологическая проблематика у Платона и Аристотеля.....	27
Тема 4. Особенности средневековой онтологии.....	37
Тема 5. Онтологическая проблематика в философии XVII- XIX веков...	46
Тема 6. Онтология XIX-XX веков.....	75
4. Вопросы к зачету (экзамену).....	95
5. Учебно-методическое обеспечение дисциплины.....	96
6. Перечень информационных технологий.....	98

1. Пояснительная записка

Программа дисциплины «Исторические типы онтологии», относится к вариативной части блока Б1 дисциплин по выбору Б1.В.ДВ.1.02. Составлена с учетом программы-минимум кандидатского экзамена, рекомендованной ВАК. В курсе лекций рассматриваются процессы формирования и развития онтологических взглядов в контексте истории философии; основные парадигмы, категории и проблемы онтологии в философском мировоззрении; современные тенденции в зарубежной и отечественной философской мысли; перспективные научные концепции и методы философского онтологического исследования.

Программа составлена в соответствии с Федеральным государственным образовательным стандартом высшего образования по направлению подготовки 47.06.01 Философия, этика и религиоведение (Приказ Минобрнауки № 905 от 30.07.2014 г.)

Программа рассчитана на подготовку аспирантов в системе ступенчатого образования. Для освоения данной дисциплины необходимы знания, полученные на первой и второй ступени высшего образования. Предварительное изучение содержания соответствующих учебных дисциплин («Философия», «Деловые и научные коммуникации», «Методология и методы научных исследований», а также базовые фундаментальные и профессиональные дисциплины) призваны сформировать основные общекультурные компетенции, направленные на формирование культуры философского и научного мышления, основ логического мышления, способности к анализу и синтезу, активной гражданской позиции, умения выявлять закономерности развития природы и общества, использовать принципы деловых и научных коммуникаций на практике. Также овладение знаниями по данному курсу должно быть связано с изучением других учебных дисциплин, осваиваемых в рамках избранной специальности, а также с изучением курса «История и философии науки».

2. Цель и задачи дисциплины

2.1. Цель изучения дисциплины – развитие у аспирантов современного научно-философского миропонимания и методологии познания, также формирование необходимых знаний по основным проблемам и достижениям в области истории онтологических учений и их современным практическим применениям.

Задачи дисциплины:

- раскрыть роль развития научной онтологии и теории познания в интеграции достижений фундаментальных наук и построении научной картины мира;
- изучить историю развития идей в области философии познания, основные современные тенденции и направления в исследовании познания;
- раскрыть ключевые проблемы и достижения исследований в области онтологии;
- показать теоретическое и методологическое взаимодействие онтологических и гносеологических исследований.

2.2. Место дисциплины в структуре ОП аспирантуры

Дисциплина Б1.В.ДВ.2.1 Исторические типы онтологии является вариативной частью блока «Дисциплины (модуля)» образовательной программы 47.06.01 Философия, этика и религиоведение направленность «Онтология и теория познания».

Для успешного освоения дисциплины необходимы знания по следующим дисциплинам и разделам ОП:

- Б 1.Б.2.2 Философия науки
- Б1.В.ОД.1 Онтология и теория познания

Знания, умения и приобретенные компетенции будут использованы при подготовке и написании научно-квалификационной работы по направленности «Онтология и теория познания».

2.3. Требования к формируемым компетенциям

а) Универсальные (УК):

УК-1 - способностью к критическому анализу и оценке современных научных достижений, генерированию новых идей при решении исследовательских и практических задач, в том числе в междисциплинарных областях;

УК-2 - способностью проектировать и осуществлять комплексные исследования, в том числе междисциплинарные, на основе целостного системного научного мировоззрения с использованием знаний в области истории и философии науки;

УК-3 - готовностью участвовать в работе российских и международных исследовательских коллективов по решению научных и научно-образовательных задач;

УК-5 - способностью следовать этическим нормам в профессиональной

деятельности.

б) Общепрофессиональные (ОПК):

ОПК-1 - способностью самостоятельно осуществлять научно-исследовательскую деятельность в соответствующей профессиональной области с использованием современных методов исследования и информационно-коммуникационных технологий.

в) Профессиональные компетенции (ПК)

ПК-1 - способность выявлять и формулировать закономерности формирования и развития научной онтологии и теории познания на основе концептуальной интеграции достижений фундаментальных наук в построении научной картины мира;

ПК-2 - владение методологическим инструментарием научной онтологии и теории познания в развитии современной науки и техники, в процессах творчества в различных сферах деятельности.

3. Тематический план

Тема 1. Основные понятия онтологии
Тема 2. Формирование онтологии
Тема 3. Онтологическая проблематика у Платона и Аристотеля
Тема 4. Особенности Средневековой онтологии
Тема 5. Онтологическая проблематика в философии XVII- XIX вв.
Тема 6. Онтология XIX-XX вв.

Тема 1. Основные понятия онтологии.

План лекции

Введение

- 1. Понятие онтологии.**
- 2. Становление онтологии в истории философии.**
- 3. Онтология в структуре философского знания.**

Заключение

Вопросы для самопроверки

Список литературы

Введение

Термин «онтология» (от греч. on (ontos) -сущее и logos - слово, учение) в смысле «учение о бытии» впервые был введен в научное обращение Р. Гоклениусом (1636 г.) и И. Клаубергом (1646 г.). Широкое распространение в философии этот термин получил после того, как использовался Х. Вольфом обозначения фундаментального раздела метафизики, составляющего, наряду с космологией и рациональной психологией, ее главное содержание. Предметом онтологии выступает само по себе сущее или бытие, содержание которого раскрывается в таких категориях, как нечто и ничто, возможное и невозможное, определенное и неопределенное, количество и мера, качество, порядок и истина, а также в понятиях пространство, время, движение, форма, становление, происхождение, переход и др.

1. Понятие онтологии.

Онтология есть учение о совокупности многообразных проявлений объективной реальности, учение о бытии как таковом, это раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего. Онтология – это теория, изучающая объекты в их взаимодействии. Главный вопрос онтологии: «Что именно фактически существует?» Онтология обеспечивает критерии для выделения различных типов объектов (конкретные и абстрактные, существующие и несуществующие, реальные и идеальные, независимые и зависимые) и их связей (отношения, обусловленности и предикации). Основные проблемы онтологии: 1. Обоснование внешнего (онтологического) существования физических объектов в статусе знания. 2. Обоснование онтологического существования метафизических объектов в статусе знания. Существует три уровня онтологии: формальная, описательная, формализованная. А) Впервые идея формальной онтологии была введена Э. Гуссерлем в его «Логических исследованиях». Согласно Гуссерлю, истинный метод онтологии состоит в эйдетической редукции и категориальной интуиции. Иными словами, онтология изучает категории. Необходимо строго различать формальную онтологию и региональную (или материальную). Вторая исследует какую-то ограниченную

сферу бытия, первая – границы любой возможной материальной онтологии. По Гуссерлю, формальная онтология исследует проблему истины на трех основных уровнях: (1) формальная апофатика или формальная логика суждений, выявляющая априорные условия для возможности суждений мнения, (2) синтетические формы для возможности аксиологических и (3) «практических» истин. Таким образом, формальная онтология разделена на формальную логику, формальную аксиологию и формальную практику. В современной философии формальная онтология конституируется, главным образом, в рамках двух подходов. С позиции первого подхода, формальная онтология понимается как описание существования, эксплицируемое благодаря инструментам формальной логики (в частности, благодаря методам теории множеств): с этой точки зрения формальная онтология исследует логические особенности утверждений и различные теории категорий (universals). Другими словами, формальная онтология – это своеобразный синтез интуитивного метода классической онтологии с формальным, математическим методом современной символической логики. С позиции второго подхода, анализируются фундаментальные понятия объекта, состояния дел (state of affairs), части, целого и т.д. более классическим способом вне рамок строго логического анализа. Второй подход не столь популярен в настоящее время, как первый. Благодаря первому подходу формальная онтология предстает как *characteristica universalis* Лейбница. Дело в том, что систему логики можно построить двумя различными способами. Во-первых, ее можно построить как формальное исчисление независимо от любого содержания (стандартная математическая логика). Во-вторых, она может быть построена в русле того, что Лейбниц называл *characteristica universalis*, т.е. как система, эксплицирующая важнейшие природные взаимодействия (онтология и мереология Лесневского, комплексная логика Зиновьева и т.д.). В) Второй уровень онтологии – это описательная онтология. Она собирает информацию о списках объектов, которые могут быть зависимыми или независимыми пунктами этого списка. Сбор информации соответствует важнейшим требованиям к описанию, предъявляемым формальной онтологией. Примерами описательной онтологии являются неформализованные базы данных. С) Третий, высший уровень онтологии – это формализованная онтология. Она задает формальные кодификации для результатов, полученных на двух предыдущих уровнях (а именно на уровне формальной и описательной онтологии). Пример формализованной онтологии – любая компьютерная база данных, в частности WEB-семантика.

Основные категории онтологии. Одним из важнейших проблем онтологии является проблема того, насколько мир независим от нашего опыта. Реалисты считают, что мир независим от опыта. В свою очередь, идеалисты, феноменалисты и другие антиреалисты отрицают независимость. В этой связи важнейшими категориями онтологии выступают субъективность и объективность. Быть объективным означает быть беспристрастным или видеть вещи одновременно с нескольких точек зрения. Например, можно утверждать, что объективным является то, что описано физикой, а ценности являются субъективными и, следовательно, нереальными. Вместе с тем, мы

классифицируем объекты, сравнивая и противопоставляя их свойства. Но когда мы говорим, что две вещи имеют между собой что-то общее (например, цвет), можем ли мы утверждать, что это общее (в нашем примере цвет) является третьей вещью? Реалисты утверждают, что свойства и отношения могут быть рассмотрены как реально существующие вещи, названные универсалиями и отличающиеся от партикулярий – обычных индивидуальных объектов. Номиналисты не соглашались и утверждают, что только партикулярии существуют. Тем не менее, номиналисты сталкиваются с проблемой сопоставления фактов относительно сходства свойств, поскольку здесь сложно не прибегать к универсалиям. Одной из сложнейших проблем онтологии является проблема идентичности объектов и осмысленность соответствующей категории субстанции. Так, суждения, что некоторый предмет А идентичен некоторому предмету В, кажется или тривиальным, или ложным: если А действительно является тем же самым, что и В, тогда мы утверждаем, что А есть А, что является аналитически истинным и устанавливается априорно, так как это есть закон логики, согласно которому все идентично себе; с другой стороны, если мы говорим, что некоторый предмет А идентичен другому предмету В, тогда это является ложным, так как два разных предмета никогда не могут быть одним и тем же. Классическая работа по данной проблеме – книга Фреге «Смысл и значение (Sense and Reference)». Проблема идентичности связана с категорией необходимости. Например, Саул Крипке (Kripke), в «Именовании и необходимости (Naming and Necessity)», выдвинул революционную идею того, что утверждения идентичности могут быть необходимыми, но при этом должны устанавливаться только на основании опыта. Он также утверждал, что существуют истины, которые случайны, но устанавливаются априорно. Субстанция определяется как то, что не зависит для своего существования ни от чего больше. В этой связи достаточно проблематично нахождение субстанций и установление их границ. События – вещи, которые могут происходить. Можем ли мы думать о событиях как о конкретных специфических предметах или как о фактах? Насколько суждения способны отражать события? Являются ли суждения существования только языковой игрой или отражают реальность? Модальности обычно используются для выражения необходимости, возможности, вероятности и потенциальности. Анализ модальных утверждений является важной частью современной метафизики. Модальные реалисты, такие, как Дэвид Льюис (Lewis) думают, что все возможные миры существуют в как какие-то конкретные предметы в той же мере, что и фактический мир; другие думают, что они существуют, но являются абстрактными предметами. Многие научные теории предлагают причинные объяснения, основанные на статистических отношениях. В современной физике действует принцип неопределенности (Гейзенберг), согласно которому физический мир не является всецело детерминированным. Следовательно, традиционное представление о причинно-следственных связях как отношениях полной детерминации является устаревшим. Понятие природного закона является центральным для многих философских концепций, касающихся причинной обусловленности и моделей объяснения. Существует два основных подхода: согласно первому, законы – это

специфический вид регулярности (Франк Рамсей (Ramsey) и Дэвидом Льюис), согласно второму, закон – это отношения между универсалиями.

2. Становление онтологии в истории философии.

Само понятие «онтология» и ее специфическое место в системе метафизики определились значительно позднее, чем возникла проблема бытия и еще не обособленное учение о нем. Первоначально постановка этой проблемы встречается у элеатов, различавших индивидуальное бытие тех или иных конкретных объектов и «истинное бытие», составляющее неизменную и вечную основу видимого многообразия мира. Чтобы рассматривать бытие само по себе, в отличие от его частных проявлений в тех или иных конкретных вещах, требуется допустить, что такое «чистое» бытие не есть фиктивный объект, а представляет особого рода реальность. И такое допущение делает Парменид, переходя, таким образом, от рассуждений о существовании отдельных вещей к размышлениям о сущем как таковом.

Совершая этот переход, философия претендовала на открытие такой реальности, которая в принципе не могла стать предметом чувственного восприятия. Поэтому решающим для самообоснования философии становится вопрос о том, может ли мышление независимо от эмпирического опыта обеспечить достижение объективной общезначимой истины. Тезис Парменида, выводящий бытие из необходимой истинности мысли о бытии, становится таким обоснованием и выступает как одна из основополагающих идей, связывающих воедино мышление и бытие. Суть этого тезиса состоит в том, что мысль, чем яснее и отчетливее она представляется человеком, есть нечто большее, чем просто субъективное переживание: она включает в себе некую объективность, а, стало быть, бытие и мышление - это одно и то же. Эта идея оказала влияние на учения Платона и неоплатоников о бытии и об истине и через них на всю европейскую традицию. Так формируются предпосылки сыгравшего значительную роль в истории западноевропейской философии методологического принципа, позволяющего выводить необходимость существования объекта из мысли об этом объекте, - так называемого онтологического аргумента.

Почти с самого зарождения философской мысли определяется важная особенность понимания бытия как неразрывно связанного с сознанием, с мышлением и, следовательно, с истиной. Такое понимание было весьма важным, с одной стороны, для обоснования возможности достижения истины и ее критерия, а с другой - для понимания самой истины как фундаментальной основы бытия. Отсюда тесная связь в европейской философской традиции «бытия» и «мышления», «сущего» и «истинного». Истинно существующее и отчетливо осознаваемое понимается здесь как одно и то же, поскольку понятие необходимым образом связывается с существованием своего носителя, а тем самым и с бытием.

Онтологический аргумент - метод доказательства, при помощи которого существование объекта выводится из мысли о нем, - в Средние века широко

применяется в теологии как основание так называемого онтологического доказательства бытия Бога, когда из идеи высшего совершенства выводится необходимость его существования, иначе оно не было бы таковым. В Новое время теология утрачивает статус высшего типа знания, а идеалом познания становится наука, однако онтологический аргумент сохраняет свое значение в качестве методологической основы поиска достоверных основ научного познания. Декарт, родоначальник рационалистической трактовки понятия бытия, предпринимая попытку объединить учение о бытии и учение о познании, рассматривает бытие через призму теории познания, находя субстанциональную основу мысли о бытии в чистом акте самосознания - в «когито». Онтологический смысл декартовского аргумента заключается в несомненной самодостоверности данного акта. Благодаря этой самодостоверности мышление выступает уже не просто как мышление бытия, но само становится бытийственным актом. Таким образом, мышление становится для Декарта наиболее адекватным способом не только обнаружения, но и удостоверения бытия, а бытие - содержанием и целью мышления.

Развивая идеи Декарта, Вольф разрабатывает рационалистическую онтологию, где мир понимается как совокупность существующих объектов, способ бытия каждого из которых определяется его сущностью, постигаемой разумом в виде ясной и отчетливой идеи. Основным методологическим принципом вольфовской онтологии становится принцип непротиворечивости, понимаемой как фундаментальная "характеристика бытия как такового, ибо ничто не может одновременно быть и не быть. Принцип достаточного основания, в свою очередь, призван объяснить, почему одни из сущностей реализуются в существовании, другие - нет, причем в объяснении и обосновании нуждается именно бытие, а не небытие. Основным методом такой онтологии становится дедукция, посредством которой из ясных и несомненных первых принципов выводятся необходимые истины о бытии.

Дальнейшее развитие рационалистической философии привело к утверждению фактического тождества бытия и мышления, которые, выступая формами инобытия друг друга, обретают способность друг в друга переходить. Если Декарт в осознании индивидом факта собственного мышления видел удостоверение несомненности его бытия, а в ясности и отчетливости идей - удостоверение бытия соответствующих этим идеям объектов, проводя, тем не менее, достаточно определенную границу между бытием и мышлением, то уже у Гегеля мысль, идея, постоянно возвращающаяся к себе самой, оказывается истинным бытием, а бытие, очищенное от исторической формы и «мешающих случайностей», превращается в чистую идею.

В то же время в русле самой рационалистической традиции возникает стремление сконцентрировать внимание не столько на познавательных способностях субъекта, сколько на том, чтобы саму субъективность рассмотреть и понять как особого рода реальность. Это стремление находит свое выражение в философии Э. Гуссерля, рассматривающего субъективность как ту первичную «бытийственную» основу, в которой осуществляются исходные смыслы всех форм человеческой активности. Согласно Гуссерлю, человеческая

субъективность не может рассматриваться как часть мира, существующая в ней наряду с другими объектами, поскольку мир дан нам исключительно в формах сознания. Развитие этой темы приводит к признанию того, что бытие обладает скорее субъективной, чем объективной природой, а потому не может быть вполне выражено в канонических формах классической рациональности. Истинным бытием,, в котором действительно существует человек, является его собственная история, смысл и значение которой создается не абстрактным движением логических категорий, а реальными поступками ее участников.

Смещение акцента на жизненную реальность как подлинное обнаружение бытия свидетельствует о формировании онтологии нового типа. Так М. Хайдеггер, утверждая свою «фундаментальную онтологию», полагает, что характер бытия зависит от человека, определяющего, что же такое оно, собственно, есть. Один из основополагающих принципов вольфовской онтологии - принцип достаточного основания, не достигает подлинной глубины онтологической проблемы, ибо содержащиеся в нем требования обоснования именно и только бытия, а не ничто, заранее предполагает неравноправность этих категорий. Хайдеггер трактует бытие и ничто как равноправные имена, обретающие реальный смысл в наших утверждениях и отрицаниях. Таким образом, в новой онтологии окончательное решение о бытии принадлежит не абстрактной логике или методологической процедуре, а человеку. Такая онтология, в отличие от онтологии классической рациональности, уже не может быть ни дедуктивной, ни систематичной.

Центральной проблемой философии классической рациональности является проблема познания бытия - проблема такой организации человеческой субъективности, которая смогла бы обеспечить объективность содержания человеческого сознания, его совпадение с вне и независимо от него существующим бытием. Основной темой новой философии, сформировавшейся в русле феноменолого-экзистенциалистской традиции, становится тема человеческого бытия, философская антропология. Антропологическое крыло современной философии решительно переключает своё внимание с проблемы познания бытия на само бытие, но не на существующее независимо от человека объективное бытие, а на бытие самого человека, стремясь выяснить, какова бытийная природа его жизненной активности, его истории и культуры, его познания, наконец.

Суть новой - «неклассической» - онтологии состоит в том, что человеческая субъективность не может быть понята как часть мира, объясняемая из объективных законов этого мира. Но человеческая субъективность не есть в то же время некоторая идеальная сущность или субстанция, потенциально содержащая в себе все свои атрибуты и модусы и закономерно разворачивающая их в некоем логическом процессе саморазвития. Специфика человеческого бытия состоит прежде всего в том, что формы его осуществления решающим образом зависят от представлений человека о себе самом, поэтому то или иное понимание смысла бытия становится конституирующей основой самого бытия. Во всяком случае все философы антропологической ориентации стремятся раскрыть

специфику «бытийности» человека, выделяющую его из остального мира и делающую его уникальным феноменом.

Онтологическая тематика, таким образом, находится в постоянном развитии, претерпевает изменения направлений исследования. Изменяется сам предмет онтологии, хотя объект ее - общие свойства бытия - остается одним и тем же. При этом концепции, возникающие на каждом из этапов исторического развития онтологических исследований, не устраняют результатов, достигнутых на предыдущих этапах, а сосуществуют с ними, образуя своеобразные «типы» онтологических учений, каждый из которых «приспособлен» к решению определенного круга онтологических проблем. В итоге тематика исследований в целом, скорее, не изменяется, а обогащается, разнообразится.

3. Онтология в структуре философского знания.

Философия ставит данные проблемы в наиболее общей, предельной форме, выделяя всеобщие предпосылки бытия и исследуя наиболее общие взаимоотношения между миром и человеком. Конечно, ответы на поставленные вопросы могут быть при этом различными, вследствие разнообразия способов мышления. В качестве основы мира могут быть приняты как духовные, так и материальные образования, одна или несколько субстанций и т.д. Общим здесь выступает подход к постановке и решению проблемы на предельном онтологическом уровне. В историко-философской традиции онтологическая проблематика разрабатывалась в рамках метафизики.

Метафизика (букв. от греч. - после физики) трактовалась изначально как особая наука о сверхчувственных принципах и началах бытия. В философию данный термин был введен в I в. до н.э. Андронником Родосским, систематизатором трудов Аристотеля (так он назвал соответствующее сочинение философа, помещенное "после физики"), и часто выступает как синоним термина "философия". У Платона философия - это высший тип знания, восходящий от "эмпирической реальности к бестелесным сущностям ("идеям") по иерархической "лестнице" понятий" и нисходящий "обратно к чувственному миру".

Метафизика - наука о бытии, которая по своему значению и ценности занимает первое место. Она исследует бытие само по себе (онтология) и божественное бытие (философская теология). Иными словами, метафизика "рассматривает бытие независимо от конкретного соединения материи и формы". Это отличает ее и от других теоретических наук, и от наук практических.

Термин "онтология", происходящий от сочетания древнегреческих слов "онтос" (сущее) и "логос" (знание), обозначает собой знание о сущем, или метафизику бытия. Так понимается онтология до сих пор - как учение о предельных, фундаментальных структурах бытия. Выделение онтологии в отдельную философскую дисциплину означает, что она, являясь основополагающей частью метафизики, не отождествляется с ней. Это своего рода метафизика бытия, во всех его многообразиях, поэтому онтология опирается и на другие теоретические дисциплины, а также на конкретные науки.

В компетенцию онтологии входит теоретико-понятийный анализ сущностных оснований, всеобщих принципов и законов организации реальности как таковой во всех формах ее бытия – природной, духовной, социальной, человеческой и др. Соответственно, специфика онтологического знания связана с обоснованием принципов и начал действительности, позволяющих выявить ее истинную природу, не обращаясь к ней непосредственно. Подобное знание позволяет осуществить рефлексивный переход от описания естественной (физической) реальности с ее эмпирическими объектами к идеальным объектам мышления, работа с которыми позволяет ответить на ряд предельно общих вопросов: что есть реальность? в чем смысл ее бытия? и др. В различных исторических типах онтологии эти задачи решались по-разному: в античности, онтология формировалась как учение о всеобщих, неподвижных основах "истинного бытия", представляя собой логико-онтологическую картину реальности; в Новое время приоритет приобретает гносеология и предметное поле онтологии смещается в сторону вопросов о природе научного знания, его бытийных основаниях, соотношении с объективной действительностью и т.п.; с XIX-XX вв. предметом онтологии предстает бытие человеческой субъективности, но не в сфере вечного, а становящегося бытия. Традиционно онтология понималась как философское учение о бытии, поэтому данная категория и рассматривалась в качестве центральной в системе категорий философского мышления. Более того, начиная с античности категория бытия составляла основное ядро философских учений и определяла предметное поле, т.е. предметом «первой философии» полагалось бытие как то, что существует действительно, что необходимо и общезначимо, и что выступает конечными основаниями всех вещей. А конкретная расшифровка бытия зависит от той или иной целостной философской системы. Поэтому в качестве бытия могут выступать абсолютная потенция (логос) - Гераклит и его последователи, абсолютная неизменность и единство (Парменид и его школа), число (пифагорейцы), идея (Платон), форма (Аристотель), совершенное добро (античные этики) и др. «Отцами» онтологии называют Гераклита, Парменида, Платона. Несмотря на специфику интерпретации понятия бытия в разных философских школах, всегда можно выявить определенный инвариант предпосылок, которые де-терминировали способ его понимания.

Заключение

Подводя итоги данной темы отметим, что важнейшим предметным уровнем философии выступает онтологический, на котором человек пытается решить целый ряд вопросов, относящихся к бытию как таковому. Что такое мир? Развивается ли он? Если развивается, то существуют ли закономерности такого развития? Является ли мир системой, чем-то целым или нет? Что лежит в основе мира? Возник ли он естественным путем или есть акт божественного творения? Един он или множественен? И т.д.

Человек не может строить общее представление о бытии только на фундаменте частных наук. Та или иная наука представляет лишь локальную

картину мира. Принципиально неполной остается и картина мира, которая опирается на все науки или их большую часть. Кроме того, научные картины мира постоянно меняются, иногда полностью. Например, "коперниканский" переворот или создание эйнштейновской физики полностью заменили предшествующие представления о физическом устройстве мира. Для человека также важно, что он живет не только в предметном, объективном мире, но и в мире чувств, переживаний. Наконец, человек живет в социуме, что порождает дополнительные особенности его отношения к миру. В общем философском объяснении бытия должны учитываться все перечисленные компоненты. Категория бытия должна рассматриваться во всех формах - как бытие вещей (или бытие мира), бытие человека, бытие духовного, бытие социального.

Вопросы для самопроверки

1. Какие философские проблемы называют онтологическими?
2. Каков предмет философской онтологии?
3. Какое место онтология занимает в культуре?
4. Как соотносятся мировоззрение и философия?
5. Можно ли отождествлять философию и науку?
6. Какие функции выполняет онтология?
7. В чем суть проблемы основного вопроса философии?
8. Каковы исторические типы философии? Их связь с онтологией?
9. Какова природа различающихся философских направлений?

Список литературы

1. Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Ваккерера, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. 280 с.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии Издательство Московского университета. М., 1986.
3. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: Учебник. - М.: ИНФРА-М, 2004. - 519 с.

Тема 2. Формирование онтологии.

План лекции

Введение

- 1. Фундаментальные принципы античной метафизики.**
- 2. Движение от мифологического к рационально-абстрактному греческой метафизике и онтологии.**
- 3. Понятие бытия в учении Парменида; тезис о единстве бытия и мышления; бытие и истина. Онтологический аспект апорий Зенона.**
- 4. Учение о бытии Гераклита. Материализм в древнегреческой философии.**

Заключение

Вопросы для самопроверки

Список литературы

Введение

Становление онтологии в европоцентрической культуре происходит в эпоху античности. Характерными чертами стиля мышления этой эпохи было, во-первых, то, что теоретическое мышление еще только формировалось на базисе обыденного сознания с присущей ему тенденцией воспроизведения очевидности обыденного опыта и его схематизацией. Во-вторых, в непосредственный познавательный базис умозрительных заключений входили мифологические представления «жреческой науки», опыт ремесленника и еще разрозненные данные формирующейся прото-науки; высока была роль авторитета предания. В-третьих, стилю мышления первых философов («мудрецов», «софистов») были присущи метафоричность, с помощью которой приходилось восполнять недостаточную разработанность приемов и средств теоретического мышления, стремление оперировать готовым набором устойчивых образов и представлений, смешивание реального и идеального, слова и действия, действительности и мнения, неотчетливое различение субъекта и объекта, вещи и свойств, отсутствие интереса к будущему, к изменениям, к новизне. Эти черты, характеризующие интеллектуальный климат эпохи формирования античной философии, полностью проявляются в процессе становления основ онтологии в Древней Греции.

1. Фундаментальные принципы античной метафизики.

Таковы были те интеллектуальные условия, в которых происходило становление проблематики бытия. Одной из первых проблем выступает проблема единства или множественности бытия. Из того, что «ничто не возникает и не исчезает», следует, что «должно быть некоторое естество - или одно, или больше одного, откуда возникает все остальное, в то время как это естество сохраняется». Проблема состоит в том, приписать ли бытие некой единой основе всего существующего, тому, что, изменяясь на феноменальном,

чувственном уровне, остается неизменным на сущностном уровне, трансформируясь, не трансформируется, либо атрибутировать бытие качествам (свойствам), характеризующим вещи. В соответствии с этим вопрос о бытии принимает характер споров о монизме первоначал («вода» Фалеса, «огонь» Гераклита, «апейрон» Анаксимандра) или их плюрализме (четыре начала Эмпедокла, гомомерии Анаксагора).

Выход из этих первых трудностей становящейся онтологии лежал через гносеологическую по своему существу проблему: если мы приписываем бытие первоэлементам мира во всем многообразии форм существования последнего, то к чему следует отнести понятие реального - к бытию (первоэлементы) или существованию (многообразие сущего), к чувственно данному или умообразному? Это привело к длительной дискуссии софистов и элеатов. Камнем преткновения для обеих спорящих сторон становятся вопросы о движении и о единстве бытия.

В этой дискуссии Парменид (540-470 г. до н. э.), глава Элейской школы, фиксируя состояние логической мысли эпохи, выдвинул следующую проблему: почему вообще логос пришел в противоречие с собой, перестав быть понятным. Исследуя предпосылки различных философских школ, он пришел к выводу, что запутанность мысли возникает как итог допущения, что бытие и небытие, сущее и не сущее имеют один и тот же статус. Но, по его мнению, не сущее привнесено в мышление из чувственного опыта, будучи чуждо мышлению и противно логосу. Не сущее - не особый предмет, а просто есть отрицание того, что нечто существует. Наше же мышление не может быть беспредметным, и потому не сущее немислимо. Но зато мыслимы два пути «дознания»: «Один [путь] - что [нечто] есть и что невозможно не быть; это путь убеждения (ибо оно сопутствует истине). Другой - что [нечто] не есть и что по необходимости должно не быть. Вот эта тропа... совершенно неведома [-непознаваема], ибо то, чего нет, ты не мог бы ни познать (это неосуществимо), ни высказать». Но удаление из мышления не сущего влекло серьезные последствия: без небытия утрачивает относительность бытие, обращаясь в абсолютное бытие. В таком случае остается лишь допустить, что бытие целокупно, не допускает в себе внутренних различий, совершенно и завершено, едино. На бытие оказываются перенесены атрибуты Абсолюта, Бога. Дискуссия элеатов и софистов имела для онтологии два следствия. Во-первых, проблема реальности либо бытия, либо существования разрешается признанием двоякого рода реальности: «с одной стороны, реальность истинно сущего, умопостигаемого, с другой - становящегося, чувственного, которую... не считали возможным называть «сущим» в абсолютном смысле, но тем, что кажется сущим» Это впервые ставит всерьез проблему обоснования онтологического вывода. Во-вторых, выводы Парменида о том, что бытие не возникло, не подвержено гибели, целокупно, однородно, недвижно, совершенно, наносили «серьезный удар по ранней ионийской традиции, состоявшей в поисках некой космической сущности... которая была бы источником и порождающим началом всего существующего... Подвижное, изменчивое начало (или начала) уже в силу своей изменчивости не могло

обладать признаками истинного бытия - такой вывод с неизбежностью вытекал из рассуждений Парменида».

Проблему обоснования онтологического знания пытаются решить Платон и Аристотель. Согласно Платону, во-первых, следует исходить из чувственно воспринимаемого. Но восприятие - не более того, что «наводит» разум на соображения. Онтологический вывод - прерогатива умозрения. Во-вторых, подобный вывод требует «рапсода», вдохновляемого богами и изрекающего истину, и истолкователя - мудреца, способного понять истинный смысл высказанного. В-третьих, «то, что постигается с помощью размышления и объяснения, и есть вечно тождественное бытие, а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» Иначе говоря, свойством быть истинным обладает лишь умопостигаемое, а не чувственно-представимое. В-четвертых, «пожелавши, чтобы все было хорошо и чтобы ничто, по возможности, не было дурно, Бог позаботился о всех видимых вещах... он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно... чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим». Это - методологическая парадигма, требующая у философа, рассуждающего на онтологические темы, чтобы он при этом стал на позиции демиурга, и, очевидно, предполагает высокоразвитое чувство совершенства, позволяющее ему дерзнуть сравнить себя с Богом. Но такое требование не только не шокировало античного человека, но и казалось ему естественным. Понятие логоса означало одновременно и мировой порядок, мировую гармонию, и разумность как таковую. По сути дела, парадигма Платона была первым выражением тезиса о тождестве мышления и бытия. Оно казалось чем-то само собой разумеющимся, и выбор мог состоять только в утверждении приоритетности рациональных или иррациональных начал в сознании. Выбор рациональности влек за собой рационализацию самого мышления, т. е. разработку логики на базе признания единства онтологии и логики.

При всех своих различиях во взглядах с Платоном Аристотель, более строгий в требованиях метода, приходит к тем же выводам. Во-первых, по Аристотелю, познать что-либо - значит уяснить себе его начала (причины и элементы). Во-вторых, познание начинается с анализа. «Необходимо продвигаться таким образом: от менее явного по природе, но более явного для нас, к тому, что более явно и понятно по природе. Для нас же в первую очередь ясны и явны слитные вещи... Поэтому надо идти от вещей, воспринимаемых в общем, к их составным частям». В-третьих, результаты анализа проверяются и завершаются синтезом, устанавливающим, «будет ли каждая часть (которую мы выделили) образовывать с целым единое так же, как это реально наблюдается» В-четвертых, ведя исследование, нужно все время выискивать возражения себе, «быть неистощимым на возражения», обиваясь совершенства. В явной форме у Аристотеля среди методологических установок отсутствует требование поставить себя на место демиурга, но такая установка явно стоит за высказываниями типа: «законченное по природе первично относительно незаконченного», «беспорядочно двигаться - это то же, что сказать двигаться

противоестественно» и т. п. Таким образом, и здесь возникает призрак тождества бытия и мышления, единства онтологии и логики.

Окончательный для античной мысли выход из ситуации находит Аристотель. Во-первых, он разделяет две онтологические проблемы, решаемые его предшественниками вкуче - проблему мироздания (физика) и проблему общих свойств бытия как такового (метафизика). Во-вторых, он разрабатывает логику и, опираясь на нее, элиминируя из рассуждений явные и скрытые софизмы, осуществляет классификацию и систематизацию категорий, характеризующих бытие в каждой из рассматриваемых проблем, т. е. на уровне физики и на уровне метафизики. Предложенное Аристотелем решение проблемы стало образцом не только для эпохи античности, но и для Средних веков и Нового времени.

Главным достижением Аристотеля в онтологии было выделение двух классов категорий - относящихся к чистому бытию (к области, позже названной метафизической онтологией) и к бытию устроенного мироздания (то, что получило название натурфилософии или философской онтологии). Метафизика, определенная им как «наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что присуще ему самому по себе», имеет дело с понятиями бытия, становления, акта, потенции, материи и формы, а также с десятью категориями (субстанции, количества, качества, места, времени, положения, состояния, действия, отношения и страдания). Предметом физики является становление и связанные с ним движение и изменение применительно к окружающему миру и к устройству мироздания, и к душе.

2. Движение от мифологического к рационально-абстрактному в греческой метафизике и онтологии.

Первые признаки философского осмысления мира можно найти уже в произведениях Гомера, хотя по своей мифологической форме они еще далеки от рационализма, присущего греческой философии. Гомер говорит о трех первопричинах, которые можно в определенном смысле полагать первоосновами мира, и называет их Никс, Океанос и Тетис. Никс - это праисходное состояние, стадия, которая предшествует чему-либо иному (используя нынешнюю терминологию, можно сказать, что это универсальная потенция всех состояний мира). Океанос представляет праморе, а Тетис - определенную жизнесообщающую силу, которая соединена с морем - водой. При этом все эти первопричины, т. е. сущностные силы, связаны с землей.

К Гомеру восходит и так называемый ранний орфический период. Речь идет о литературных произведениях, разрабатывающих орфическую проблематику и решающих, кроме того, теогонические проблемы. Орфизм - религиозное движение, восходящее к мифологическому певцу Орфею. Значительную роль в его мифологическом понимании возникновения мира и богов играла музыка - гармония. Орфические воззрения, в частности понимание отношения души и тела (тело является гробом души), отражены в греческой философии - Платон, Пифагор. Попытка объяснения возникновения мира содержится и в трудах Гесиода. Согласно Гесиоду, основой всего является хаос, который понимается

как неограниченная, бесформенная масса, содержащая в себе все возможные потенции. Из него же возникают праисходные формы бытия. С одной стороны, это Гея (Земля) и Эрос (определенная жизненная сила). с другой - это Эребос (тьма) и Никс (ночь) как определяющая, правящая сила. Из них потом возникают Уран (звездное небо), Этер (Эфир), свет, и постепенно остальные божества. Все эти космогонические взгляды в принципе не вышли за рамки мифологических построений. Однако в некоторых из них (у Гесиода, Ферекида, Эпименида) можно найти тенденции обращения к природе. Эти "дофилософские" воззрения были попыткой в форме мифа ответить на вопросы, что является основным принципом мира (или космоса) и какие принципы или силы определяют его развитие. Стремление рационально ответить на эти вопросы, найти выход из магических и религиозных зависимостей стоит у истоков собственно греческой философии.

До Парменида предметом размышления философов были сущие вещи, а не сущее как таковое. В самом деле, главной задачей нового типа знания – философского – было не только построение картины мира, но и обоснование своего права на эту попытку. Эмпирическая наука не нуждалась в такого рода самооправдании: наличие опыта и как материала для обобщения, и как критерия эффективности идеи служило достаточной гарантией целесообразности науки. Но философия претендовала на осмысление того, что в принципе не могло стать предметом опыта. Поэтому решающим для самообоснования философии был вопрос о том, может ли мысль независимо от опыта открыть объективную общезначимую истину. Естественно, что мысль или ряд мыслей существуют сами по себе, и вещь или ряд вещей – сами по себе. Эти два ряда не могут пересекаться в силу своей природы. Философии для завоевания права на существование нужно было найти точку пересечения этих параллельных рядов. Искомая точка была найдена первыми основателями философских систем: это была точка совпадения мышления и бытия, которую Пифагор усмотрел в числе, Гераклит – в слове, Парменид – в бытии. Другими словами, была найдена мысль, которая не могла оставаться просто мыслью, но всегда так или иначе заключала в себе объективность. Поэтому вопрос о бытии был фактически поставлен уже в первых построениях мыслителей, даже если они не содержали понятия бытия как такового. И в этих же первых шагах философского мышления сказалась важная особенность понятия бытия – его тесная связь с понятием истины. Философии необходимо было обосновать возможность достижения истины, критерии истинности для мысли и истинный фундамент бытия. Отсюда связь, если не тождество, "мысли", "истины" и "бытия". Уже сами поиски достоверного знания, то есть знания, которое совпадало бы с тем, что есть на самом деле, были симптомом предстоящего отождествления мысли и бытия.

Реализация достоверного знания обязательно предполагала онтологические выводы: если, например, искомой точкой совпадения мышления и бытия оказывалось "число", то оно становилось для пифагорейцев основой бытия: ведь число, с одной стороны, это мысль, но, с другой стороны, только благодаря организующе-определяющей силе числа что-либо может "быть". Показательно, что в том случае, когда предметом мышления являлись стихии в их

взаимодействии, то есть когда речь шла о "физике", а не об онтологии, естественность перехода от субстанции природы к субстанции мышления сохранялась: если выяснялось, чем является первоначало мира – например, огнем, – то можно было определить, что такое мысль – соответственно огненное начало в душе. Таким образом, оказывалось, что то, что истинно существует, и то, что правильно мыслится – одно и то же. Тем самым первые философы открыли новое измерение универсума, которое, по сути, не было сводимо к природе и уводило мышление от "физиологии" к онтологии. Но размежевание этих путей произошло намного позднее – явным образом в эпоху Сократа – и в силу особенностей античного мышления никогда не стало окончательным. Решающим шагом от возможности к действительности понятия бытия стала поэма Парменида. Доэлейская философия, как было сказано, открыла онтологическое измерение, но выдвинутые ею понятия лишь по содержанию были той точкой совпадения мысли и бытия, которая обеспечивала автономию философского знания; по форме же ни логос, ни число не являются необходимым объектом мысли (если они есть, то из них выводимы определенные следствия; но есть ли они?). Парменид находит ту идею, которая объединяет в себе и онтологическое содержание, и необходимость логической формы. Если Гераклит и Пифагор показали возможность пути к бытию, за которым высвечивается триединство истины, добра и красоты, то Парменид продемонстрировал невозможность иного пути, что, по единодушному мнению историков философии, позволило дать новому типу мышления собственную твердую основу. "Бытие есть, небытия же нет", – провозглашает Парменид. Эта мысль, кажущаяся на первый взгляд бессодержательной тавтологией или наивным логическим фокусом упрямо воспроизводилась в истории философии и нередко становилась силой, созидающей ту или иную концепцию.

3. Понятие бытия в учении Парменида; тезис о единстве бытия и мышления; бытие и истина. Онтологический аспект апорий Зенона.

Хотя доэлейская философия не менее энергично, чем Парменид, отстаивала истинно сущее основание всякой видимости, существенное отличие новой постановки вопроса было в том, что истолкованию подлежало не "нечто существующее", а просто "существующее", и это позволило направить на предмет истолкования не мысль о чем-то, а просто "мысль". Бытие и мысль в таком случае сливаются воедино, потому что их определения совпадают. Поэтическое воодушевление Парменида вполне понятно. Ведь он открыл, что среди мыслей, которые сами по себе суть лишь субъективные человеческие способности, есть мысль, неизбежно выводящая нас из субъективности, дающая достоверность и решающая таким образом одну из главных задач новорожденной философии, задачу самообоснования разума. Парменидовская интуиция чистого бытия была настолько достоверна и ярка для него, что позволила дать содержательное описание "пустой тавтологии" в пластических образах. В то же время метафоричность этих образов (свет, сферичность, блаженство) сведена к минимуму, в котором образность обращается в

символичность. Логическая экспликация понятия бытия по Пармениду выглядит так: бытие есть мысль о бытии, а мысль о бытии есть бытие (этот вывод устанавливает логическую невозможность для мысли о бытии, и только для такой мысли, не иметь соответствующего ей объекта в реальности; или, другими словами, этот вывод обнаруживает сущность, которая заключает в себе необходимость своего существования); данное тождество отрицает раздельность субъекта и объекта и вообще всякую раздельность, потому что в чистом бытии нет ничего, что могло бы его раздвоить: нет ни относительного, ни абсолютного небытия; отсюда же следует, что бытие не может быть раздроблено ни временем, ни пространством, ни изменением.

В этом отношении правомочна характеристика онтологического абсолюта как Единого, которая косвенно дана Парменидом и прямо – Платоном. Показателен и такой предикат бытия, открытый в поэме, как полнота. Невозможность какой-либо дискретности и структурности в бытии с таким же успехом может быть истолкована и как пустота, если рассуждать формально. Однако для Парменида ясно, что пустота, отсутствие – это производное понятие, зависимое от полноты и наличия (присутствия). Поэтому неразличенность моментов бытия – это именно заполненность, своего рода континуальность, потенциально порождающая мир качественного многообразия (для элеатов – иллюзию).

Весьма интересным следствием открытия Парменида является утверждение о том, что бытие имеет предел. Это утверждение противоречит, казалось бы, самой идее всеобщего бытия. Уже Мелисс – последователь Парменида – считает, что бытие беспредельно, в противном случае за его пределом будет небытие, которое отрицалось элейской логикой. Но Парменид настаивает на определенности и, конкретнее, сферичности бытия. Решающий его аргумент – бытие это именно "нечто", отсутствие же предела будет значить, что оно "ничто"; следовательно, бытие исчезнет. Конечно, такой шар, имеющий предел, но не имеющий пространственной границы, нельзя представить, но бытие не представимо, а мыслимо. Для Парменида бесконечность и определенность не противоречат друг другу; скорее они требуют друг друга, так как лишенность предела – это вечная нехватка чего-то, незавершенность, несовершенство, ущербность, даже "зависть". Отсюда следующая характеристика бытия: оно есть благо. Раз оно ни в чем не испытывает нужды, находится в абсолютном покое и преисполнено собой, то оно – благо. Наконец, бытие – не просто сферичная полнота, но еще и свет. Парменид приписывает ему это чувственное качество на основании естественной для досократика-физиолога убежденности в том, что нет непреодолимой границы между телесным и бестелесным; они – лишь два количественных полюса одной реальности, и потому бытие должно совпадать с наиболее тонкой телесной субстанцией, со светом. Таким образом, весьма простое положение о том, что небытия нет, а бытие есть, приводит, с одной стороны, к новому, элейскому образу универсума и, с другой – к появлению нового способа мышления, считающего себя независимым в своих основаниях от эмпирической действительности: возникает специфичность философского знания. В рамках досократики идея чистого бытия получила разностороннее

толкование; при этом центральная интуиция – усмотрение умом неизменного бытия – оставалась своего рода аксиомой во всех построениях.

Единственным ортодоксальным последователем Парменида был Зенон, выдвинувший и ныне поражающие аргументы в пользу учения о едином бытии. Его апории, правда, не убедили современников-философов в истинности доктрины Парменида, но показали, что в строгом смысле слова противоречиво не элейское отрицание мыслимости "природы", а мышление физиологов. На этом фоне аргументы Зенона можно истолковать таким образом: они были призваны показать невозможность понимания единого бытия в качестве единицы и меры; оно не может быть понято на основе математических определений. Тогда так называемые парадоксы множества у Зенона можно интерпретировать как доказательство не только против существования множества и единицы, но и как доказательство о том, что единое необходимо понимать как себе тождественное в логическом пространстве. Аргументацию Зенона можно истолковать таким образом: если в логическом пространстве сущее было бы множеством, то оно было бы одновременно конечным и бесконечным, тем самым несоизмеримым с самим; собой. А если бы оно было бы единицей, то оно было бы либо ничем, либо бесконечным и, следовательно, никоим образом не единицей. То, что подлежит логическому мышлению, не есть единица множества и не есть множество единиц, но себе равное, тождественное. Со времен Парменида и Зенона это стало само собой разумеющейся в логике истиной. Второй последователь Парменида – Мелисс – внес в элейское учение существенные коррективы, пытаясь, видимо, примирить его с ионийской физикой, под влиянием которой он находился. Его главное нововведение – понимание бытия как пространственно бесконечного – было более парадоксальным для античного мышления, чем соединение Парменидом бытия и сферичности, но с точки зрения поздней досократики синтез ионийского и элейского направлений в философии Мелисса был естественным, ибо задача поздней досократики заключалась в том, чтобы интерпретировать бытие как основу многообразия космоса. По этому пути пошли также Эмпедокл, в системе которого бытие – лишь момент космического цикла (сфайрос, заполненный "священным разумением") наряду с моментами той или иной степени раздробленности; Анаксагор, по учению которого мировой ум ("нус") – ближайший аналог элейского бытия – вечен и вездесущ, но существует наряду с многообразием природы, не отменяя его; Демокрит, атомы (бытие) которого существуют и движутся на фоне небытия-пустоты. Этот компромиссный путь был тем более возможен, что философия элеатов сама еще была натурфилософией и выросла из ее проблематики; но более чем компромиссом такой путь после логических реформ Парменида стать не мог.

4. Учение о бытии Гераклита. Материализм в древнегреческой философии.

Как уже говорилось, становление собственно греческой философии происходит в VII в. до н. э. Это столетие ознаменовано важными

революционными переменами. В это время появляются выдающиеся мыслители, политики, законодатели, художники, которые в своей деятельности выражали интересы нового общественного класса, формирующегося на обломках родового общества. Они известны как "семь мудрецов". Среди них - основатель милетской философской школы Фалес. Милетская школа известна как первая философская школа. В ней впервые сознательно был поставлен вопрос о первоосновах всего сущего. И хотя философия в этот период представляет, собственно, совокупность всех видов и форм познания (как теоретического, так и практического), главный интерес всех представителей милетской школы охватывает определенный круг проблем. На первом месте здесь стоит вопрос о сущности мира. И хотя отдельные представители милетской школы этот вопрос решают по-разному, их взгляды имеют общий знаменатель: основу мира они видят в определенном материальном принципе. Можно сказать, что эта первая греческая философская школа стихийно тяготеет к материализму. Вообще вопрос о взаимном отношении материального и духовного принципов, естественно, еще не ставился, он был сформулирован позже. Представители этой школы интуитивно понимали мир как материальный. Вместе со стихийным материализмом в мышлении этих философов проявляется и "наивная" диалектика, с помощью понятийных средств которой они стремятся постичь мир в динамике его развития и перемен. Стихийный материализм ионических философов был преодолением старых религиозно-мифологических представлений о мире. На основной вопрос предшествующей космогонии о первопричине, или первопринципе мира они давали, в отличие от всех мифологических концепций, вполне материалистический ответ, хотя еще и наивный. Здесь наступает отделение от содержания нашего чувственного восприятия; человек отходит от этого непосредственно сущего. Согласно Гегелю, философия к собственному смыслу слова возникает вместе с постановкой вопроса о сущности, который не только сформулирован, но и решен вне рамок методологии и терминологии мифологического мышления. Возникновение философии связано с определенным уровнем абстрактного (рационального) мышления, которое способно отразить действительность иным способом, чем при помощи аллегории или (мифологической) персонификации.

Другим выдающимся центром как торговой и политической, так и культурной жизни малоазийской Греции был Эфес. Здесь также приблизительно во второй половине VI в. до н. э. возникает сильная философская школа, связанная с именем философа Гераклита из Эфеса. О его жизни сохранилось относительно много (по сравнению с предшественниками) сведений. Он выступал как оратор, бескомпромиссный критик. Из труда Гераклита, который, согласно одним источникам, назывался "О природе" (это название у первых греческих философов встречается весьма часто), согласно другим - "Музы", сохранилось примерно 130 фрагментов. Из сохранившихся мыслей Гераклита для нас самые важные те, которые относятся к способу объяснения сущности и развития мира как целого. Основой всего Гераклит считает огонь. "Огонь есть основной элемент, все является видом огня, и все происходит путем разрежения и сгущения". В понимании Гераклита, огонь, с одной стороны, подобен

праматерии у представителей милетской школы и является как первоосновой мира (архэ), так и основным элементом (стойхейрон). С другой стороны, это понятие у Гераклита представляет и определенный методологический принцип. Огонь является для него наиболее адекватным символом динамики развития, постепенности постоянных изменений. Его вклад в развитие диалектики исключителен. Гегель в своей "Истории философии" подчеркивал, что Гераклит понимает абсолют как диалектический процесс и что сам абсолют в философии Гераклита понимается как единство противоположностей в самом себе. Центральным мотивом всего его учения был принцип все течет (панта реи). Постоянные изменения и постоянное развитие Гераклит объясняет различными способами: "Одно и то же является живым и мертвым, бодрствующим и спящим, молодым и старым, ибо это, изменившись, становится другим, а другое, изменившись, становится этим". Постоянный ход развития он сравнивал течением реки, в которую нельзя войти дважды.

Разнообразие проявлений существующего мира объясняет Гераклит изменениями, происходящими в исходной "праматерии". Одна материя, согласно ему, "живет смертью" другой: "Огонь живет смертью земли, воздух живет смертью огня, вода живет смертью воздуха, земля-смертью воды". Таким образом, Гераклит весьма близко подходит к пониманию "творческого отрицания". Очень важное значение во взглядах Гераклита придается, используя современный термин, детерминизму. Все, согласно ему, правится судьбой, или необходимостью (нике). С понятием необходимости весьма тесно связано понимание закономерности-закона (логос). Логос, по Гераклиту, так же вечен, как и несотворенный и неуничтожимый мир. Его познание предполагает понимание закономерного развития мира как борьбы и единства противоположностей. Гераклит один из первых обращает внимание на характер человеческого познания. Познание, согласно его взглядам, стремится постичь сущность, т. е. логос. Кто его не понимает, не может понять ничего в развитии мира. Значительное внимание он уделяет отличию "многознания", "многоучености" от подлинной мудрости. "Многознание" в отличие от подлинной мудрости не способствует действительному познанию принципов мира, но скорее их скрывает. Эти мысли показывают отрицание Гераклитом мелкой, дешевой учености, которая не стремится к познанию и выявлению подлинных причин и принципов вещей. Единственной мудростью, по Гераклиту, является "знание мысли, которая везде всем правит", т. е. логос. Как мир, так и праматерия и Гераклитов логос существуют объективно, т. е. независимо от человеческого сознания. Человеческое сознание - душа (психе)-подчинено логосу. Поэтому и Гераклитова диалектика является диалектикой объективной. Это диалектика развития объективно существующего мира. Гераклитова философия является вершиной стихийно диалектического понимания мира не только в досократовской философии, но и в античной философии вообще. Как уже говорилось, речь здесь идет не о цельной теоретической системе диалектического подхода к миру, а скорее об интуитивном объяснении сущностных и в то же время универсальных черт диалектики.

Заключение

Античный этап развития онтологии был не только первым, но и определяющим периодом. Понятие бытия прошло все стадии античной философии, повторяя ее главные события в миниатюре, потому что само его появление было связано с рождением философского знания. Это не значит, что онтология есть чисто греческое изобретение, и ее существование в других эпохах было естественным союзом. Классическая онтология – это античная онтология, но это не снимает значимости последующей истории понятия бытия. Понятие бытия возникло в решающий момент становления древнегреческой философии и стало одним из вариантов ответа на вопрос: может ли мысль получить знание о действительности, основываясь только на своих возможностях? Понятие бытия, утверждали философы, – залог объективности мышления. Только в этом понятии мысль и существующее сливаются в единое целое. Сама возможность мысли о бытии как таковом показывает, что мышление не может быть полностью субъективным процессом, и в нем обязательно содержится, хотя бы как момент, неизбежная объективность. В рамках античности возникла и основная антиномия понятия бытия: имеет ли оно право на существование? не бессодержательно ли? Конечно, оно дает большие возможности мышлению, придает характер доказательности ряду концепций, ведет к аксиомам, от которых греки никогда не отказывались (*ex nihilo nihil fit*). Но оно удваивает мир, делает одну из его частей неизбежно иллюзорной. Какую именно – чистое бытие или конкретно существующее многообразие? Это зависит от того, что все же дает нам понятие бытия.

Вопросы для самопроверки

1. Какой вклад в онтологию внесли представители элейской школы?
2. В чем состоит различие в трактовке бытия Парменидом и Гераклитом?
3. Как называлась первая из известных в античности философских школ?
4. Прав ли был Гераклит, утверждая, что все течет?

Список литературы

1. Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Вяткина, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. 280 с.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии Издательство Московского университета. М., 1986.
3. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: Учебник. - М.: ИНФРА-М, 2004. - 519 с.
4. Миронов Б. Историческая психология и историческое знание // Общественные науки. 1986. № 1.
5. Фрагменты ранних греческих философов / Отв. ред. И. Д. Рожанский. Ч. I. М., 1989.
6. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1986.
7. Антология мировой философии. Т. 1, ч. I. М., 1969.
8. Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3, ч. I. М., 1971.

Тема 3. Онтологическая проблематика у Платона и Аристотеля.

План лекции

Введение

- 1. Метафизика и онтология Платона. Онтология истины.**
- 2. Дуализм в платоновской онтологии.**
- 3. Рационально-логическая философия Аристотеля.**
- 4. Естественная теология Аристотеля. Учение о движении, причинности, Первопричине как мыслящем себя Уме. Понятие сущности.**

Заключение

Вопросы для самопроверки

Список литературы

Введение

Понятие философии на протяжении истории претерпело самые разнообразные модификации. Сегодня оно определяется весьма противоречиво и спорно. Несмотря на то, что по отношению к философии, ее проблемам, предмету и методу единство кажется недостижимым, нельзя отрицать наличие в ней различных направлений и подходов или, используя модный после Т. Куна термин «парадигм», число которых не так уж велико. Обычно выделяются онтологическая и гносеологическая парадигмы, которые сформировались - одна в античности, а другая в Новое время. В рамках онтологической парадигмы господствует убеждение о данности бытия самого по себе, сопричастность к которому только и придает разумность человеку, его поступкам и учреждениям. Гносеологическая парадигма, напротив, исходит из абсолютности познания или сознания, опираясь на то, что мир дан нам в формах познавательной деятельности; глядя на него, как говорил Кант, мы испытываем удивительное чувство, будто он создан в соответствии с нашим разумом. Метафизика Платона и Аристотеля является классическим образцом - парадигмой, определяющей развитие философии от античности до начала Нового времени. Вместе с тем в рамках этой онтологической парадигмы философские системы Платона и Аристотеля находятся в отношении конфронтации, которая оставалась действенной в форме борьбы неоплатонизма и неоаристотелианства на всем протяжении Средних веков. В то время под онтологией понимали общую метафизику, учение о сущем как таковом, которое наряду со специальной метафизикой - теологией, космологией и психологией, входило в корпус философских дисциплин. Из примата онтологической парадигмы следует, что всякое знание определяется предметом. Всякое знание - это знание о чем-то, т. е. онтологическое знание. Основной вопрос философии: что существует, что есть сущее? Совершенное знание - мудрость - определяется совершенным бытием. Таким образом, суть совершенства заключается не в эпистемологической проблеме, а в онтологическом устройстве, в совершенстве самого бытия. Поэтому необходимо различать бытие и существование в современной

философии (существование противоположно небытию) и в античной (бытие-существование), соединяющей в понятии бытия сущность и существование - «чтойность» и «что-бытие». Предметом онтологической философии выступают, таким образом, «существующие сущности», и это определяет проект онтологии как всеобщей метафизики.

1. Метафизика и онтология Платона. Онтология истины.

Мы видели, как доплатоновская философия выработала понятие чистого бытия, как философы эпохи греческого Просвещения, уточняя это понятие, пришли к выводу о том, что бытие не совместимо ни с миром явлений, ни с человеческим существованием, в чем сходятся как софисты, так и сократики. Платоновская эпоха онтологии характеризуется обоснованием необходимой связи бытия с инобытием, а следовательно, с миром явлений и с человеческим мышлением (в свете сократовской телеологии – и со смыслом универсума). Поскольку осевой концепцией платонизма было учение об идеях, а идея, по Платону, есть бытие в строгом смысле слова, тема бытия является ведущей во всех диалогах среднего и позднего периода платоновского творчества. В диалоге «Парменид» содержится наиболее отчетливое в теоретическом отношении изложение онтологической концепции Платона. Наряду с «Метафизикой» Аристотеля «Парменид» до сих пор во многом определяет то, что можно назвать собственно философской аналитикой в европейской интеллектуальной традиции.

В центре внимания первой части диалога находится известная платоновская проблема отношения идей, которые, по определению, просты и неизменны, и вещей, которые множественны и изменчивы. Вместе с тем представление об идее как о самостоятельном бытии принципиально для платоновской онтологии. В результате Платон предлагает различать «идеи в вещах», или квазиидеи, образующие свой замкнутый мир логических сущностей, и собственно идеи, или идеи сами по себе. «И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе...». Каждая такая идея служит самостоятельным модусом общей идеи знания или истины как таковой. Проблема значимости идеи самой по себе, т. е. идеи, принадлежащей миру божественного, совершенного знания, представляет собой, безусловно, центральный вопрос всей платоновской онтологической системы. Очевидно, что эта значимость не может быть получена через обычную для Платона процедуру определения понятия, т. е. последовательного упорядочивания родо-видовых отношений. Тем не менее посредством искусной диалектики второй части «Парменида» Платон убедительно показывает, что неопределенная идея является все же чем-то осмысленным, или, говоря языком философии Нового времени, - интеллигибельным для нас.

Важное место в Платоновом учении об истине занимает не только онтологический вопрос о прорыве к сокровищу, но и вопрос об идеях. Несокровище - это то, что есть и, казалось бы, перед ним должны отступить, как ненужные, любые идеи. Идея-эйдос ставит акцент на видении и его

совершенствовании. Отсюда истина как несокрытое - видимое в свете идеи, роль которой поначалу аналогична свету солнца, благодаря которому мы можем различать вещи. Однако постепенно в платоновской философии вопрос о прорыве к сокрытому уступает место вопросу об образовании правильного взгляда на вещи, т. е. вопросу об определении истинных идей. Поэтому при чтении Платона читатель сталкивается с фундаментальной двойственностью: истина как несокрытое и как идея, истина как онтологический атрибут и как правильность мысли или речи.

В диалоге «Софист» истинное и ложное понимаются как порядок и беспорядок в соотношении идей. Онтологически истинное - это соединение причастных друг другу родов и видов бытия, а ложное - соединение непричастных. Если обратиться к примерам: «Человек ходит», «Сократ курнос», можно поначалу предположить, что эти высказывания истинны, если тот, к кому они относятся, обладает названными свойствами; они являются ложными, если человек не обладает ими. Однако это вторичный акт, а первичным является некое предпосылочное знание о соединимости идей «человека» и «прямохождеия», «Сократа» и «курносости». Корни онтологической традиции в понимании истины состоят в предложенном Платоном различении бытия и смысла бытия. Полагая, что опорой истины должна быть реальность, не сводимая ни к человеку, ни к природе, но данная нам как некое «истинное бытие», Платон онтологизирует смысл бытия и выносит его в особый «интеллигибельный мир» идей или чистых смыслов. Именно этот мир и становится для него подлинным объектом познания, элементами которого выступают не качества и не количества, а смыслы, идеи.

На передний план здесь выступает не столько проблема отображения мира в сознании, сколько проблема «воплощения» абсолютной, находящейся вне всякой дискурсивно-теоретической критики истинной идеи в практическом поведении человека, достигающего, благодаря этому, «истинной жизни», «аутентичного бытия» и т. д. Отношение к истине при подобном подходе характеризуется не столько как знание, сколько как «пребывание» в истине, «причастность» к ней. Истину не постигают, а, скорее, достигают ее, а это уже не столько теоретическое, сколько практическое действие. Поскольку истина рассматривается здесь как некая данность, вопросов о том, откуда она возникает и почему она именно такова, представители «онтологического» направления обычно избегают. Поэтому в достижении этой истины человеку предлагают опираться не столько на разум или волю, сколько на интуицию или веру, а деятельность разума или воли рассматривается как направляемая в конечном счете верой.

Практическая бесплодность исходного принципа, согласно которому «интеллигибельный мир» изначально независим от реального, порождает разочарование в традиционных способах поиска онтологической истины и ведет к отказу от первоначальной установки на обретение истины путем приобщения к трансцендентному миру чистых смыслов. Возникает стремление отказаться от удвоения мира и отождествить смысл бытия с самим бытием.

2. Дуализм в платоновской онтологии.

По Платону, идея сама по себе указывает на единое, или, точнее, на смысл различия единого и иного. Можно сказать, что единое, будучи целым, является одновременно и мерой отношения непосредственного единства целого и множественности частей, т. е. не-единого. Платон замечает, что «если вообще это - единое, а то - не-единое, то единое не может быть ни частью не-единого, ни целым в отношении его, как части; и с другой стороны, "не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого, как части (...) Но мы говорили, что вещи, между которыми нет отношения части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собой». Отсюда можно заключить, что единое есть такое целое, которое не имеет никакой другой общей меры по отношению к не-единому (т. е. множественному), кроме самого себя. Мера и измеряемое выступают здесь как две неделимых целостности; их тождество следует понимать как выражение собственной природы познавательного отношения. Дело в том, что это тождество не требует для своего обоснования никакой особой («третьей») самотождественной идеи, объемлющей в себе единое и множественное, его основанием является невозможность различения того, что не относится друг к другу ни как часть к целому, ни как целое к части, а только как целое к целому. Причем это такое отношение целого к целому, которое нельзя охарактеризовать как непосредственное различие одной вещи от другой. Это именно умопостигаемое, но не опосредованное понятием («идеей в вещах») отношение целого к целому, выражающее в себе идею знания как такового, поскольку иначе, как в познании, оно немыслимо. Таким образом, Платон избегает дурной бесконечности объемлющих друг друга оснований, т. е. того, что позже было названо аргументом «третьего человека» и о чем уже речь шла в первой части «Парменида». Во-вторых, было бы совершенно неверно считать, что Платон через понятие единого решает логическую проблему обоснования тождества. С точки зрения единого как меры тождество и различие единого и иного равноправны, и мышление тождества всегда сопровождается мышлением различия. Единое - не родовое понятие для единого и иного, скорее, его нужно понять как символ, способный одинаково успешно выразить через свою внутреннюю структурированность и смысл различия и смысл тождества, как двух символически равноправных логических возможностей. Именно в этом отношении принципиальна обнаруженная Платоном двойственность единого, делающая его способным «находиться и в себе самом и в ином». Символическая природа единого формально соответствует классическому кантовскому определению символа или эстетической идеи как того, о чем можно бесконечно размышлять, но нельзя определить. Но по сути это, конечно, два разных символизма. Символ у Канта - это трансцендентальная материя субъективного переживания, динамический элемент в бесконечной игре воображения и рассудка. Символизм Платона, безусловно, объективен, единое здесь не воображается, а именно мыслится. Сущность же этого символизма состоит в специфическом временном характере присущего единому динамизма. Единое, будучи неизменным по определению, тем не менее способно, в силу

присущей ему двойственности, переходить из одного состояния в другое: из единого во многое, из подобного в неподобное, - не становясь ни тем и ни другим. Таким образом, единое символизирует изменение, не становясь изменяемым. Тожество и различие равноправны как две логические функции, и единое способно символизировать и то и другое, но на более глубоком уровне анализа. В-третьих, диалектика символического в «Пармениде» не будет осмыслена во всем своем масштабе, если мы не отметим еще один принципиальный момент. В диалоге противопоставляются два тезиса - «Единое существует» и «Единое не существует» - как два исходных пункта для диалектики единого и иного. Анализ, связанный с первым тезисом, в основном мы уже рассмотрели. Что происходит во втором случае? Во-первых, «единое несуществующее» есть, по Платону, нечто познаваемое, и смысл различия единого и иного здесь также сохраняется. Но, во-вторых, нетрудно заметить, «единое несуществующее» утрачивает свое символическое качество, а именно свойство символизировать изменение, не становясь изменяемым. Напротив, оно становится причастным реальному процессу изменения, будучи одновременно неизменным по определению. Платон выдвигает на первый план некоторое тонкое различие между двумя возможными диалектиками единого. Если «существующее единое», переходя из одного состояния в другое, не становилось ни тем, ни другим, то «несуществующее единое» как раз, наоборот, становится и тем, и другим одновременно, например, «несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет». По мысли Платона, «существующее единое» принципиально связано с настоящим: Но настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует.

**3. Рационально-логическая философия Аристотеля. **

Обращаясь к онтологической системе Аристотеля, отметим предварительно следующие два момента. Во-первых, эта система очевидно инициирована внутренней полемикой с платонизмом, а, во-вторых, критически отталкиваясь от платоновской «идеологии», Аристотель развивает существенно иную стратегию исследования отношений тождества и различия, логического и символического, настоящего и вневременного. затем вновь соединяются в новом понимании символического. Основные этапы указанной реконструкции представлены в следующих текстах: «Метафизика». (кн VII, XII), «Физика» (кн. IV, VI). VII книга «Метафизики» посвящена познанию вещи, которое, так же как и у Платона, понимается как проблема обоснования связи имени и вещи в суждении. Только Аристотель предлагает в качестве основания этой связи не платоновскую идею, а то, что он называет «сущность» буквально «то, что было быть», или в обычном переводе «суть бытия». Мы в данном случае будем пользоваться емким неологизмом А. Ф. Лосева - «чтойность», т. е. то, что отвечает на вопрос «что?». Это, безусловно, центральное понятие в «Метафизике» Аристотеля вводится в IV главе VII книги следующим образом: «...чтойность (мы утверждаем) относительно того, смысл чего есть определение. Следовательно, чтойность не

присуща ничему, кроме эйдосов рода, но только им одним. Именно они, как известно, высказываются не по причастию их родам, не по страданию (испытываемому со стороны родов) и не акцидентально». Из приведенных отрывков можно заключить, что через понятие чтойности мыслится смысловое единство вещи, которое тождественно - и в этом смысле определено - единству имени эйдоса рода, т. е. видовому имени. Если для Платона мир находится в становлении, то Аристотель «исходит из абсолютной данности космоса». Это означает, что, по Аристотелю, мир дан нам исчерпывающим образом в возможности как совокупность видовых имен. Согласно этой точке зрения мы можем спросить, например, «почему этот образованный человек есть человек образованный», но спрашивать, почему этот человек есть человек, бессмысленно. В действительности же нам дано всегда нечто единичное: «вот эта вещь» - в чувственном восприятии и «чтойность» - в «видении» ума. Первое единичное очевидно, но неопределенно, и лишь второе является подлинным предметом познания.

Познание как связь субъекта и предиката и соответственно единичного и общего возможно только потому, что единство чтойности тождественно единству, мыслимому в видовом имени, т. е. потому, что действительное единство имеет тот же смысл, что и возможное. По своей природе оба вида единства есть единства индивидуальности. Общее в сфере возможного существует как индивидуальность того или иного эйдоса. И именно потому, что нам известны имена всех эйдосов рода, единство их индивидуальности оказывается чем-то определенным, в отличие от индивидуальности платоновских идей самих по себе. Идея Сократа, например, неопределенна, поскольку неопределенным является ее отрицание - не-Сократ, а чтойность Сократа определена, так как в возможности определено ее отрицание - не-человек через имена других эйдосов того же рода. Суждение у Аристотеля не только подводит эйдосы под родовые категории, но и актуализирует интуицию единства, объединяющую чтойности вещей и имена эйдосов.

Обратим внимание на принципиальное отличие чтойности и платоновской идеи. И то и другое связывает представление и некоторый вневременной смысл: тождества в первом случае и различия - во втором. Но, как мы видели, платоновский анализ имеет в виду возможность двойственного соотношения природы представления и синтеза настоящего и вневременного. Представление может делать этот синтез чем-то понятным, а может оставлять нам лишь право пользования «непонятным». В случае чтойности такой двойственности в принципе быть не может, поскольку это поднятие изначально выражает связь представления и вневременного смысла тождества как двух сторон единой способности определения: «Дело в том, что способность определять есть некая способность созерцать». Можно сказать, что Аристотель, противопоставляя чтойность платоновской идее, выбирает тот вид вневременного - определенное вневременное, - связь которого с представлением независима от собственной символической природы представления как такового. Тем самым Аристотель обходит проблему двойственности данной природы, открытую Платоном, а чтойность становится исходной точкой в новом проблемном поле.

В VI главе VII книги «Метафизики» Аристотель ставит вопрос о различии вещи и ее чтойности, но только в аспекте обоснования тождества. Вопрос о том, откуда вообще возникает смысл различия, в данном случае Аристотеля не занимает. Вместе с тем это вполне реальная теоретическая проблема. Суждение, согласно Аристотелю, соединяет чтойность и имя эйдоса, но такое соединение, чтобы быть осмысленным, требует значимого символического контекста различия. Откуда он берется? Из трансцендентальной философии мы знаем, что данный символический контекст принадлежит самому суждению (способности суждения). Аристотель ничего не говорит об этом в VII книге «Метафизики», но, например, в трактате «О душе» он указывает на изначально присущую душе (разумной ее части) способность различать мысль и мыслимое. Нетрудно увидеть в этой способности искомый символический базис суждения как логической функции определения тождественного.

4. Естественная теология Аристотеля. Учение о движении, причинности, Первопричине как мыслящем себя Уме. Понятие сущности.

Тема символического различия тем не менее возникает в «Метафизике» в XII книге, но здесь она принципиально не связывается Аристотелем с определяющим суждением. В центре XII книги особая проблема самомышления божественного ума. Суть проблемы в том, что божественный ум, по Аристотелю, есть то, что только деятельностно, или, иначе, то, что только действительно; соответственно он не имеет - в отличие от вещи - существования в модусе возможности: «ничто вечное не существует в возможности». Таким образом, чтойности ума не соответствует никакое имя эйдоса, которое можно было бы соединить с ней в суждении. Поэтому познание ума содержит в себе не проблему обоснования тождества, а, напротив, проблему различия, а именно, различия возможности и действительности в отношении того, что по смыслу своего бытия только действительно. Это различие необходимо для адекватного понимающего отношения, которым в данном случае будет не определение, а осмысленное (опознающее) созерцание. Искомый символический контекст указанного созерцания Аристотель обнаруживает в изначально присущем душе - разумной ее части - начале движения, т. е. способности касаться противоположного - чтойности и ее лишенности, бытия в возможности и бытия в действительности. К проблеме самомышления ума Аристотель, как уже отмечалось, еще раз обращается в трактате «О душе», где также указывает на присущую душе способность различать мысль и мыслимое, возможность и действительность как необходимое условие данного познавательного отношения. Таким образом, если в VII книге познание вещи редуцируется к определенному самому по себе, то в XII книге познание ума сводится к тому, что понятно до и без всякого определения. В первом случае чтойность в познании реализует свою логическую значимость, во втором - символическую.

Одной из главных теоретических проблем «Физики» Аристотеля является проблема мыслимости движения. В VI книге он выступает с опровержением апорий Зенона, в частности, так называемой «Дихотомии». В этой апории, как

известно, Зенон утверждает невозможность мыслить движение, поскольку это мышление представляло бы собой определение бесконечного континуума перемещений при помощи конечной временной величины. Аристотель исследует проблему Зенона в обобщенном виде, во II главе VI книги он показывает, что время также непрерывно, как и величина, т. е. «делимо на всегда делимые части», а затем высказывает свое возражение Зенону: «Поэтому ошибочно рассуждение Зенона, в котором предполагается, что невозможно пройти бесконечное (множество предметов) или коснуться каждого из них в конечное время. Ведь длина и время и вообще все непрерывное называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении деления, или в отношении концов. И вот, бесконечного в количественном отношении нельзя коснуться в конечное время, а бесконечного в отношении деления - можно, так как само время бесконечно именно в таком смысле. Таким образом, бесконечное удастся пройти в бесконечное, а не в конечное время и коснуться бесконечного множества можно бесконечным, а не конечным множеством».

Это возражение не является, собственно, опровержением Зенона. Правильнее рассматривать его как более обобщенную формулировку проблемы, а именно, как возможно определение одного бесконечного континуума через другой. Подлинное решение проблемы заключается в том, «что во времени имеется нечто неделимое, что мы называем «теперь»». Аристотель следующим образом характеризует это понятие: «теперь», как было сказано, есть непрерывная связь времени: оно связывает прошедшее с будущим и вообще есть граница времени, будучи началом одного и концом другого. (...) с одной стороны, оно деление времени в возможности, с другой - граница обеих частей и их объединение, а разделение и соединение одного и того же тождественно, только бытие их различно». Исходя из данной характеристики можно заключить, что «теперь» есть тот элемент в континуальном представлении времени, который позволяет мыслить одновременно и самотождественность этого представления и внутреннюю различенность его моментов, т. е. «теперь» делает представление времени чем-то понятным самим по себе (на своей собственной основе). Вместе с тем, являясь основанием самопонятности времени, «теперь» выражает смысл целостности временного континуума в его определяющем отношении с континуумом перемещений, т. е. выступает основанием определения одного бесконечного континуума через другой. Другими словами, «теперь» делает время мерой движения

На первый взгляд мы имеем дело с третьим видом чтойности - особой чтойностью движения, отличной от чтойности вещи и чтойности ума, но это не совсем так. С нашей точки зрения, «теперь» - это особая символическая функция, которая соединяет определенность и понимание - разделенные в «Метафизике» - в единстве рефлексивной значимости, связанной с категорией непрерывности. Апории Зенона показали внутреннюю противоречивость представления о непрерывности движения. Аристотель в своем анализе движения указывает на рефлексивную природу категории непрерывности. Движение становится мыслимым без противоречия, если принять ту точку зрения, что посредством «непрерывности» мы не выделяем какой-либо самостоятельный род бытия, а

приписываем миру - подобно тому как это происходит в математике - свойство ума, а именно его способность касаться противоположного, разделять и соединять одновременно. Это то свойство, которое связывает душу как способность к самодвижению с природой движения как такового. Данное свойство души и составляет чистое символическое содержание категории непрерывности. В свою очередь, поскольку условия правильного понимания «непрерывности» составляют одновременно ее единственное содержание, можно заключить, что в данном случае условия понимания совпадают с условиями определения. В целом можно сделать вывод, что Аристотель в «Физике» не открывает новый вид чтойности, а скорее описывает новую символическую функцию, соединяющую то, что было разделено в «Метафизике» - чтойность вещи и чтойность ума.

Заключение

Разграничение платоновской и аристотелевской метафизики лежит в учении о воспоминании. Платонизм исходит из вне-чувственной истины, которая существует в мышлении, т. е. в душе, а не во внешнем мире. Аристотелизм поворачивает философию к внешнему, чувственно воспринимаемому миру, в котором истина раскрывается опытным путем. Используя позднюю латинскую дихотомию, можно сказать, что одна программа базируется на априорной, а другая - на апостериорной метафизике. Их различие проявляется на примере доказательств бытия Бога. Августин, Ансельм, Декарт и другие платоники доказывали его, опираясь на идею Бога как всесовершенного существа, который не был бы таковым, если бы не существовал. В основе платонизма лежит идея анамнезиса - воспоминания, или наличия «врожденных» идей, благодаря которым возможно понимание опыта. Фома Аквинский - аристотелианец, напротив, использовал «космологическую» аргументацию: существование случайных, единичных, движущихся вещей предполагает первопричину и перводвигатель, и, таким образом, познаваемое на основе чувственного опыта многообразие фактов и событий подтверждает существование необходимого совершенного существа. Точно так же в споре реалистов и номиналистов слышатся аристотелианские и платонистские мотивы: реально существуют общие понятия или одни лишь конструкции мысли? Метод Платона ведет внутрь, а Аристотеля - наружу, первый - теоретический, второй - эмпирический. Платоновская метафизика использует духовное зрение, тогда как аристотелевская - эмпирическое. Интуицию Платона Стагирит дополняет дискурсивно-логическими операциями, имеющими интерсубъективный характер. В этом отношении методология Аристотеля более демократична, она опирается на нормальные органы чувств и здоровый человеческий рассудок, она также была хорошо приспособлена для передачи и обучения, что сделало произведения Аристотеля более популярными в университетской среде.

Вопросы для самопроверки

1. В чем сущность платоновской теории идей.
2. В чем сущность платоновской теории познания? Её связь с онтологией?
3. Как, по Аристотелю, взаимодействуют материя и форма?
4. В чем сущность аристотелевской теории познания?
5. В чем сходство и отличия идей Платона и Аристотеля?

Список литературы

1. Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Ваккерера, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. 280 с.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии Издательство Московского университета. М., 1986.
3. Аристотель. Метафизика. 1041 а 14-16.
4. Соловьев В. Жизненная драма Платона // Собр. соч.: В 10 т., Т. 9. СПб., 1913-1914.
5. Лосев А. Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М., 1929.
6. Аристотель. Метафизика. 1030 а 6-14/Пер. А. Ф. Лосева//Лосев А. Ф.
7. Аристотель. Топика. 141 а 5-10.
8. Аристотель. О душе. 429 в 30.
9. Аристотель. Метафизика. 1050 в 5-10.
10. Аристотель. Физика. 233 а 23-30.
11. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1986.
12. Антология мировой философии. Т. 1, ч. I. М., 1969.
13. Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3, ч. I. М., 1971.

Тема 4. Особенности Средневековой онтологии.

План лекции

Введение

- 1. Онтология гностицизма.**
- 2. Трансцендентизм средневековой онтологии.**
- 3. Онтологический ракурс реализма и номинализма.**
- 4. Различение сущности и существования у Фомы Аквинского.**

Проблема вечности мира.

Заключение

Вопросы для самопроверки

Список литературы

Введение

Западноевропейское средневековье отмечено сильнейшим воздействием христианского мировидения на все стороны духовной жизни. Начальный период развития философии характеризуется космоцентризмом - стремлением понять мир как целое, его происхождение и сущность. Следующий период: антропоцентризм - проблема человека, этики, общественного устройства; Средневековье: теоцентризм - природа и человек как творение Бога. Длительный период: V в. - падение Римской империи - XV в. - возрождение. Средневековое мировоззрение теоцентрично и опирается на два положения: а) идею творения – основа онтологии христианской философии; б) идея откровения - фундамент учения о познании. Средневековые мыслители (и христианские, и мусульманские) искусно приспособили античную онтологию к решению теологических проблем. Подобное сопряжение онтологии и теологии было подготовлено некоторыми течениями эллинистической философии (стоицизмом, Филоном Александрийским, гностиками, средним и новым платонизмом) и раннехристианскими мыслителями (Марий Викторин, Августин, Боэций, Дионисий Ареопагит и др.). В средневековой онтологии – в зависимости от ориентации мыслителя – понятие абсолютного бытия могло отличаться от божественного абсолюта (и тогда Бог мыслится как даритель и источник бытия) или отождествляться с Богом (при этом парменидовское понимание бытия часто сливается с платоновской трактовкой «блага»), множество чистых сущностей (платоновское бытие) сближалось с представлением об ангельской иерархии и понималось как бытие, посредствующее между Богом и миром. Часть этих сущностей (эссенций), наделяемых Богом благодатью бытия, толковалась как наличное существование (экзистенция).

К 13 в. накапливаются антиномии онтологии, и за их решение берутся лучшие умы эпохи: это время великих «сумм» и систем. При этом не только учитывается опыт ранней схоластики и арабского аристотелизма (Авиценна, Аверроэс), но и происходит пересмотр античного и патристического наследия. Намечается разделение онтологической мысли на два потока: на аристотелевскую и

августинианскую традицию. Главный представитель аристотелизма – Фома Аквинский – вводит в средневековую онтологию плодотворное различие сущности и существования, а также акцентирует момент творческой действительности бытия, сосредоточенной в полной мере в самом бытии (*ipsum esse*), в Боге как *actus purus* (чистый акт). Из традиции Августина исходит Иоанн Дунс Скот, главный оппонент Фомы. Он отвергает жесткое различие сущности и существования, полагая, что абсолютная полнота сущности и есть существование. В то же время над миром сущностей возвышается Бог, о котором уместнее мыслить с помощью категорий Бесконечности и Воли. Эта установка Дунса Скота кладет начало онтологическому волюнтаризму. Различные онтологические установки проявились в споре схоластов об универсалиях, из которого вырастает номинализм Оккама с его идеей примата воли и невозможности реального бытия универсалий. Оккамистская онтология играет большую роль в деструкции классической схоластики и формировании мировоззрения Нового времени.

1. Онтология гностицизма.

Тенденции, заложенные в орфизме, пифагорействе, неоплатонизме, доводит до высшего предела догматика гностицизма, для которой характерна подчеркнутая «мистическая направленность», отвергающая логику разума, основывающаяся «на неопишемом, бессознательном, экстатическом соединении с Богом». В гностицизме сохраняется сверхбытие Абсолюта, который через эманацию разворачивается в иерархии эонов, его ипостасей, создающих в своей совокупности плерому, или царство света, обладающее завершенностью, совершенством и полнотой бытия. Низший из эонов, София, или Мудрость, становится, однако, причиной и источником ксеномы, неполноты (бытия) плеромы, будучи, обращена не к центру, а вовне. Она образует внешнюю границу «скрытых небес», плеромы, и порождает демиурга, Ялдабаофа, творца «грязного творения» - материального мира, образующего неполное, несовершенное бытие, и человека, оживленного искрой эманации, «духовной душой». Но духовная душа, упав в тело, утрачивает чистоту и обращается в материальную душу, сохраняя только у избранных, «духовных» людей способность познать истину и выйти из «второй плеромы», т. е. из неполноты бытия, к «первой плероме», царству света. При всей мифологичности формы данных рассуждений для дальнейшего развития онтологической проблематики большой интерес представляет ряд положений этого учения. Прежде всего - это тезис об уровнях бытия, обусловленных полнотой бытия. Конечно, тезис полноты бытия требует более точного определения, но это не снимает его эвристической ценности. Интересна также идея динамического характера отношения между полнотой и неполнотой бытия, направленности к полноте. Эта идея получает развитие и новое понимание уже в наши дни. Гносиз является, наконец, одним из источников онтологии человека, или антропологической онтологии.

2. Трансцендентизм средневековой онтологии.

Задача, поставленная перед философами Аристотелем «исследовать суть бытия вещи и сущность», - перешла по наследству от античности средним векам и закрепились в определении метафизики как науки о бытии, т. е. «науки о сущности вещей». Но у Стагирита эта задача смыкалась с задачей поиска первых причин и начал. Перед средневековыми философами такой задачи не стояло: Откровение сняло ее. Интерес переключается с отношения «вещи и ее сущности» на отношение «Бог - творение - сотворенное». В рамках, складывающегося догматического богословия обнаруживаются две проблемы, относящиеся к онтологии. Первая проблема, обретающая в дальнейшем сквозной характер для истории философии, - это проблема источника онтологического знания. В дальнейшем ход обсуждения этого вопроса ведет к дилемме номинализма - реализма, к проблеме универсалий, но на этом этапе его непосредственным результатом становится разграничение двух уровней бытия - чувственно постигаемого и интеллигибельного, умопостигаемого. В общих чертах первый из них присущ тварному миру, второй - творящему началу, Богу. Здесь, однако, существует некая тонкость, которую Боэций выявляет в двусмысленности понятия бытия. Возникает вопрос: каков статус тех категорий, при помощи которых мы квалифицируем бытие? Являются ли они абстракциями или конструктами? Это - вопрос об истинности универсалий, вопрос об истинности наших представлений об интеллигибельном бытии. Испытывая колебания между перипатетикой и неоплатонизмом, Боэций ограничивается констатацией того, что универсалии «существуют одним способом, а мыслятся другим: они бестелесны, но, будучи связаны с чувственными вещами, существуют в области чувственного. Мыслятся же они помимо тел, как существующие самостоятельно, а не как имеющие бытие в других». Более решительно отвечает на этот вопрос Августин (354-440). Человек способен усомниться во всем, кроме того, что это его сомнения, сомнения его души, его Я. Исследуя интроспективно свое духовное Я, человек погружается в воспоминания, т. е. «образы, доставляемые органами чувств», а затем - восходит к тому, «о чем мы познаем... через внутреннее созерцание, представляющее нам созерцаемое в подлинном виде», восходя к истинам, «которые знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом, и узнаешь, уйдя в себя». Но на чем основывается убеждение в истинности добытых таким образом идей? Откуда известно, что это - не иллюзия, порожденная самим действием интроспекции? По мнению Августина, вера - дар Бога, совмещенный с нашим волевым усилием. Согласно Боэцию, она возникает на базе обоснования и доказательства, она рациональна. В этом расхождении взглядов двух мыслителей коренится серьезная проблема природы онтологического знания. Какой строй бытия, миропорядок раскрывает онтология? Для Боэция этот порядок - внешний, характеризующий отношения промысла Бога и судеб людей и народов, блага и зла в человеческой истории, упорядоченности в природе. Августин, погруженный в свое Я, выводит иной, эмоционально-чувственный строй миропорядка, выражающий внутренний, интимный характер отношения тварной души к Творцу. Онтологический смысл приобретают здесь такие

понятия, как «страсть», «радость», «печаль», «страх» («четыре чувства, волнующие душу»), «добро», «зло», «грех». Таким образом, трансценденталиями (т. е. наиболее универсальными, высшими определениями бытия) у Боэция выступают трансценденции (т. е. нечто, выходящее за пределы всякого чувственного опыта), тогда как для Августина это экзистенции, нечто эмоционально переживаемое, интуитивно схватываемое. Господствующим в раннем средневековье становится подход Августина.

Другая онтологическая проблема, обсуждаемая в эту эпоху, тесно связана с рассмотренной. Поскольку христианство утверждает «закон свободы» («Бог не искушается злом и сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью»), возникает вопрос, как связаны предопределение и свобода, промысел Божий и произвол человека. Собственно, это - первая постановка проблемы детерминизма в онтологическом ключе. Абсолютное предвиденье, присущее Богу, логически кажется допускающим лишь одну возможность: непрерывность творения, делающая Его ответственным за зло в мире. Боэций решает эту проблему, разделяя время и вечность. «У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. И нет ничего, существующего во времени, что могло бы охватить сразу всю протяженность своей жизни... Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю свою протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, тогда как прошедшее уже утрачено» В отличие от этого «вечность есть совершенное обладание всей полнотой бесконечной жизни». Собственное решение Боэция гласит: «Бог на то будущее, что зависит от свободы воли, смотрит как на существующее, но оно только относительно божественного видения является необходимым по условию природы божественного знания; рассмотренное же само по себе относительно своей природы, оно не теряет своей неограниченной свободы. .. некоторые события, хотя и произойдут в будущем, однако не утрачивают и своей природы, поскольку до того, как они произошли, могли и не произойти». Учитывая, что средневековая философия вслед за Аристотелем различает действительное бытие (акт) и возможное бытие (потенция), можно предположить, что, согласно такой точке зрения, для Бога не существует различия между тем и другим, и любой реальный исход событий, проистекающий спонтанно во времени, без Божественного вмешательства, тем не менее, оказывается предвидимым Им. Здесь, таким образом, намечаются зачатки будущей концепции мира-машины.

Иной смысл время и вечность приобретают у Августина: время связано с памятью, с переживанием бытия, вечность же приоткрывается через разум как нечто вневременное. Одно связано с другим через волевое усилие. Отношение между временным, тварным и вечным раскрывается через иную пару категорий, чем у Боэция: через категории бытия и небытия. Полнотой бытия обладает Бог. Сотворенный мир этой полноты лишен. Он сотворен из ничего - из небытия и постоянно временным образом деградирует в небытие. Это его несовершенство и является источником зла в мире. От ухода в полное небытие предохраняет его только непрерывное творение, восполнение бытия из небытия Богом. Человек, его душа этой способности лишены и потому несвободны, хотя человек и мнит

себя таковым.

3. Онтологический ракурс реализма и номинализма.

Существенные изменения в онтологической тематике происходят при переходе от раннего к позднему средневековью и начинаются не ранее XII в. К этому времени относится очередной сдвиг в онтологической тематике Европы, навеянный отчасти идеями арабской философии, но в конечном счете возникающий в ходе изменения менталитета самого европейского общества. Для раннего средневековья были характерны неуверенность во всем, начиная с материального благополучия и кончая спасением души, и недоверие ко всем инновациям. Новшество почиталось если не грехом, то по крайней мере чем-то безнравственным. Это «предписывало субъекту воздержание от любых проявлений активности, обязывало к вступлению на путь чистого созерцания в мыслительной области». В целом, таким образом, для раннего средневековья было присуще стремление к статике. На нем лежала «печать традиционного крестьянского общества, где истина и тайна передаются из поколения в поколение, завещаются мудрецом тому, кого он считал достойным ее наследовать». Однако рост городов, развитие ремесел и торговли готовят почву для нового мировосприятия, причем «разработку нового ментального оснащения» осуществляют «люди, которые сами по себе новы» для средневековья, - преподаватели городских школ и университетов. Но свою деятельность они осуществляют в условиях еще полного господства традиционализма. Этим и объясняется влияние арабских мыслителей. Арабские философы, и прежде всего - самый влиятельный из них в Европе Ибн Рошд (Аверроэс, 1126-1198), смогли сыграть эту роль, поскольку приоткрывали лазейку для развития идеи изменчивости, косвенно ведущей к возврату интереса из области вечности к вещному миру. Предметом особого внимания становится традиционное, идущее от Аристотеля, разделение бытия на существующее в себе и существующее в другом. Бытие в себе может трактоваться как субстанция, а бытие, существующее в другом, - как акциденция, если существует через другое, или как форма, когда выступает как причина другого. Предполагается, что элементы природы, равно как и их агрегаты - тела, способны к метаморфозам, к взаимопревращению. В догматическом богословии это ведет к проблеме «как согласовать учение о субстанции и акциденциях с христианской догмой пресуществления, согласно которой вся субстанция хлеба превращается в тело Христа и вся субстанция вина в кровь, в то время как акциденции (свойства) хлеба и вина остаются сами по себе». Поскольку у Аристотеля противоположные свойства во всех метаморфозах не переходят друг в друга, требуется предварительное разрушение одной для замещения другой противоположностью (сухое-влажное, твердое - жидкое и т. п.), необходим некий субстрат, в котором происходит этот процесс - телесная форма (соединение первой материи и формы). Телесная форма, в отличие от первой материи, наделяется Аверроэсом свойством измеримости, что прокладывает в дальнейшем дорогу к выработке количественных характеристик материи. Сама

телесная форма, оказываясь в центре внимания, определяется при этом как способность первоматерии к естественному движению.

Эти проблемы попадают в поле зрения формирующейся в XII в. схоластики. Обсуждение любых тем получает в ней своеобразный окрас: авторитет Платона и неоплатоников падает, высшим авторитетом становится Аристотель. Знакомство с трудами этих философов (известными прежде лишь из вторых рук) обнаруживает, что Аристотель и Платон придерживались разных взглядов в вопросе об универсалиях, и именно это разногласие оказывается в центре внимания схоластов. Возникают три подхода: реализм (общее есть субстанция, имеющая свое особое, независимое существование в природе), номинализм (общее есть только имя, лишь оно придает единство для членов класса, общее у которых - только название), концептуализм (общее - не только имя, но и значение, хотя, впрочем, и то и другое существует только в уме). В конечном счете задача заключалась «в определении общих основных начал сущего, вечной природы вещей и отношения этой вечной природы к субъекту как познающему, причем сначала предполагалось субстанциональное бытие вне познающего субъекта, и в результате... вечная природа вещей признана тождественною с логическими формами нашего познания». Принципом схоластики становится тождество онтологии, логики и теории познания. Если к тому же учесть так называемый «реалистический принцип исключения» схоластики («Все, что не входит в дефиницию вещи, не принадлежит к сущности этой вещи»), то отсюда вытекает, что по предположению все вещи, по крайней мере все, достойные исследования, уже имеют установленные истинные дефиниции, и вопрос состоит только в их правильном истолковании и согласовании в твердых границах христианского догмата.

4. Различение сущности и существования у Фомы Аквинского. Проблема вечности мира.

Исходные основы онтологии, разрабатываемой в таком ключе, были с достаточной полнотой и ясностью изложены Фомой Аквинским (1225-1274). Первичная сущность, каковой является Бог, должна быть всецело актуальной и не допускать в себе ничего потенциального. Это - абсолютное бытие, оно - вне времени, в вечности. Бог как первичная сущность, как Творец является «первоначалом не в материальном смысле, но в смысле производящей причины, и в таковом качестве он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя как таковая потенциальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально». Из того, что вечность есть мера пребывания в бытии, вытекает, что всякое отдаление от вечности есть, вместе с тем, и отдаление от пребывания в бытии, вплоть до того, что возможны такие предметы, бытие которых состоит в изменении, и такие предметы имеют своей мерой время, «таковы всяческие движения, а также бытие бранных вещей». Промежуточным между вечным, абсолютным и временным, относительным, является бытие небесных тел, «субстанциональное бытие которых неизменно, но возможна перемена места в пространстве» и бытие ангелов, естество которых неизменно,

но изменяемы интеллекты, состояния и положения в пространстве. Познание абсолютного бытия «свойственно лишь интеллекту Бога и превышает возможности какого бы то ни было сотворенного интеллекта, ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии... Наше естественное познание берет свое начало от ощущений и может простирается до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие». Поскольку абсолютное бытие лежит вне этих, пределов, предметом естественного познания (в противоположность Божественному откровению) может быть лишь относительное бытие, несущее на себе черты вторичности, предполагающей первичное им бытие. Таковы основные послышки развиваемой в схоластике онтологии. С развитием ее путем уточнения и согласования дефиниций мы сталкиваемся уже в проблеме евхаристии: по Фоме, все акциденции, которые остаются в причастии, не находятся в субстанции хлеба и вина, а пребывают лишь в протяженной величине того и другого. Иначе говоря, акциденция не присуща субстанции, а лишь склонна быть чему-то присущей. Полемизируя с платониками и Августином, Фома исходит из того, что всякая вещь имеет только одно субстанциальное бытие, которое сообщается ему субстанциальной формой. Таковой для человека является душа. «Если бы мы предположили, что умопостигающая душа соединяется с телом не в качестве его формы, но лишь в качестве его двигателя (а таково было мнение платоников), было бы необходимо признать, что в человеке присутствует иная субстанциальная форма, через которую тело получает от движущей души устройство своего бытия. Коль скоро, однако, умопостигающая душа соединена с телом в качестве его субстанциальной формы... невозможно, чтобы помимо нее в человеке обнаруживалась какая-либо иная субстанциальная форма». Из этого делаются далеко идущие выводы о том, что так называемые растительная и животная души входят в снятой виде в умопостигающую, о единстве человека, его сомы и психе («двуединство человека»). Но такая трактовка вопроса касается того, существуют ли вообще субстанциальные формы актуально или только потенциально. Для платоников казалось несомненным их актуальное существование. Решение Фомы явным образом стирает четкость разграничения между двумя видами форм. Фома Аквинский отверг неизменность субстанциальных форм и, таким образом, низвел их на степень простых модусов, или качеств. Говоря о средневековой онтологии, следует учесть и принятый в схоластике своеобразный принцип сохранения материи: «Ничто сотворенное не может творить материю. Материя не может возникнуть и не может уничтожаться, так как все, что возникает, возникает из материи, а все, что исчезает, исчезает в материю». Причина этого состоит в том, что приобретение любых форм и склонностей заключено в материи и обусловлено материей. Чем больше в теле материи, тем больший импетус оно способно приобрести». Идя дальше, он утверждает, что при сотворении мира Бог вложил в небесные тела импетус и «посему на седьмой день мог предаться отдохновению, поручив все созданное взаимным причинам и действиям».

Заключение

С XVI в. начинается закат схоластики. Успех аристотелизма в средневековой философии обязан тому, что в патристической и августинской традиции отсутствовало цельное и разработанное учение о космическом порядке, о законах и причинах, способных объяснить явления природы. В таких условиях оно представало как окончательное научное объяснение физического космоса» согласуемое со Священным Писанием и дающее рациональное обоснование вере. Космический порядок (Ordo) представал как упорядоченность всех сфер сотворенного мира, в котором Бог, как правило, действует не сам, а через иерархию тварных природ: божественные по происхождению, они действуют без непосредственного участия Бога. В целом для эпохи господства схоластики характерен возврат к античной древности, связанный с интересом к человеку и природе. Чем же был в конечном счете вызван упадок схоластики? По мнению А. Койре, «этот сдвиг произошел не просто в результате освобождения от пут схоластического мышления и не просто в результате появления секуляризированной эпистемологической деятельности, но скорее в результате освобождения от пут онтологизированного мышления, от логики, облаченной в бытие, или, лучше сказать, от Логоса бытия, которым предполагалось высшее бытие Бога». Или, говоря иначе, постепенней сложилось представление о мире, в котором «человек не находится больше в центре мира и окружающий его мир не является более упорядоченным космосом». Однако эти новые онтологические представления, означающие по сути десакрализацию Космоса, не были «полным разрывом с прошлым ... они органически связаны с прошлым, в любом случае их истоки можно найти в Средневековье.

Вопросы для самопроверки

1. Каковы особенности и основные онтологические принципы средневековой философии?
2. В чем состоят особенности онтологии патристики?
3. Назовите основных представителей патристики.
4. В чем заключается отличие схоластики от патристики?
5. Назовите основных представителей схоластики.
6. Охарактеризуйте причины и сущность споров номиналистов и реалистов.
7. Как средневековая философия решала вопрос о соотношении разума и веры?

Список литературы

1. Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Ваккерера, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. 280 с.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии Издательство Московского университета. М., 1986.

3. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: Учебник. - М.: ИНФРА-М, 2004. - 519 с.
4. Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки. М., 1989.
5. Бохеньский Ю. Сто суеверий. М., 1993.
6. Яки С. Л. Бог и космология. М., 1993.
7. Новый Завет и Псалтирь. Пикорп, Оклахома, 1992.
8. Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.
9. Аристотель. Соч. Т. 3. М., 1981.
10. Кимелев Ю. А., Полякова Н. Л. Наука и религия. М., 1988.
11. Гайденок В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века. М., 1989.
12. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
13. Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
14. Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 2. М., 1969.
15. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976.
16. Аврелий Августин. Исповедь // Одиссей. 1989. М., 1989.
17. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.
18. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. История философии в кратком изложении. М., 1994.

Тема 5. Онтологическая проблематика в философии XVII- XIX вв.

План лекции

Введение

- 1. Рационалистическая трактовка бытия в философии Р.Декарта. Метафизика субъекта.**
- 2. Учение о субстанции Б. Спинозы. Онтология и монадология Лейбница.**
- 3. Эмпирические трактовки бытия: Гоббс, Локк, Беркли, Юм.**
- 4. Категория бытия в трансцендентальной философии Канта.**
- 5. Категория бытия в системе объективного идеализма Гегеля.**
- 6. Марксистская онтология материализма.**

Заключение

Вопросы для самопроверки

Список литературы

Введение

Кризис схоластики, вызревший в самой схоластике и лишь подстегиваемый религиозными, культурными и социокультурными обстоятельствами, приводил к троякого рода тенденциям в области онтологии. Первая из них ориентирована на осторожную реформу схоластики при сохранении ее принципов, накопленного фонда разработок. Эту тенденцию мы находим уже у Николая Кузанского, у Джордано Бруно, полное свое развитие она получает у Х. Вольфа. Вторая тенденция ищет реформу схоластики в отказе, по крайней мере - существенном, от перипатетики и поиске основ в каких-то иных источниках идей. Наиболее яркими представителями этой линии были Я. Бёме и Э. Сведенборг. Третья тенденция состоит в кардинальной всесторонней критике перипатетики на базе исследования человеческих познавательных способностей, их возможностей и пределов. Это - пути классического рационализма и классического эмпиризма Декарта, Мальбранша, Ф. Бэкона, Гоббса, Локка... Но какой бы путь отрицания схоластической онтологии ни выбирался, перед философом оставалась задача поиска того, что могло бы стать достаточно эквивалентной заменой идее, столь привлекательной в перипатетической христианской схоластике - идее единства гармонически устроенного мира, «небесной сферы». Каждая из трех тенденций имела собственную стратегию такого поиска. В первой единство мира виделось во всеобщей взаимосвязи, во второй - в единстве по источнику и происхождению, в третьей - бытие едино постольку, поскольку мы способны мыслить его единым. Классическая онтология всегда была связана с теорией познания, выступая фундаментальной основой тех или иных гносеологических концепций. Однако постепенно положение меняется, и гносеологическая проблематика выдвигается вперед, оттесняя онтологию на задний план. Уже в поздней схоластике намечается поворот от онтологии как метафизики бытия к учениям о бытии познаваемых

объектов (универсалий, чисел, геометрических фигур и др.). В философии Нового времени проблема онтологического статуса объектов научного познания становится наиболее важной частью учений о бытии, призванных прежде всего не столько обосновать, сколько объяснить те или иные гносеологические конструкции. Онтология рационализма Нового времени становится зависимой от гносеологии (Декарт, Спиноза, Лейбниц), а онтология эмпиризма - от методологии науки (Локк, Юм). Окончательное размежевание с классической онтологией чистого бытия осуществил Кант, вводя новое понятие объективности как результата оформления чувственного материала благодаря априорным формам категориального синтеза, относящимся к сущностной природе трансцендентального субъекта. Выявление фундаментальных условий и элементов, обеспечивающих саму возможность априорного познания, предпринятое Кантом в его «Критике чистого разума», можно назвать онтологическим исследованием, касающимся самых изначальных глубин рационального мышления (впоследствии именно в этом направлении развивает свои идеи Гуссерль). Кантовская «Критика» завершает поворот от «онтологии чистого бытия» к ««онтологии познания», оказавший громадное воздействие на все последующее развитие европейской философии.

1. Рационалистическая трактовка бытия в философии Р.Декарта. Метафизика субъекта.

Рене Декарт (1596-1650) – основоположник современной западной философии, как это признается многими исследователями истории философии. Первым вопросом философии для Декарта был вопрос о возможности достоверного знания и определяемая им проблема метода, посредством которого может быть получено такое знание. В решении этого вопроса ему пришлось преодолеть философский скептицизм. Природа познания состоит в том, что именно требование сомнения, в отношении всякого знания, приводит к утверждению возможности достоверного знания. Поняв, что, быть может, меня обманывает злой и хитрый демон или другой обманщик, рассуждает Декарт, я начинаю во всем сомневаться. Но при этом я не могу сомневаться в том, что я сомневаюсь, что существует мое сомнение, мысль. Отсюда знаменитое изречение Декарта: «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, существую»). Через достоверность мысли и бытия мыслящего существа он идет к достоверности бытия вещей. Метод научного познания Декарта называется аналитическим или рационалистическим. Этот дедуктивный метод требует ясности и непротиворечивости операции самого мышления (что обеспечивается математикой), расчленения объекта мышления на простейшие элементарные части и сначала изучения их в отдельности, а затем – движения мысли от простого к сложному. И не нужно полагать человеческому уму, говорил Декарт, какие бы то ни было границы: нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть. Выдвинутый им критерий истины состоит в ясности и очевидности знания, что во многом содействует отчетливости мышления.

Как родоначальник рационалистической трактовки понятия бытия, Р. Декарт, находит субстанциальную основу мысли о бытии в чистом акте самосознания – в «когито». Мысль Декарта о том, что достаточно одного понятия бытия, данного через самосознание, для того чтобы построить понятие абсолютного бытия, а тем самым найти онтологическую основу науки, сформулирована именно в виде онтологического аргумента. В такой форме воспринята она и Спинозой. Понятие чистого самодостаточного бытия становится у Спинозы началом дедуктивной цепи, развернутой в "Этике", причем если у Декарта "бытие" фигурирует лишь в экстремальных точках теории (бог – человек), то у Спинозы оно становится рабочим инструментом и критерием истинности логической конструкции. Декарт и Спиноза своими вариантами рационалистической онтологии представляют как бы два полюса данного направления: Декарт – восходящие к Августину сосредоточенность на бытийных основах личности и внимание к связи самосознания и абсолютного бытия, Спиноза – идущую от неоплатонизма и еретического средневекового пантеизма интуицию всеохватывающей бесконечности бытия. Неоплатонизм – один из главных истоков философии Спинозы. Это обусловило характер решения Спинозой проблемы отношения индивидуума и абсолюта: по мере приобщения к истинному бытию мышление теряет свой частный способ связи идей и отождествляется со всеобщностью и необходимостью субстанциального мышления. Декарт указывает мышлению, стремящемуся постигнуть бытие, прямо противоположное направление. По Декарту, принцип универсального сомнения теряет свою силу в той точке, которая является пределом отхода мысли от объективного содержания к собственной субъективности. Именно здесь происходит превращение чистой мысли в бытие: *cogito ergo sum*. В этой формуле *cogito*, то есть сознание вообще, оказывается совершенно достоверным феноменом, и прежде всего потому, что явленная в данном акте сознания сущность есть само существование. Декарт подчеркивает, что *cogito* – это не мысль о бытии, а само бытие. В той мере, в какой содержанием сознания становится оно само, мысль обретает безусловную автономность и реальность. Особенно показательно в этом отношении решение одного из самых мучительных для Декарта сомнений: что, если даже самые очевидные наши идеи – такие, как математические, например, – внушены нам злым духом. В акте *cogito* совершенно исключается возможность внушения этой мысли извне, поскольку мы имеем дело с самосознанием, а не с сознанием чего-либо чуждого нашему "я". Даже если допустить, что данная идея нам внушена, сам акт осознания "я" через *cogito* превратит ее в наше достояние, точнее, в нас самих. Невнушаемость *cogito* и делает его не просто мыслью, но бытием: *sum* не есть следствием из посылки, а обнаружение бытия как такового, хотя и ограниченного нашим "я". Отсюда понятно, почему следующий шаг рассуждений Декарта выводит из ограниченного бытия не какие-либо иные типы ограниченности, а безграничное бытие. Понятие безграничного бытия в известном смысле первичнее. В самосознании открывается необходимость именно бесконечного бытия, но негативным образом, через ощущение неполноты существования "я".

Допуская наличие духовной, мыслящей субстанции, Декарт отдает дань схоластике с ее положением о том, что наличие мышления требует наличия персонального, мыслящего духа. На самом же деле формула Декарта направлена против схоластического принижения человеческого разума и проникнута глубокой верой в его познавательную мощь. Философ применяет мышление для построения своей онтологии в идеалистической трактовке. Он считает, что субъект есть только мыслящая сущность: "...если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть". Таким образом, Декарт заранее исключал возможность того, что тело может мыслить и заранее постулировал, что мышление есть личность-дух. Принять эту формулу необходимо как одну из основных "врожденных" идей, полагает Декарт. Учение о врожденных идеях появляется у Декарта после попыток построения всеобщего знания. Когда он понял беспочвенность своих замыслов, тогда и появляется признание врожденных идей. К ним относятся: бытие, бог, понятия, числа, длительности, телесность и структурность тел, факты сознания, свободная воля. Кроме того, к врожденным идеям относятся и некоторые суждения-аксиомы: "у ничто не бывает свойств", "нельзя одновременно быть и не быть", "целое больше части", "дважды два четыре" и др.

Декарт ссылается на то, что Бог нужен нам как гарант существования мира, его познания и вообще безошибочного действия человеческого разума, ибо только Бог мог бы быть надежным источником "естественного света", противоположным всякой лжи и обману. Недопустимость лжи есть первое доказательство бытия Бога. Второе доказательство, формулируемое Декартом, – только Бог в состоянии вселить в души людей как существ несовершенных мысль о существовании всесовершенного существа. Третье доказательство логически вытекает из декартовского рационализма: "Никто, мыслящий, что такое Бог, не может помыслить, что Бога нет". Последнее доказательство весьма близко средневековым схоластическим доказательствам. Декарт вводит еще одно, четвертое доказательство бытия Бога, выводя его из факта самого сомнения. Оно гласит, что под интуицией сомнения в нас находится интуиция о всесовершенном бытии. Так Декарт замыкает круг: ссылаясь на Бога как на гаранта надежности принципа интуиции, порождающей истину, он обосновывает само бытие Бога путем ссылки на интуитивное усмотрение ума. Но из этого заключения вытекает неожиданное следствие: Декарт сделал понятие бога зависимым от человеческого разума и его действий. По сути, Декарт устанавливает принцип *деизма*.

Деизм означает, что Бог, хоть и является последней причиной бытия мира, не может изменить фактический состав прошлого времени, не может творить чудеса и не способен отменить им же самим установленные законы природы. Поэтому, создав законы и наделив ими мир, Бог как бы самоустраняется и предоставляет природе развиваться самостоятельно. Дальнейшая его функция – быть гарантом законов сохранения природы, истинности познания и неизменности уже полученных истин. Он обеспечивает общую устойчивость и незыблемость мироздания.

Вместе с тем вопрос о создании мира Богом вызывает у Декарта некоторые сомнения. Рассматривая структуру физического мира, Декарт делает допущение о возможности возникновения мира без божьего вмешательства. Он предполагает, что в природе господствует единая телесная субстанция, обладающая неизменными свойствами – *объемностью и протяженностью*. В мире нет пустоты, потому что она должна занимать место (протяженность). А протяженностью обладают только материальные объекты. Так Декарт наделяет материальный мир математическими свойствами.

Поскольку протяженность неограниченна, то материальная Вселенная беспредельна, и нет нигде места ни для рая, ни для ада. Не было и "всеобщей бестелесной пустоты" до создания мира, иными словами материальная Вселенная существует вечно. Если материальный мир беспределен, то всякое движение тел возможно только как относительное *взаимосмещение*, и никаких "идеальных" движений в надлунном мире нет.

Возникает вопрос: как быть с границей между телами? Ведь пустоты нет. Проблема делимости материи и различной ориентированности движения ее частиц оказалась непосильной задачей для Декарта. Он не может объяснить различий в плотности тел, потому что его телесный континуум столь же однороден и бескачественен, как и пространство, а структурные границы между фрагментами телесных образований представляют собой что-то эфемерное.

Тела также обладают свойством *инерции*. Причем, поскольку пустоты нет и все частицы примыкают друг к другу, то стоит двинуться хотя бы одной из них, и в движение приходит все. Декарт считает, что внутренне все тела обладают инерцией к покою, а все движения и изменения происходят вследствие внешних причин. Первопричиной движения является Бог. Вслед за первой причиной возникают "вторые" причины движений, которые являются законами механики.

Так как всеобщность касаний, примыканий и сцеплений тел обеспечивает передачу где-то происходящего движения на все прочие уголки Вселенной, приводя в движение весь материальный мир, то абсолютного покоя нет, а есть абсолютное движение. Объяснение происхождения геометрии движения, как бы ни было оно механистично, вело к диалектической идее об изменчивости и развитии всех движений и состояний. На основе этой идеи он создал учение о генезисе Вселенной, известное как "теория вихрей", – одна из самых ранних гипотез возникновения солнечной системы и подобных ей космических систем.

Декарт представлял ход разворачивания Вселенной как процесс самоупорядочения мирового хаоса, из которого образуются корпускулы. Они усложняются, сцепляясь друг с другом, образуют тела и неживую материю. Что касается появления живых организмов, то Декарт предпочел рассматривать их как механические автоматы, созданные внешней и высшей силой.

Многие идеи Декарта были вскоре критически осмыслены и развиты в других философских системах, таких, как философия Т. Гоббса (1588-1679).

2. Учение о субстанции Б. Спинозы. Онтология и монадология Лейбница.

Философия нидерландского философа Бенедикта Спинозы (1632 –1677), глубоко оригинальна и сложна. Она развивалась как способ преодоления дуализма Декарта и как форма материалистической интерпретации его рационализма. В основе философской системы Спинозы лежит учение Декарта о единой и единственной субстанции. Но в отличие от своего учителя Спиноза предметом философствования делает не мыслящего субъекта, а бытие. Он пытался объяснить мир из него самого, а не из свойств наблюдающего этот мир субъекта. Для философствования Спиноза избирает рационалистический метод, пытаясь с его помощью объяснить, что представляет собою субстанция и каковы ее свойства. Прибегая к декартовскому онтологическому доказательству бытия бога, Спиноза по аналогии с ним утверждает, что первым свойством субстанции является ее *существование*, и это вытекает из ее сущности. Однако в отличие от Декарта он не признает существования сверхъестественного существа, как и не признает факта "врожденных идей". Вторым свойством субстанции следует назвать *самостоятельность*, что выражается в независимости от какого-либо внешнего побудителя. Субстанция есть *causa sui*, то есть причина самой себя. Тезисы о существовании и самостоятельности субстанции соединяются в формуле: *substansia est ens realissimum* (субстанция есть высшая реальность). Вне субстанции ничего нет, и она содержит в себе все, что существует. В качестве третьего свойства субстанции выступает *бесконечность*. Это значит, что субстанция вездесуща в пространственном и временном отношениях, и в этом проявляется ее совершенство и всемогущество. Бесконечность выступает как *вечность*. Вечность субстанции обладает у Спинозы важным смыслом. Вечность – это актуальная бесконечность, и она располагает субстанцию не в потоке времени, а как бы над ним. Потенциальная бесконечность свойственна тому, что находится в этом потоке (вещам, явлениям, фрагментам самого времени и т.д.). Иными словами, вещам присуща не вечность, а длительность. Когда бесконечность берется в целом, у нее появляются новые качества, которых не было у конечных отрезков времени, как бы ни были они велики. "Целое" бесконечности выходит за пределы суммы ее частей, потому что сумма их также конечна. Соответственно этому Спиноза противопоставляет вечность длительности, а пространственную бесконечность – протяженности геометрических структур и тел. Он как бы выводит субстанцию за пределы единичных отрезков времени и протяжения, за рамки отдельных тел и любых их конечных совокупностей.

Понятие "вечность" означало у Спинозы неизменность субстанции, в силу чего она не изменяется и не уничтожается, а вечно пребывает. Вечность не "движется", то есть не изменяется во времени, "а находится неподвижно", неизменно. Поскольку время есть поток, то вечность, а значит и субстанция,

оказываются вне этого потока. Таким образом, Спиноза фиксирует факт несотворимости и неуничтожимости субстанции.

В целом позиция Спинозы мало чем отличается от философских установок древних философов, настаивавших на неизменности субстанции во всех, ей присущих качествах и свойствах. Но факты убеждают нас, что Вселенная необратимо изменима. Поэтому как в отношении древних философов, так и в отношении Спинозы можно говорить о присутствии фаталистической направленности и некоторой метафизической узости их концепций. Утверждая, что субстанция едина, Спиноза имеет, в частности, в виду, что природа всюду единообразна, ее законы и их действие всюду и всегда одни и те же.

Еще одно качество субстанции заключается в том, что, будучи единственной, субстанция *неделима*, бесконечна и ничем не ограничена. Рассуждения Спинозы таковы: если бы субстанций было несколько, то, спрашивается, одинаковыми или же разными были бы их атрибуты? Если бы они были одинаковыми, то обладатели этих атрибутов, то есть субстанции, должны все друг с другом совпасть; если же они были бы разными, то тогда получилось бы, что одной субстанции "не хватает" того, что имеется у другой, а это противоречило бы факту всемогущества и бесконечности субстанции. Субстанция неделима, прежде всего *логически*.

Кроме качеств, Спиноза наделяет субстанцию *атрибутами*. Он утверждал, что субстанция обладает бесчисленным числом атрибутов, в противном случае она не была бы ни единственной, ни совершенной. Бесконечная, совершенная субстанция должна обладать бесконечным числом неограниченных в себе, то есть неделимых и максимально "полных" качеств. Но из всего многообразия атрибутов мы можем познать только *два атрибута* – *мышление и протяжение*. Это происходит потому, что способности человека конечны, ограничены, и он не может познать бесконечного.

Но вокруг нас множество многообразных отдельных вещей и процессов. Спиноза называет их *модусами*. Но модусы не тождественны каждой отдельной вещи. Спиноза определял их как "состояния", зависимые от мирового субстанционального целого. Вопрос заключается в том, чтобы объяснить, как они образуются из единой, "моноклитной" субстанции. Спиноза прибегает к понятию "бесконечные" модусы. Последние являются посредствующим звеном между атрибутами и модусами и призваны устранить разрыв между субстанцией и отдельными вещами, относительно которых мы знаем только то, что они производны от субстанции как ее продукты. К ним Спиноза относил *бесконечность, вечность и неизменность*. Бесконечные модусы связывают субстанцию с отдельными вещами либо непосредственно, либо через модификации и комбинации атрибутов, или посредством комбинирования свойств модусов. Скажем, отдельный модус есть для атрибута протяженности то или иное конкретное протяжение, фигура, геометрическое тело, а для атрибута мышления – та или иная отдельная мысль, идея и разум отдельного человека.

Конечные модусы в отличие от бесконечных случайны в том смысле, что они не сами определяют свое существование. Однако все модусы без исключения

необходимо полагаются к своему бытию и определяются субстанцией, так что "в природе вещей нет ничего случайного". Поэтому случайности в мире нет, все совершается только по необходимости, совпадающей с каузальной детерминацией. Всякая причинно-следственная связь абсолютно необходима. В результате этого предопределение "простирается" на всю природу и на каждую вещь в особенности и исключает всякую случайность", все будущее однозначно определено своим прошлым состоянием. Это предопределение не есть "предначертание свыше", оно вытекает из механических законов природы, которые "везде и всегда одни и те же".

Бесконечные модусы делимы и слагаются из частей в отличие от атрибутов. Вереница бесконечных модусов завершается их сочетанием и объединением в одну систему. Возникает опосредованный бесконечный модус как совокупность всех бесконечных модусов всех атрибутов, а значит, как полная совокупность всех модусов вообще. Спиноза называет ее бесконечной идеей бога, или "тотальным ликом вселенной", которая наиболее приближена к понятию природы в целом.

Составной частью учения Спинозы о модусах является учение о человеке как о сложном модусе. Человек состоит из модуса-тела и модуса-души. Душа находится в зависимости от тела. Так, совершенное тело имеет и более совершенную душу. Распадение тела приводит к распадению души. Наша духовная индивидуальность гибнет со смертью тела. Сущность души раскрывается через движение, то есть через собственное развитие и познание.

В целом проблема атрибутов и модусов в учении Спинозы приобретает характер отношений между разными уровнями природы: "природы порождающей" (*natura naturans*) и "природы порожденной" (*natura naturata*). *Natura naturans* это весь наш мир, – субстанция с ее атрибутами. "Под порождающей природой мы разумеем существо, которое мы понимаем ясно и отчетливо..., то есть бога", Но бог Спинозы, как было уже отмечено выше, не религиозный бог, а логический, то есть причина, к которой можно свести все причины событий, явлений мира. Диалектической противоположностью ей является *natura naturata*, то есть весь наш мир как совокупность всех модусов во всех их связях и опосредованиях. Эти две природы составляют единый мир, они связаны и взаимообусловлены. Они различны, но могут существовать только в единстве. Так в рассуждения Спинозы вплетаются диалектические элементы.

Учению Спинозы о единой субстанции, модусами которой являются все единичные вещи и существа, немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716) противопоставил учение о множественности субстанций. Тем самым Лейбниц попытался провести в рационалистической метафизике XVII века восходящее к Аристотелю номиналистическое представление о реальности единичного. Плюрализм субстанций Лейбниц сознательно противопоставил пантеистическому монизму Спинозы. Самостоятельно существующие субстанции получили у Лейбница название монад. (Напомним, что «монада» в переводе с греческого означает «единое», или «единица»). Мы уже знаем, что сущность (субстанция) еще начиная с античности мыслилась как нечто единое, неделимое. Согласно Лейбницу, монада проста, то есть не состоит из частей, а

потому неделима. Но это значит, что монада не может быть чем-то материально-вещественным, не может быть протяженным, ибо все материальное, будучи протяженным, делимо до бесконечности. Не протяжение, а деятельность составляет сущность каждой монады. Но в чем же состоит эта деятельность? Как поясняет Лейбниц, она представляет собой именно то, что невозможно объяснить с помощью механических причин: во-первых, представление, или восприятие, и, во-вторых, стремление. Представление идеально, а потому его нельзя вывести ни из анализа протяжения, ни путем комбинации физических атомов, ибо оно не есть продукт взаимодействия механических элементов. Остается допустить его как исходную, первичную, простую реальность, как главное свойство простых субстанций. Деятельность монад, по Лейбницу, выражается в непрерывной смене внутренних состояний, которую мы можем наблюдать, созерцая жизнь собственной души. И в самом деле, наделяя монады влечением и восприятием, Лейбниц мыслит их по аналогии с человеческой душой. Монады, говорит Лейбниц, называются душами, когда у них есть чувство, и духами, когда они обладают разумом. В неорганическом же мире они чаще именовались субстанциальными формами — средневековый термин, в который Лейбниц вкладывает новое содержание. Таким образом, все в мире оказывается живым и одушевленным, и там, где мы видим просто кусок вещества, в действительности существует целый мир живых существ — монад. Такое представление, кстати, сегодня вряд ли вызовет удивление, поскольку мы знаем, что в каждой капле воды и в самом небольшом клочке почвы кишат невидимые нам мириады микроорганизмов. Нужно сказать, что монадология Лейбница своим возникновением в немалой степени обязана именно открытию микроскопа. Один из конструкторов микроскопа А. Левенгук изучал микроскопическую анатомию глаза, нервов, зубов; ему принадлежит открытие красных кровяных телец, он же обнаружил инфузории и бактерии, которые назвал латинским словом «анималькули» — зверьки. Все это вызывало потребность в новом воззрении на природу, и ответом на эту потребность была монадология Лейбница.

3. Эмпирические трактовки бытия: Гоббс, Локк, Беркли, Юм.

Эмпиризм — учение в теории познания, считающее чувственный опыт единственным источником знаний, утверждающее, будто все знание обосновывается в опыте и посредством опыта. Идеалистический эмпиризм (Беркли, Юм, Мах) ограничивает опыт совокупностью ощущений или представлений, отрицая, что в основе опыта лежит объективный мир. Материалистический эмпиризм (Ф. Бэкон, Локк, Гоббс) считает, что источником чувственного опыта является объективно существующий внешний мир. Родоначальником материализма Нового времени был Ф. Бэкон, считавший высшей целью науки обеспечение господства человека над природой. Ф. Бэкон (1561 – 1626 гг.) считал, что философия должна быть исследованием природы, натурфилософией. Основным предмет исследования природы — это

свойства вещей, например, ковкость, плотность, тяжесть, цвет. Бэкон называл их «природы вещей». Каждая вещь представляет собой совокупность простых «природ». Главная проблема понимания — причины или способы получения свойств. Чтобы решить ее, надо сравнить три ряда вещей: вещи, у которых это свойство есть, похожие вещи, у которых этого свойства нет, и вещи, у которых свойство выражено в разной степени. Традиционные философские категории Бэкон определил по-своему: субстанция — это совокупность всех свойств, материя — это совокупность всех вещей, формы — причины свойств вещей. Свойства вещей обусловлены их внутренней структурой. В истории философии и науки Ф. Бэкон выступил как провозвестник опытного естествознания и научного метода. Ему удалось дать образ новой науки, отправляясь от твердо принятых и последовательно продуманных представлений о значении знания в обществе и человеческой жизни. Категориям схоластической философии, спекулятивным рассуждениям о боге, природе и человеке Бэкон противопоставил доктрину «естественной» философии, базирующейся на опытном познании, но не свободной от терминологических и понятийных заимствований из учения перипатетиков, равно как и от элементов теологических воззрений. Произвел обобщения, связанные с предвидением огромной роли науки в жизни человечества, с изысканием эффективного метода научного исследования, с выяснением перспектив развития науки и ее практических применений, умножающих могущество человека и его власть над природой.

Продолжателем философских и гносеологических традиций Ф.Бэкона был Томас Гоббс, один из крупнейших ученых Англии XVII в. Гоббс ставит своей целью создание философии, тождественной человеческому разуму и способной научить правильному суждению. Будучи продолжателем методологической и гносеологической мысли Бэкона, Гоббс защищает опытно-экспериментальный метод исследования природы и отстаивает известный тезис эмпиризма о чувственном происхождении человеческого мышления и знания. Основной вопрос философии – вопрос об отношении духа к природе, мышления к бытию – Гоббс решал строго материалистически: материальный мир, независимо от человека существующий мир тел первичен, сознание – вторично. Под идеей он понимал отражения материальных вещей, которые отпечатлеваются в нашей фантазии. Предмет философии Гоббс решительно противопоставляет предмету теологии. Богословие, как нечто бесплодное, пустое должно быть отброшено прочь. Гоббс продолжал работу Бэкона по раскрытию гносеологических корней идеалистического и религиозного мировоззрений и так же как Бэкон видел эти корни преимущественно в отрыве фантазии человека от действительности. Человеку, утверждал он, свойственно доискиваться причин наблюдаемых событий, у него твердая уверенность в том, что каждое явление имеет свою причину. В том случае когда человек не может удостовериться в истинных причинах вещей, он строит такие предположения насчет этих причин, какие ему внушает его собственная фантазия. Гоббс приводит такой пример: человек познает что его идеи образы должны иметь какую-то причину и что эта причина в свою очередь должна иметь свою причину и т.д. В качестве заключительного

звена этого ряда он полагает вечную причину, которая, не предполагает более никакой предшествующей причины. Таким образом он заключает, что существует нечто вечное. Но не имея никакой идеи этого вечного, он обозначает именем бога это нечто, т.е. под именем бога скрывается одухотворение вечности вселенной т.е. тех качеств, которые присущи самой материи.

В области онтологии Гоббс занимает последовательную материалистическую позицию. Он утверждает, что нет никаких нетелесных, то есть нематериальных духов, нет духовных субстанций. Мыслят тела, и поэтому "субъекты всякого рода деятельности могут быть поняты только как нечто телесное, или материальное". Вся Вселенная материальна, и в любой ее части нельзя отыскать "нетелесную душу", "нетелесного бога". Не бывает также и врожденных идей, а есть возникающие в сознании образы вещей. Тела существуют объективно. Они состоят из корпускул, делимых до бесконечности. Они обладают рядом неотделимых от них свойств (*акциденций*), важнейшие из которых – протяженность и движение. Движение отождествляется Гоббсом с механическим перемещением, которое, в свою очередь, имеет свойства линии, величины и траектории перемещения. Тем самым Гоббс превратил физические движения в математические. Поэтому он неоднократно подчеркивал, что философию природы следует изучать, начиная с геометрии. Протяженность есть тоже математическая величина, и измерение протяженности приводит к мысли, что в мире отсутствует пустота. Она есть лишь воображаемое человеком пространство, в котором нет никаких тел. Познать вещи – значит постигнуть их движения, да и само познание есть продукт движений, и начинается оно с внешних давлений на органы чувств живого тела. Гоббс был систематизатором бэконовского материализма. Мир, по его мнению, есть совокупность тел. Ничего бестелесного не существует. Нельзя отделить мышление от материи, которая мыслит. Все предметы (тела) и изменения в них происходят благодаря механическому движению материальных элементов. Даже духовная жизнь, которая складывается из ощущений, сводится к движениям. Поэтому люди и животные у него — сложные механизмы, действия которых определяются внешними силами. Одушевленные автоматы отличаются от неодушевленных тем, что у первых имеются органы, сохраняющие прежние впечатления. Кроме того, они способны сравнивать новые впечатления с прежними. Сравнение создает условия для различения, которые в свою очередь есть условие сознания. Эти исходные положения Гоббс положил в основу далеко идущих выводов: 1) отрицание существования душ как особых субстанций 2) тела — единственные субстанции и 3) вера в Бога есть только продукт человеческого воображения.

Одним из самых выдающихся философов Нового времени и продолжателем дела Фрэнсиса Бэкона был Джон Локк. Главный труд Д.Локка «Опыт о человеческом разуме», над которым он работал почти 20 лет, а также многие другие работы сыграли большую роль в становлении материалистического эмпиризма. Локк разработал сенсуалистическую теорию познания. Исходным пунктом этой теории было положение об опытном происхождении всякого человеческого знания. Согласно Локку, чувства и разум новорожденного подобны чистому листу бумаги. Этот лист заполняется в процессе

жизнедеятельности, поэтому процесс познания начинается не с осознания врожденных идей, а с ощущений и восприятий, вызванными воздействием предметов материального мира на органы чувств. Чувства дают «простые идеи» (идея красного, громкого, сладкого и т.д.). Разум систематизирует и комбинирует эти идеи, создавая «сложные идеи» (пространства, времени, субстанции и т.д.). Весь внутренний опыт Локк разделил на внешний и внутренний (рефлексия). Внешний опыт – истоки идей о материальном мире, внутренний – о духовном мире самого человека. Материальным телам присущи только количественные свойства. Они отличаются лишь протяженностью, плотностью фигуры и движения. Это объективные свойства тел. Локк называет их *первичными качествами*. А такие свойства, как вкус, запах и т.д. – *вторичные*. Он полагает, что эти качества субъективны, т.е. принадлежат не самим предметам, а нашему восприятию. Это стало причиной критики его идей со стороны Беркли и Юма.

Дж. Беркли (1685-1753). Исходный пункт субъективно-идеалистической концепции становится критика учения Локка о первичных и вторичных качествах. Он считает ошибочным взгляд, согласно которому первичные качества объективны, а вторичные субъективны. По Беркли, все качества вторичны. Между первичными и вторичными качествами нет различия, и те и другие являются ощущениями. Ощущений же вне разума нет. Поэтому вне сознания ничего нет. Существование вещей означает, что они «должны быть воспринимаемыми». Отсюда центральный принцип его философии: «существовать значит быть воспринимаемым». Данное утверждение приводит Беркли к солипсизму – учение, признающее существование только данного субъекта. Беркли с позиции субъективной гносеологии переходит на позиции объективного идеализма. Философское учение Беркли проникнуто стремлением опровергнуть материализм и дать обоснование религии. Выступил с критикой понятия материи как вещественной основы (субстанции) тел, а также учения Ньютона о пространстве какместилище всех природных тел и учения Локка о происхождении понятий материи и пространства. Согласно Беркли, в основе понятия материи лежит допущение, будто мы можем, отвлекаясь от частных свойств вещей, образовать отвлеченную идею общего для них вещественного субстрата. Номинализм Беркли смыкается с эмпирической ограниченностью, с недооценкой рационального познания. Он выступил против различения первичных и вторичных качеств: все качества – вторичные, поскольку бытие их целиком сводится к способности быть воспринимаемыми. Отвергнув бытие материи, Беркли признавал существование только духовного бытия, которое он делил на идеи и души. Идеи – воспринимаемые нами субъективные качества: пассивны, не произвольны; содержание наших ощущений и восприятий совершенно не зависит от нас. Напротив, души – деятельны, активны, могут быть причиной. Все идеи существуют только в душе (как мысли и страсти, так и различные ощущения). Идеи не могут быть копиями или подобиями внешних вещей: идея может быть сходна только с идеей. Пытаясь отвергнуть неизбежные для субъективного идеализма выводы, ведущие к солипсизму, Беркли утверждал, что

воспринимающий субъект не один, и вещь, которую перестал воспринимать один субъект, может восприниматься другими субъектами. Но даже если бы все субъекты исчезли, вещи продолжали бы существовать как сумма идей в уме Бога – субъекта, который вечно существует и вкладывает в сознание отдельных субъектов содержание их ощущений. Учение Беркли явилось прообразом и одним из источников субъективно-идеалистических течений в западной философии конца XIX – начала XX вв.

Давид Юм. (1711 - 1776) английский философ, историк, экономист и публицист. Теория познания Юма сложилась в результате переработки им материалистической теории познания Локка и субъективного идеализма Беркли в духе агностицизма и феноменализма. Агностицизм Юма оставлял теоретически открытым вопрос, существуют ли материальные объекты, вызывающие наши впечатления (хотя в житейской практике он в их существовании не сомневался). Первичными восприятиями Юм считал непосредственные впечатления внешнего опыта (ощущения), вторичными – чувственные образы памяти (идеи) и впечатления внутреннего опыта (аффекты, желания, страсти). Поскольку Юм считал проблему отношения бытия и духа теоретически неразрешимой, он заменил ее проблемой зависимости простых идей (т. е. чувственных образов памяти) от внешних впечатлений. Образование сложных идей толковал как психологические ассоциации простых идей друг с другом. С убеждением Юма о каузальном характере процессов ассоциирования связан центральный пункт его гносеологии – учение о причинности. Поставив проблему объективного существования причинно-следственных связей, Юм решил ее агностически: он полагал, что их существование недоказуемо, т. к. то, что считают следствием, не содержится в том, что считается причиной, логически из нее невыводимо и не похоже на нее. Психологический механизм, вызывающий убеждение людей в объективном существовании причинности, основан, по Юму, на восприятии регулярного появления и следования во времени события. Опыт однако понимается идеалистически. Действительность – поток впечатлений. Причины, порождающие эти впечатления – непознаваемы. Исходя из основных положений своей теории, Юм последовательно пришел к тому заключению, что бытие Бога и бессмертие души — как понятия, лежащие вне сферы опыта, — не могут быть доказаны, поэтому религиозные истины знать нельзя; в них можно только верить. Что касается субстанции (то есть бытия неизменного и независимого ни от какого другого бытия), то Юм решительно отрицает ее, как нечто такое, о чем мы не можем получить никакого впечатления. «Мы имеем ясные представления только о впечатлениях, — говорит Юм, — субстанция есть нечто совершенно отличное от впечатлений; значит у нас нет никакого познания о субстанции». Таким образом, Юм отказывается от возможности познать как сущность, так и причину вещей. Под влиянием идей Юма развивалось большинство позитивистских учений XIX – XX вв., начиная с Дж. С. Милля и вплоть до эмпириокритицизма, неопозитивизма и лингвистической философии.

4. Категория бытия в трансцендентальной философии Канта.

Кант разделял философию на теоретическую, основанную на чистом разуме, и эмпирическую, основанную на эмпирических положениях. Он определял философию как независимое от эмпирических знаний рациональное априорное познание. Однако к этой платоновско-августиновской традиции в качестве основополагающего добавляется вопрос о том, как возможна метафизика. Этот еще более радикальный, чем декартовский, вопрос о возможности познания предполагает выяснение границ применения разума, не связанного эмпирическими понятиями. Исследование субъективных условий возможности познания Кант называет трансцендентальной философией, которая изучает не предметы, а априорное знание о них. Центральным для трансцендентальной философии является вопрос не о предмете познания, а о познании предмета. Таким образом, происходит существенный поворот в понимании метафизики, которая разрабатывается как критика чистого разума. Решение этого вопроса упирается в возможность синтетических априорных суждений. Если аналитические высказывания являются истинными тавтологиями («все тела протяженны» - истинное высказывание, потому что протяженность - необходимый признак определения тела), то синтетические априорные суждения, с одной стороны, дают новое знание, а с другой - не опираются на опыт. Кант исследует возможность онтологии как априорного синтетического знания о предметах, выходящих за сферу опыта. Это, в свою очередь, существенно меняет предмет философии. Если раньше такими предметами выступали некоторые реально существующие, но непостижимые эмпирически предметы, то у Канта предметом философии оказываются условия возможности познания, обуславливающие то, какие предметы вообще могут быть познаны, а какие - нет. При этом происходит трансформация метода, который ранее считался соизмеримым познаваемым предметам и который у Канта конституирует сам предмет. В соответствии с этим идеалом Кант по-новому задает априорное метафизическое знание. Если раньше оно понималось как внеопытное познание реальных предметов, то теперь речь идет о понятиях, с которыми сообразуются предметы.

Метафизика занимается понятиями, в соответствии с которыми могут быть даны предметы в опыте - такой дискурс в корне меняет классическую картину познания, ибо в нем разум предписывает природе свои законы, а не наоборот. Однако цена, которую приходится платить за такой коперниканский переворот в философии, оказывается весьма высокой. Ясно, что природа существует независимо от нас и от законов, которые мы ей приписываем. Поэтому Кант различает вещь в себе и вещь для нас и считает, что независимая от условий возможности познания реальность недоступна для человека. Метафизика лишается своих привилегий, присваивающих ей божественный статус. Как наука, располагающая аналитическими и в то же время априорными суждениями, она относится только к области возможного опыта. Высказывания, не подтверждаемые опытом, оказываются недоказуемыми, и среди них прежде всего суждения о свободе и бессмертии, о Боге и мировом целом. На своих

современников Кант произвел сильное впечатление утверждением о недоказуемости бытия Бога. Гейне сравнивал Канта с Робеспьером и считал, что своей «Критикой чистого разума» он совершил нечто большее, чем Французская революция.

Таким образом, о «реальности» какой-либо определенной и познаваемой вещи можно, согласно Канту, говорить лишь применительно к сфере опыта: без ощущения и восприятия понятия не имеют связи с предметом, остаются «пустыми». Сфера объективно-реальных и познаваемых вещей - это сфера опыта, если угодно - сфера имманентного. Вещи, которые не даны и не могут быть даны в опыте и в то же время мыслятся как нечто внешнее человеку (не моральное, не социальное, не сам разум), - это сфера трансцендентного, «потустороннего», сточки зрения науки и философии - отрицательное, ограничительное понятие «существования» вне мысли, первоначальных условий чувства и мысли, пустого места, в котором, правда, что-то есть, но что именно, мы сказать не можем.

Метафизике, как высшей науке, как высшему и важнейшему роду человеческого знания остается, следовательно, лишь граница между тем и другим, имманентным и трансцендентным- «трансцендентальное». Это - знание границы, т. е. условий возможности или невозможности знания. Метафизика Канта - самосознание человека, знание всеобщих и необходимых форм его чувственности, рассудка, разума и воли, которыми опосредовано всякое внешнее воздействие на него. Этим формам должна быть подчинено всякое «многообразие», входя в единство опыта, сознания, жизни. Это не просто формы «единства», а именно акты, формы деятельности, соединения и синтеза многого в единое. Это формы спонтанного, первоначального самодвижения субъекта, благодаря которым и в которых доходят до сознания, осознаются, воспринимаются и мыслятся любые объекты и другие субъекты. Кант как метафизик, ученый исходит из предположения, что эти формы, «формальное» в вещах и в воле, общезначимы, строго всеобщи, неизменны, что их число, если речь идет, как и положено в метафизике, о простом и первоначальном, конечно, что их можно разыскать и описать исчерпывающим образом, в полной и завершенной системе абсолютного знания.

Способность субъекта, его спонтанная активность, деятельность- вот «первое начало» всякого бытия и всякого знания, Все, что «дано» - сделано. Деятельность души связывает «многообразие ощущений» в «предметы», предметы - в «природу» и «опыт»: «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами. . .». Присоединение ощущений друг к другу, очевидно, само не есть ощущение, поэтому оно не принадлежит сфере чувственности, т. е. восприимчивости, способности подвергаться действию; следовательно, это акт самодеятельности, спонтанности - «единственное основное априорное понятие, которое составляет в рассудке первоначальную основу всех понятий о предметах чувств». Познание и есть «соединение представлений». Понятия - различные способы «сложения» ощущений в «единство многообразного», «вещь». Все способы синтеза в конечном счете сводятся к двенадцати основным типам, соответствующим лишь двенадцати

возможным способам соединения субъекта и предиката в суждениях- способам, давно известным и исчерпывающим образом описанным в формальной логике. В их основе лежат двенадцать логических функций, первоначальных форм движения субъекта, форм синтетических актов - «чистых рассудочных понятий» или, как их называл Аристотель, «категорий». Кант первым увидел в категориях первичные, простейшие логические формы, действия мышления. Они же - формы познания, как «схватывания» предмета. Они же и составляли гипостазированный «предмет» предшествовавшей Канту догматической «онтологии» в качестве «всеобщих предикатов сущего». Именно в этом пункте Кант соединяет логику, онтологию и теорию познания. Здесь их средоточие, общий корень, суть их «единства», ставшего предметом последующей «диалектики» в немецком идеализме.

Поскольку, согласно Канту, далее, всякое соединение предполагает наличие некоторого первоначального единства, постольку высшим принципом метафизики и онтологии, первым началом всякого бытия и знания является «первоначальное синтетическое единство апперцепции». Всякий акт эмпирического схватывания предмета и его «понимания» по сути дела «подводит» его под единство самосознания, включает в целое опыта и жизни, поэтому без единства апперцепции были бы невозможны ни один «объект», ни «природа» как их закономерная связь, ни наука. Необходимо продумать этот пункт: принцип синтетического единства апперцепции заменяет у Канта прежние метафизические «первоначала» - архэ, материю, Единое, Бога и т. д., и источником этого поворота было кантовское представление о человеке.

Кант подчеркивал, что в деятельности человека вообще, в науке и в метафизике в том числе, практическое определяет ценность теоретического и в интенции является первым, цели предшествуют средствам. В человеке главное - разум, как «сверхчувственное», как свобода, а не природа, т. е. «логос» и «этос», но не «фюсис». Размышления Канта над понятием личности как автономного нравственного субъекта (и ее отличием от «вещи») и определили «коперниканский» переворот в понимании субстанции, а также мышления и познания. В морали яснее всего обнаруживается самоценность человека, его абсолютное достоинство как «субъекта всех целей». Именно и лишь поэтому в трансцендентальной философии всякая реальность берется «в аспекте субъекта», в связи с конечной целью человеческого существования, в контексте человеческой деятельности - в этом заключается смысл кантовского «субъективизма». Метафизика, в сущности - это «практическое знание человека», а не знание о Боге и т. п. «запредельном» и «потустороннем», ибо «все связано с человеком» и всякое знание о чем бы то ни было - это знание человека. Более того, метафизика и возможна, согласно Канту, исключительно потому, что человек - моральное существо, поскольку единственно в сознании категорического императива человеку дано абсолютное и безусловное, реальное сверхчувственное. Назначение и смысл метафизики - не «познание» особой «высшей» сферы независимой от него «действительности», но просвещение человека, содействие формированию в нем самом, в человечестве, самосознания, адекватного его собственной сущности, учение о конечных целях его

«существования», о целях, которые он «задает» себе и осуществляет сам. Поэтому метафизика исходит из того, что царству природы противостоит «царство милости», как выражался Лейбниц, миру физическому - мир моральный, миру тел - мир личностей, мир «сверхчувственный», но не сверхчеловеческий. Метафизика действительно заслуживает названия высшей, главной и абсолютной науки, но вовсе не потому, что трактует о Боге. Она определяет отношение всякого знания к существенным целям человеческого разума, дает им порядок и связь, а главное - смысл; без метафизического знания все другое знание о каких бы то ни было объектах, чувственно воспринимаемых или сверхчувственных, телесных или «духовных», естественных или чудесных - беспредельно и бессмысленно.

Высшие и конечные цели человеческой деятельности мыслятся в идеях разума. Идея, задающая форму, в которую должно укладываться растущее *in indefinitum* (неопределенно далеко) знание, должна быть дана с самого начала, а priori, чтобы всякое приобретаемое знание и всякий поступок складывались в единое целое, в систему. Цель, мыслимая в идее, гипостазирована в силу законов регуляции деятельности и таким образом возникает идеал. А именно, идеалы «Бога», «мира», «души», «бессмертия», «счастья», «высшего блага», «справедливости», «святости», «вечного мира» и т. д. Идея - не «абстракция», не «объект», не «сфера реальности». Это нечто первоначальное, определяющее, властвующее и коренящееся в силах и способностях субъекта; это формы деятельности, полагающей цель и мыслящей некоторый «горизонт», постоянно отодвигающийся по мере расширения опыта. Способность первоначально усматривать всеобщее и видеть всякое особенное (вещь и поступок) в его свете - это, собственно, и есть «разум». Лишь благодаря наличию в нем этой способности человек может мыслить всякий предмет как «часть» некоторого всеобъемлющего целого, «мира», всякое знание - как элемент «системы», «науки», всякий поступок - как часть «жизни», имеющей «смысл». В идее разума полагается то, чему всегда подчинен весь опыт, научный и жизненный, но что «само» никогда не встречается и не может встретиться как какой-то определенный и конечный «предмет»: оно никогда не «дано», хотя всегда «задано» человеком самому себе; и все, что дано, дано благодаря «заданному» идеей.

Бездонная глубина звездного неба молчаливо свидетельствует о неисчерпаемости природы: в ней нет «первого» и «последнего»; абсолютное находится не вовне, а во мне самом, не в объекте, хотя бы и самом «высшем» и «запредельном», а в субъекте. Всегда «при нас» находятся «первые начала» бытия и знания. Метафизика интересуется не объектами разума, число и многообразие которых бесконечно, «а только самим разумом», который не представляет собой неопределенно далеко простирающуюся плоскость, «скорее его следует сравнить с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности», т. е. если хорошенько вдуматься в источник «априорных синтетических суждений», т. е. в то, как образуются математические и метафизические понятия и утверждения, понятия о «вещах», в то, как мы вообще «судим» и «умозаключаем». Разум, по убеждению Канта, может и

должен дать себе полный, исчерпывающий «отчет» в своих простых, первоначальных действиях. Именно так может быть построена онтология - как полное перечисление простых актов рассудка, которыми «схватывается» и строится объект опыта и сам опыт как единое связанное целое объективных знаний.

Метафизика как наука о предметах, существующих вне и независимо от сознания, следовательно, невозможна: «ноумены не даны науке». Чистое, не связанное с чувственным восприятием, самостоятельно «расширяющееся» спекулятивное мышление в одних лишь понятиях ни в одной точке не соприкасается с реальностью вне субъекта. Никакими ухищрениями невозможно «выковырять» объект из мышления. Другое дело - трансцендентальная метафизика, как опосредованное знание о любом возможном объекте разума через знание самого разума. Задача такого рода метафизики - «глубоко проникнуть в природу разума». Собственно, только из этого источника, «из самого существа мыслительной способности», и черпается всякая подлинная метафизика. Так можно найти первоначальные условия, как формы деятельности, благодаря которым и в которых «дается» нам любой объект :-от камня на дороге до Бога.

Чистая, или рациональная, философия, как научная система, т. е. метафизика, имеет две части - метафизику природы и метафизику нравов. В трудах Канта можно встретить мысль о том, что лишь этот «моральный мир» есть мир "умопостигаемый"(сверхчувственный). Даже Бог - гипостазированный "идеал" чистого разума, регулятивная идея, имманентная моральному миру человека, а также «объект», существование которого лишь постулируется «практическим разумом», т. е. моральным сознанием человека; его «бытие» есть требование совести, предмет моральной веры, т. е. субъективной убежденности совестливого человека, соблюдающего требования нравственного сознания, ибо без такого признания нельзя быть уверенным в достижении высшего блага доброго человека- совпадения моральности и счастья. Ведь не желать его невозможно, но и достичь своими силами нельзя.

Разделяя метафизику на две части, Кант, тем не менее, искал единую основу для их непротиворечивого единства. Такую основу дает понятие свободы, «единственный факт чистого разума». Свобода обнаруживает себя в морали как самозаконность, а в познании - как спонтанность рассудка и как способность мыслить идеи. Если же человек свободен, то он создает себя сам, следовательно, не может быть «творением» другого существа. Бога мы мыслим, по существу, как морального законодателя, причем представление о внешнем источнике моральной обязанности не только не необходимо для исполнения долга, но и ослабляет чистоту нравственного мотива, ибо добавляет к нему мотивы иного рода (наказание и награда), поддерживающие людей морально неустойчивых. Тем самым Кант окончательно лишил себя «поддержки» Бога и в решении главной метафизической проблемы об "истинно сущем" - что же обеспечивает и позволяет нам удостовериться в соответствии идей и вещей. Кроме того, Кант никогда не забывал, что первоначальные условия бытия конечного человеческого существа находятся вне его знания и его сил. В основе и за пределами маленького и хрупкого мира культуры, за горизонтом нашего

понимания - безмерный, невообразимый и немыслимый, «темный» океан бытия «в себе». Кант прекрасно понимал также, что все попытки мистического, экстатического, «сверхумного» и т. п. «проникновения» в него остаются в лучшем случае самообманом, оставляя «посвященного» в кругу его собственных фантазий. Таким образом трудность «главного трансцендентального вопроса» еще более усугубилась: почему же все-таки вещи необходимо должны соответствовать тому образу, который мы составляем себе спонтанно и заранее, как в математике, так и в метафизике? Решение напрашивается само собой: «до сих пор считали, что всякое наше мышление должно сообразовываться с предметами», однако метафизика и онтология как наука о действительно всеобщем возможны лишь в том случае, если сами предметы должны сообразовываться с нашей способностью познания, разумеется, как предметы знания, как предметы «для нас», а не «в себе». Или, иначе, «в априорном познании», т.е. математическом и метафизическом, «может быть приписано объектам только то, что мыслящий субъект берет из самого себя», как субъекта вообще, разумеется, а не того или иного Петра и Ивана. Онтология как знание «о всех вещах вообще», об «общих предикатах сущего», возможна лишь о вещах как "явлениях", феноменах, как о предметах всякого возможного опыта человека.

«Вещь вообще» - это, конечно, понятие. Категории - тоже понятия и понятия человеческие. Поэтому для понимания позиции Канта нужно уяснить две вещи: во-первых, каким образом онтологические понятия (понятия предельной, вернее беспредельной общности) необходимо должны относиться к любому предмету, данному в чувственном восприятии, другими словами, как можно доказать их объективную значимость для всякой конкретной, эмпирически данной вещи. Во-вторых, что такое «явление», что такое «опыт» в отличие от просто «ощущения», «восприятия», «фантазии» и прочих «пучков» представлений, находящихся «в сознании», т. е. всего субъективного.

Метафизика возможна только в том случае, если познавательная деятельность формирует свой предмет: познается только то, что создается. Суть познания, как и человека вообще - деятельность; если бы он не был способен действовать, он не мог бы ни ощущать, ни воспринимать, ни мыслить, ни познавать. Поэтому сам предмет познания должен быть создан, «сделан» субъектом, но лишь в своих определениях, отнюдь не в своем бытии. «Существование» не есть понятие! Это не «предикат», который можно синтетически присоединить к понятию или аналитически вычленить в нем, как будто оно, например, в понятии Бога «уже мыслится». Существование немыслимо, «алогично». Если я говорю, что некоторая вещь в действительности, реально «существует», то я ровно ничего не добавляю к своему понятию о ней, я просто «полагаю» ее вне всех своих понятий и мышления и сознания в целом, вместе со всем, что я в ней мыслю, а также вместе со всем, чего я в ней не мыслю и чего я о ней не знаю, вместе со всем, что в ней мыслят другие и что в будущем могу узнать о ней я. Именно поэтому я вполне законно могу предположить существование вещей, о которых я ровно ничего не знаю.

Это бытие вне понятия - первоначальное условие возможности познания, применения наших познавательных способностей. Возможность познания уже

предполагает реальность, но эта реальность как таковая, «в себе», просто «есть» - и более ничего. Если онтология желает рассуждать о всех вещах вообще, как они действительно, сами по себе существуют, то у нее ничего, кроме этого «полагания», ожидания (антиципации) некоторого возможного предмета определения, применения познавательных способностей, не остается. Как наука о бытии вне мышления она, вне всяких сомнений, может сказать, что, вообще говоря, что-то «есть», но всякое утверждение о том, что же, собственно говоря, «есть», связано с чувственностью и рассудком: вещь, чтобы получить определение, имя и форму, должна «аффицировать душу», войти с нами в соприкосновение, пройти «сквозь строй души», «явить» себя. Это «вещь для нас», но первоначальным условием ее было само «полагание» реальности вне мышления, давшее нам предмет всех дальнейших определений - хоть и пустое, но место, которое заполняется знанием. Поэтому «вещь сама по себе» всегда предполагается нами во всяком акте объективного познания, уже одной только связкой «есть» в суждении. Само понятие «явление» уже предполагает то, что является нам в опыте. Вещь сама по себе, конечно, есть, но она не есть все, что мы о ней знаем. Вещи в себе постоянно находятся перед нами и постоянно предполагаются нами (даже самым актом самосознания), но все, что мы приписываем им, - это наши представления. Говорить же о том, что представление «сходно» с тем, что не есть представление, не имеет никакого смысла.

5. Категория бытия в системе объективного идеализма Гегеля.

Основой построения гегелевской онтологической концепции является принцип тождества мышления и бытия. Исходя из этого принципа, в «Науке логики» Гегель формулирует идею совпадения логики и онтологии и с этих позиций создает в разделах «Бытие» и «Сущность» субординированную систему категорий, выступающую как основное содержание его онтологической концепции. Говоря о диалектическом содержании гегелевской онтологии, следует иметь в виду прежде всего диалектический метод ее построения - построение системы онтологических категорий. В чем состоят основные особенности этого метода? Как известно, гегелевская логическая система строится путем восхождения от абстрактного к конкретному, от абстрактных определений к определениям конкретным, где под абстрактными определениями понимаются частичные, односторонние определения предмета, а под конкретным - единство в многообразии, единство абстрактных определений, в конечном счете - система абстрактных понятий. Для такого построения системы, по преимуществу дедуктивного, чрезвычайно важен вопрос о начальной, исходной категории системы. Она должна отвечать определенным требованиям. Эта категория должна быть, во-первых, наиболее абстрактной, т. е. лишенной конкретного содержания; во-вторых, содержать в себе внутренний источник своего движения на пути дальнейшей конкретизации, т. е. развития; в-третьих, быть субстанциальным началом, т. е. не исчезать, а сохраняться в процессе категориального движения, обогащаясь в ходе этого движения все более

конкретным содержанием. И, наконец, это начало должно быть непосредственным, т. е. невыводимым из каких-то других в рамках данной системы более общих категорий.

Как известно, свою систему онтологических категорий Гегель начинает с понятия чистого бытия. Оно действительно выступает наиболее абстрактной категорией и не может быть выведено из каких-то более абстрактных определений. Но эта непосредственность не означает, что Гегель догматически постулирует «чистое бытие» как начало системы онтологических категорий. «Чистое бытие», являясь началом системы логических категорий, в более общем плане является результатом (как и вся логика Гегеля) того предшествующего логическому (чистой мысли) развитию сознания, которое показано и доказано в «Феноменологии духа» Гегеля, написание которой и хронологически предшествует написанию им «Науки логики». Тем самым самую непосредственность следует понимать диалектически, т. е. с точки зрения единства непосредственности и опосредования.

Далее, что означает требование «содержать в себе внутренний источник движения»? Диалектика такой источник усматривает в противоречии, а противоречие понимает как «единство и борьбу противоположностей», точнее - не «борьбу», а взаимоотрицание, взаимоисключение противоположностей. Хорошо известно, как подробно и глубоко в начальных параграфах первого раздела «Бытие» «Науки логики» дается анализ этого единства и взаимоотрицания противоположностей. Исключающей противоположностью чистому бытию является небытие. Но это исключение есть, вместе с тем, взаимосвязь небытия и чистого бытия, их взаимопроникновение-взаимопроникновение двух процессов: возникновения (переход от небытия к бытию) и прехождения (переход от бытия к небытию). Единство этих противоположных процессов образует содержание первой конкретной категории «Науки логики» - становления (конкретное как единство абстрактных определений), т. е. чистое бытие и небытие оказываются абстрактными моментами становления. Таков первый конкретный диалектический модус в целом категории бытия как исходной и основополагающей категории онтологии. Причем диалектический подход к анализу бытия с точки зрения единства противоположностей (чистого бытия и небытия) позволил само бытие определить не статически, а динамически - как процесс становления.

В связи с рассмотрением соотношения бытия и небытия возникает более общая проблема специфики определения философских категорий. Поскольку эти категории являются предельно общими, всеобщими определениями бытия, то к их определению, как известно, неприменима логическая процедура определения через ближайший род и видовое отличие (для философских категорий, по определению, не существует ни ближайшего, ни отдаленного рода). Но они могут быть определены с помощью другой логической процедуры (собственно диалектической) – через раскрытие содержательного отношения определяемой категории к другой категории, ей противоположной, к «своему иному» (Гегель). По отношению к категории бытия «своим иным» выступает небытие. Сама процедура определения их содержательного отношения

предполагает раскрытие многосторонних отношений бытия и небытия, что и осуществляется в «Науке логики» Гегеля. Следует при этом подчеркнуть, что, определяя таким образом «бытие», мы, вместе с тем, определяем и «небытие». Так что определение здесь становится взаимоопределением.

Выше в качестве одного из признаков исходной категории выделялась ее субстанциональность, т. е. свойство не исчезать, сохраняться как «клеточке» категориальной системы, причем не просто сохраняться, а обогащаться в своем содержании, конкретизироваться в ходе категориального движения в структуре онтологической системы. В качестве первого конкретного модуса категории бытия в «Науке логики» мы определяем категорию становления. Проследившая дальнейшую диалектическую дедукцию последующих категорий в «Науке логики» в качестве основных последовательных форм такой конкретизации категории бытия, можно выделить следующие формы: качественная и количественная определенность, его мерность (а не безмерность), сущность (в форме тождества, различия, противоречия, основания), существование, явление, действительность как единство сущности и явления. В конечном счете наиболее конкретное понятие бытия (конкретное как единство многообразного) дается всей системой онтологических категорий «Науки логики», в которой завершающим, наиболее развитым модусом бытия выступает «действительность» как единство сущности и, явления. Подчеркивая понятие бытия, мы имеем в виду его существенное отличие (по степени конкретности) от тех абстрактных дефиниций бытия, которые ему давались в начале «Науки логики».

В качестве итога можно сделать ряд обобщающих выводов. Прежде всего, как уже отмечалось, построение системы онтологических категорий методом восхождения от абстрактного к конкретному позволяет само бытие представить как процесс, процесс развития, процесс его категориальной конкретизации. Именно процессуальное понимание бытия отличает гегелевский подход к раскрытию содержания основной категории онтологии от тех определений и подходов к понятию бытия, которые существовали и существуют как в предшествующих Гегелю, так и в послегегелевских онтологических концепциях. Причем, говоря о том, что Гегель определяет бытие как процесс, сам процесс понимает как процесс развития - развития имманентного через противоречия, как переход количественных изменений в качественные, как единство непрерывности, постепенности и прерывности, скачкообразности, как отрицание отрицания.

Конечно, идея процессуальности бытия в определенной степени осознается и реализуется и в некоторых философских системах в послегегелевской философии, причем не без определенного влияния (явного или неявного) гегелевской диалектики. Так, М. Хайдеггер, ставя вопрос о необходимости анализа бытия с точки зрения понятия времени и осуществив такой анализ, тем самым раскрывал определенный аспект процессуальности бытия, бытия человеческого в его напряженности, в борении бытия и небытия, жизни и смерти. Таким же напряженным, подчас трагически напряженным, предстает бытие и небытие в «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартра. Однако этим онтологическим

концепциям недостает той широты и универсальности в понимании бытия и в целом онтологии, отличающих «Науку логики» Гегеля, в которой бытие понимается как универсальный мировой процесс (а не только как человеческое бытие), диалектически развертывающийся во всех его противоречиях. В этом универсальном процессе человеческое бытие, как справедливо отмечали критики Гегеля, отодвигается на задний план и окончательно растворяется, и заслуга, в частности, экзистенциальной философии состоит в восполнении этого пробела.

Далее, гегелевский метод построения системы онтологических категорий, несводимый к одним формальным дефинициям категорий, позволяет само бытие представить как богатую содержанием, многогранную категорию: бытие как единство возникновения и прехождения (становление), как единство качества и количества, тождества и различия, как существование и явление, как действительность, как отрицание отрицания и т. д. Это важно подчеркнуть, поскольку и в литературе, и в преподавательской практике при определении бытия как основополагающей категории онтологии ограничиваются лишь формальной ее дефиницией или вообще отказываются от определения исходной категории, а идут по пути описания и классификации конкретных форм ее выражения. При этом полностью утрачиваются диалектические способы ее определения, в данном случае гегелевского определения бытия через раскрытие его отношения к небытию как «своего иного».

Следует отметить, что существующую конструирующую роль в построении гегелевской системы онтологических категорий играет принцип противоречивости, отрицательности. Все сущее в себе изначально самопротиворечиво, самоотрицательно, в силу чего оно не может находиться в равном себе состоянии, оно изначально в себе активно, самоактивно, обладает самодвижением. Самодвижение, по Гегелю, «наличное бытие» противоречия, «его изображение». Интересно, что гегелевское понимание роли противоречия и отрицания в развитии подвергалось критике как «слева», так и «справа». Суть критики «слева» состояла в том, что гегелевская диалектика, дескать, недостаточно критична, поскольку противоречие и отрицание завершается достижением некоей новой позитивности. С этих позиций Гегель критикуется так называемой негативной диалектикой, например, Т. Адорно в его книге «Негативная диалектика». За недостаточную критичность Гегель критикуется и представителями экзистенциализма. Так, Ж.-П. Сартр в книге «Бытие и ничто» упрекает Гегеля в том, что бытие и небытие рассматриваются им только как логические абстракции, которые друг друга дополняют, опосредуют и снимаются в позитивном синтезе. «По Гегелю, бытие и небытие-комплементарные компоненты реальности, подобно свету и тени. Чистое бытие и чистое небытие - две абстракции, объединение, которых есть основа конкретной реальной вещи». Сартр говорит о большом прогрессе теории небытия у Хайдеггера, по сравнению с Гегелем, в плане раскрытия им напряженности в отношении бытия и небытия. «Надо центр тяжести перенести на силы взаимного вытеснения, изгнания, которые оказывают друг на друга бытие и ничто».

Но существует критика Гегеля и «справа» - за излишнюю абсолютизацию им роли противоречия и отрицания. Так, известный теоретик томизма Б. Лакебринк отмечает, что противоречие, будучи нервом гегелевской диалектики, играет в конечном счете деструктивную, разрушительную функцию, а в социальной практике ведет к революции. «Сущность диалектического метода состоит в узаконении противоречия, которое пронизывает глубочайшие основы бытия, чтобы сохраняться как творческий принцип бытия. Тогда центральной темой диалектической онтологии становится бытие как ничто (Гегель), бытие в, ничто (Хайдеггер) или ничто в бытии (Сартр)». В действительности, по Лакебринку, есть только сущее, небытия нет. Небытие, как и отрицание, тем более отрицание отрицания - продукты мышления. Исторический опыт развития философских проблем, как и в целом научных теорий, показывает, что когда новая фундаментальная теория критикуется «справа» и «слева», это свидетельствует о том, что в ней содержится глубинная внутренне диалектически противоречивая истина. Само одностороннее акцентирование внимания на какой-то одной из этих «граней» и дальнейшее ее исследование способствуют более углубленному ее пониманию. В конечном счете на основе этих односторонних акцентов должен возникнуть новый синтез противоположностей, позволяющий более глубоко познать диалектически противоречивую природу истины как процесса развития знания.

6. Марксистская онтология материализма.

Проблема единства мира - одна из традиционных проблем онтологии, принимавшая в различные эпохи разнообразные формы выражения: поисков Абсолюта, Единства, холизма, мировой машины, Всеединства и т. д. К ней подходили и с трансцендентных, и с трансцендентальных позиций, с позиций естествознания (скажем, закона сохранения и превращения энергии, лапласовского детерминизма или уайтхедовского органицизма) или с позиций высокой метафизики (Я. Бёме, Шеллинг, Гегель). Но среди всех решений данной проблемы доньше особое место занимает материалистическое. Это решение заключается в том, что единство человеческого мира состоит в его материальности, и последняя доказывается всем трудным и долгим развитием естествознания. Напомним, что теоретически материя в онтологии диалектического материализма как современной формы материализма - это не только и не просто «объективная реальность», т. е. обозначение всего того, что существует независимо от сознания и обладает бытием, первичным по отношению к познанию. Это понятие аккумулирует в себе также преодоление потолка понимания материи Аристотелем и Гегелем. Если Аристотель определяет субстанцию как соединение двух начал - инертного («материи») и активного («формы»), в силу чего может приписать субстанции не только бытие, но и становление, а Гегель, в свою очередь, отождествляет субстанцию с результирующей тотальностью, снимающей конкретные особенности, то в диалектическом материализме снимается антиномия Гегеля - Аристотеля, один из которых соединяет через понятие субстанции материю с активностью, а

другой - отделяет понятие субстанции от понятия становления и тем самым тяготеет к трактовке материи как страдательного, а не самодействующего начала. Аристотель преодолевается тем, что смысл понятия субстанции как единства активного и пассивного, действующего и страдающего, сливающегося в тотальности *causa sui*, переносится на понятие материи. Но это отождествление в соединении с материалистическим монизмом является одновременно и преодолением Гегеля. Тем самым в онтологическую картину мира входят самодвижение, становление, глобальный историзм, развитие, плюрализм формообразований в материальном мире. Из этого следует, что именно в выводах и итогах развития естествознания подтверждается материальное единство мира, а, точнее, его материальность. В свете сказанного должно быть ясно, что в диалектическое содержание категории «материя» входят такие признаки, которые обосновывают и объясняют единство многообразного в мире. При этом нередко допускается серьезнейшая ошибка в трактовке современного материализма, затрагивающая сами его основы - движение сводится к рангу одного из атрибутов материи, а не самого способа существования материи, а тем самым искажению подвергается статус материи как субстанции. Тезис о единстве материи и движения – это сущностное выражение самого духа, основной идеи диалектического материализма. Как важнейшее качество этого учения он признается всеми - как апологетами, так и критиками материализма. Материя есть творческий поток изменений, независимый от сознания, продуктом которого является само сознание «материя - это все, что существует и изменяется», нечто имманентно активное (Н. О. Лосский). Эта категория «не имеет никакого сходства с иконическим элеатским пониманием материи в XIX веке» и «предполагает активность, или агентность», она в корне отлична по содержанию от «полностью дегуманизированной материи атомистов» (Б. Рассел). Но из признания движения способом существования материи вытекает, что тем самым мы обязаны объяснить все состояния, свойства, связи, отношения действительности в качестве следствий движения и его тотальной результирующей- развития. Только непониманием этого можно объяснить бытующие попытки представить формы материи как нечто отличное от форм движения, толковать движение как атрибут в одном ряду с пространством, временем, причинностью и т. п. Есть категории материи и движения, но по отношению к окружающему миру мы имеем право говорить только о движущейся материи или, что то же, о материальном движении. Понятие материи подразумевает движение и развитие. Сама проблема отношения материи и сознания ни в одном аспекте не имеет смысла без учета движения как способа существования материи. Устойчивость и изменчивость в разных отношениях при этом не более того, что сопровождают друг друга. Подобное их противопоставление не было преодолено и Гегелем. Это было сделано новым материализмом XIX-XX вв. диалектическим материализмом. Определение движения в качестве способа существования материи снимает различие между понятиями вещи и процесса. Любая вещь есть, вместе с тем, специфически данный процесс. Ее устойчивость - это сохранение данного процесса, его пребывание, состояние. Процессу присуща определенная мера устойчивости,

покоя, т. е. сохранения своего качества, и в то же время он - процесс постольку, поскольку он есть определенная совокупность циклических и ациклических внутренних и внешних изменений, образующих в своей совокупности данный процесс. Движение, таким образом, есть единство изменчивости и устойчивости, и именно потому оно и выступает способом существования любой материальной вещи, равно как и материи как таковой. В свете сказанного абсолютность движения следует понимать прежде всего не в том тривиальном смысле, что «все течет, все меняется», а в том, что содержанием всех состояний в мире являются процессы. Относительность же движения состоит в том, что абсолютная в смысле всеобщности природа движения проявляется всегда и только в конкретных, локально и исторически ограниченных, преходящих формах. Иначе говоря, согласно такому пониманию любые конкретные состояния, свойства, связи и отношения окружающего нас мира локальна ограничены и преходящи, лишены вечности. Вечность движущейся материи - лишь абстрактно выраженный итог ее реальной бесконечности, слагающейся из переходов одних состояний и процессов в иные, столь же преходящие. Материальный мир выступает как бесконечный творческий процесс становления и созидания, самим фактом своего существования порождающий разнообразие в нем. И в этой историчности, в переходах из одного в другое, в «происхождении из...» любого состояния заключается в конечном счете единство мира в его материальности. Именно ее и доказывает долгий и трудный путь развития естествознания. Но отсюда следует, что и вопрос о соотношении материи и сознания осмысливается в материализме в контексте материалистически понимаемого единства мира: в контексте представлений о движении и развитии, породивших в определенных условиях сознание как одно из конкретных проявлений движущейся материи. Сама первичность материи по отношению к сознанию как к своему конкретному порождению есть не более чем первичность абсолютной природы движения материи по отношению к конкретным результатам этого движения, локальным и преходящим. Это означает, что тезис о единстве мира в его материальности имеет не просто материалистический, но и глубоко диалектический характер. По словам Маркса: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем она видит печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу». Непонимание принципиальной диалектичности современного материализма нередко приводит к двоякого рода непониманию самой сути этого материализма. С одной стороны, возникают мнения, будто «единство доктрины марксизма-ленинизма вытекает всецело из его материализма и ничем не обязано диалектике». С другой стороны, появляются и мнения полярно противоположные: так как диалектический материализм диалектичен, преодолевает «односторонне механическую точку зрения», то он «в действительности вовсе не материализм... Попытки допустить существование творческой эволюции, создающей качественно различные градации бытия, несовместимы с учением о том, что первичной реальностью является материя».

Как одно, так и другое мнение основаны на неглубоком понимании органической связи категорий материи и движения, материалистического решения проблемы единства мира, а отсюда - и самой категории материи. В произведениях основоположников марксизма и его философской основы - диалектического материализма - термин «онтология» не употребляется. Ф. Энгельс утверждал, что «от прежней философии остается только учение о мышлении и его законах - формальная логика и диалектика». Точку зрения отрицания онтологии как особого раздела диалектического материализма разделял Э. В. Ильенков. Исходя из ленинского тезиса о совпадении в марксизме диалектики, логики и теории познания, философию марксизма он отождествлял с диалектикой, а диалектику сводил к логике и теории познания, т. е. к диалектической гносеологии. Тем самым из диалектики элиминируется «объективная диалектика» - та область, область универсально-диалектического, которую «онтологи» рассматривали как предмет онтологии. Примерно такой же позиции придерживаются авторы статей «Онтология» в «Философской энциклопедии» (Мотрошилова Н.) и в «Философском энциклопедическом словаре» (Доброхотов А. Л.), говоря о снятии в марксистской философии противопоставления онтологии и гносеологии, а фактически о растворении онтологии в гносеологии. Вместе с тем авторы отрекались от традиционных онтологических концепций, квалифицируя их как спекулятивные и метафизические. Подчеркивалось, что в философии диалектического материализма традиционные концепции онтологии критически преодолеваются. В рамках онтологической концепции диалектического материализма понятие бытия по существу отождествлялось с понятием объективной реальности, материей. Так называемому онтологическому аспекту понятия материи давались различные определения: материя как вещество, как основа, объект, носитель и др. Но постепенно в этом множестве определений вычленились два альтернативных подхода: субстратный и атрибутивный. С точки зрения субстратного подхода онтологический аспект понятия материи выражает понятие материи как субстанции. Причем говорить о материи как субстанции - это значит характеризовать ее как носителя атрибутов. В противоположность субстратной концепции материи была выдвинута и разработана так называемая атрибутивная концепция материи. Сторонники этой концепции и модели материи недостаток субстратной концепции (как в историческом, так и современном виде) усматривали в том, что в ней различаются и даже противопоставляются «носитель» и свойства (атрибуты), а субстрат понимается как подпорка, на которую «навешаны» атрибуты. Ставя задачей преодолеть это противопоставление носителя и свойств, они определяли материю как «согласованную систему атрибутов». При таком подходе действительно снимается указанное противопоставление, поскольку материя отождествляется с атрибутами, однако достигается такой ценой, что если не снимается, то во всяком случае затушевывается вообще вопрос о материи как носителе свойств, и она лишается субстратности и сводится к свойствам, связям, отношениям. Интересно, что эта антиномическая ситуация возникла уже в домарксистской философии, причем в полемике между материализмом и идеализмом. Так, по Локку, «субстанция есть носитель тех качеств, которые

способны вызывать в нас простые идеи и которые обыкновенно называются акциденциями». Носитель - это нечто «поддерживающее», «стоящее под чем-нибудь». Субстанция отлична от акциденций: акциденции познаваемы, а о субстанции-носителе нет ясной идеи. В то же время Фихте явно тяготеет к атрибутивному взгляду, определяя субстанцию как совокупность акциденций. «Члены отношения, будучи рассматриваемы в отдельности, суть акциденции; их полнота есть субстанция. Под субстанцией надо разуместь не нечто фиксированное, а только изменение. Акциденции, будучи синтетически объединены, дают субстанцию, и в этой последней не содержится ничего, кроме акциденции: субстанция, будучи анализируема, распадается на акциденции, и после полного анализа субстанции не остается ничего, кроме акциденций».

Заключение

Декарт и Лейбниц непосредственно отталкивались от схоластики, вместе с тем в метафизике Нового времени совершился новый поворот - в основание метафизики субстанции закладывается метафизика субъекта, «я», самосознания. Место веры, дававшей главный объект метафизике, занимает проблема достоверности и источников «естественного» знания. Откровенней авторитет уступают место интеллектуальной интуиции мыслящего «я» и логико-математической дедукции знания из некоторых «первых начал», удостоверенных интуицией самосознательного субъекта. Вопрос о достоверности и принцип методического самопознания неизбежно вводят в средоточие метафизики логику как рефлекссию мыслящего субъекта. Ставится вопрос о новой логике - содержательной, т. е. логике познающего, предметного, «живого», непосредственно соприкасающегося со своим предметом мышления. Исходя из проведенного различения четырех направлений метафизического познания и новоевропейского «поворота к субъекту», в том числе обращения метафизики к логике, легко понять сущность возникшего в онтологии кризиса и истоки кантовской постановки вопроса.

Вопросы для самопроверки

1. Что общего между эмпиризмом и рационализмом в философии Нового времени? Их онтологический смысл.
2. В чем суть метода, предложенного Р. Декартом?
3. Каково логическое содержание знаменитого принципа «мыслю, следовательно, существую»?
4. Что нового в понимании субстанции внес Б. Спиноза?
5. Что понимал Спиноза под субстанцией, атрибутом и модусом?
6. В чем суть понятия монады в философии Лейбница?
7. В чем суть субъективного идеализма Дж. Беркли?
8. Каковы проявления скептицизма Д. Юма и его связей с онтологией?
9. Каковы предмет и задачи философии согласно учению И. Канта?
10. Что такое «вещь в себе» в кантовской философии?

11. Каково различие теоретического и практического разума?
12. В чем состоит противоречие между методом и системой Гегеля?
13. В чем заключается основной вклад Гегеля в разработку диалектики?
14. В чем состоят особенности диалектического материализма?
15. Какую роль в философии К. Маркса и Ф. Энгельса играет диалектика?

Список литературы

1. Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Вяткерева, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. 280 с.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии Издательство Московского университета. М., 1986.
3. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: Учебник. - М.: ИНФРА-М, 2004. - 519 с.
4. Маркс К-, Энгельс Ф. Избранные произведения: В 9 т. Т. 6. М, 1987.
5. Тутаринов В. П. Избранные философские труды. Л., 1988.
6. Спиркин А. Г. Основы философии. М., 1988.
7. Лосский Н. О. История русской философии.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26.
9. Кант И. Соч. на нем. и рус. языках. Т. 1. М, 1994.
10. История русской философии. М, 1991.
11. Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. II. М., 1993.
12. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981.
13. Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964.
14. Гегель Г -В.-Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 2. М, 1975.
15. Кедров Б. М. О предмете философии//Вопросы философии. 1979 № 10.
16. Ильенков Э. В. Диалектическая логика.
17. Панцхава И. Д., Пахомов Б. Я. Диалектический материализм в свете современной науки. М., 1971.
18. Материалистическая диалектика: В 5 т. Т. 1. М., 1981.
19. Локк Д. Избр. философские произв.: В 3 т. Т. 1. М, 1960.

Тема 6. Онтология XIX-XX вв.

План лекции

Введение

1. Бытие-воля в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.
2. Бытие единичного в онтологии С. Кьеркегора.
3. Онтологизм русской философии: В.Соловьева, П.Флоренского, С.Булгакова, Н.Бердяева.
4. Онтология М. Хайдеггера.
5. Онтологический статус герменевтики.
6. Критика традиционной (классической) онтологии в постмодернизме.

Заключение

Вопросы для самопроверки

Список литературы

Введение

Для западноевропейской философии 19 в. характерно резкое падение интереса к онтологии как самостоятельной философской дисциплине и критическое отношение к онтологизму предшествующей философии. С одной стороны, достижения естественных наук послужили основой для попыток нефилософского синтетического описания единства мира и позитивистской критики онтологии. С другой стороны, философия жизни пыталась свести онтологию (вместе с ее источником – рационалистическим методом) к одному из побочных прагматических продуктов развития иррационального первоначала («воли» у Шопенгауэра и Ницше). Неокантианство и близкие к нему направления форсировали гносеологическое понимание онтологии, намеченное еще в классической немецкой философии, превращая онтологию скорее в метод, чем в систему. От неокантианства идет традиция отделения от онтологии аксиологии, предмет которой – ценности – не существует, но «значит».

К концу 19 – началу 20 в. на смену психологическим и гносеологическим трактовкам онтологии приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму. В феноменологии Гуссерля разрабатываются пути перехода от «чистого сознания» к структуре бытия при помощи анализа интенциональных структур сознания, к полаганию мира без субъективных гносеологических привнесений, развивается идея «региональных онтологий» (которые вместо традиционной всеохватывающей онтологии позволяют строить метод эйдетического описания), вводится концепт «жизненного мира» как онтологической предзаданности и нередуцируемости повседневного опыта. Н.Гартман в своей онтологии стремится преодолеть традиционный разрыв абстрактного царства онтологических сущностей и действительного бытия, рассматривая различные миры – человеческий, вещественный и духовный – как автономные слои реальности, по отношению к которым познание выступает не определяющим, а вторичным началом. Неотомизм возрождает и

систематизирует онтологию средневековой схоластики (прежде всего Фомы Аквинского). Различные варианты экзистенциализма, пытаясь преодолеть психологизм в трактовке природы человека, описывают структуру человеческих переживаний как характеристики самого бытия. Хайдеггер в своей «фундаментальной онтологии» вычленяет при помощи анализа наличного человеческого бытия «чистую субъективность» и стремится освободить ее от неподлинных форм существования. При этом бытие понимается как трансценденция, не тождественная своим опредмеченным проявлениям, т.е. «сущему». Философия жизни (и некоторые представители философии религии) пытаются построить согласованную с современным естествознанием онтологическую картину мира, в которой основными структурными элементами оказываются онтологизированные базовые биологические модели (Бергсон, холизм Смэтса и Александера, Флоренский, Тейяр де Шарден, пробабилизм). В русской философии 20 в. реализуются заново осмысленные модели классической онтологии на основе платонизма («всеединство») и лейбницианства (персонализм Н.Лосского). Этим тенденциям противостоят неопозитивизм и аналитическая традиция, рассматривающие все попытки возрождения классической онтологии как рецидивы заблуждений философии и теологии прошлого. С точки зрения неопозитивизма все антиномии и проблемы онтологии решаются в рамках науки или устраняются путем логического анализа языка. Со временем аналитики пришли к необходимости реабилитировать онтологию или как полезную мировоззренческую функцию, или как инструмент снятия семантических антиномий. Постструктурализм (особенно в версиях Фуко, Делёза, Лиотара, Деррида) постоянно обнаруживает «незапланированные» онтологические эффекты в ходе своих попыток демонтировать традиционную рационалистическую онтологию, косвенно доказывая, что фундаментальные структуры европейской онтологии богаты нераскрытыми резервами и способны давать описание современных состояний сознания и культуры.

1. Бытие-воля в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше.

Кризис традиционных форм онтологизма в западноевропейской философии стимулировал возникновение нетрадиционных направлений, выдвигающих на первое место или бессознательную космическую волю, или непосредственность индивидуального бытия отдельного человека. Первое из этих течений проявилось в «философии жизни», второе - в феноменологической философии и в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Общим для обоих этих направлений является то, что они концентрируют внимание уже не на созерцании чистых сущностей, а на индивидуализированной жизнедеятельности реального человека. В целом для данной традиции характерным является отрицание существования как особого «интеллигибельного мира», так и независимой от человека абсолютной истины.

Провозвестником нового направления становится А. Шопенгауэр. Он подвергает Гегеля резкой критике за «абстрактный идеализм», но его

собственная философия, определяющая мир как результат самореализации воли, не слишком сильно отличается от гегелевской философии самопознания духа. То, что у него место мировой идеи занимает мировая воля, не меняет принципиально общей тенденции к абсолютизации субъективности, присущей всей платоновской традиции в целом. Отличие здесь лишь в «перемене знака». Если прежде абсолютизовалась абстрактно-всеобщая субъективность, то теперь индивидуальная. Устремленность традиционной метафизики «ввысь», в область чистого духа, сменяется устремленностью «вниз», в область телесного, а опора на интеллектуальную интуицию сменяется опорой на жизненный инстинкт. При этом фактором, определяющим практическое поведение человека, становится уже не разум и не вера, а преимущественно воля.

Прежняя философия исходила из примата разума или веры, возвышающихся над волей, обуздывающих ее стихийный индивидуализм ради подчинения отдельного человека общему интересу. Поэтому наличие идеи в содержании сознания - независимо от того, появляется ли она благодаря познанию, откровению или вере, - рассматривалось как основание и стимул для возникновения желания. Шопенгауэр же изначально отказывается от какого бы то ни было общего интереса, объединяющего людей, и исходит не из идеи, которая является всеобщей, а из желания, которое всегда остается индивидуальным. Глубина проникновения в сущность предмета, познание его определяются силой желания овладеть предметом, подчинить его своей воле и интенсивностью осуществления этого желания в действии. Это значит, что способность к познанию прямо зависит от глубины страсти к овладению предметом. Представители прежней философии призывали человека к тому, чтобы в стремлении к высшему слиться с ним, раствориться в нем, полностью отдаться блаженному созерцанию вечных истин. Призыв Шопенгауэра прямо противоположен: человек, утверждая собственную волю, должен овладеть тем, к чему стремится, подняться над ним, чтобы самому стать высшим и создать себе истину по собственной мерке.

Развивая идеи Шопенгауэра, Ф. Ницше считает, что «истина. . . не есть нечто, что существует, и что надо найти и открыть, но нечто, что надо создать и что служит для обозначения некоторого процесса, еще более некоторой воли к преодолению». Создателем такой истины, выступающей как реализация субъективной воли, должен стать «сверхчеловек», который, убедившись в бессмысленности мира, лишённого абсолютной и вечной трансцендентной истины, продолжает жить отныне по своей воле. Но чтобы жить в мире, лишённом устойчивых и всеобщих ценностных ориентиров, он должен расставить новые вехи и переосмыслить совокупность существующего в порядке универсальной «переоценки всех ценностей». Ницше считает, что главная задача человека состоит в том, чтобы на место дискредитированных абстрактно-всеобщих истин поставить свои собственные ценностные ориентиры. Человек, способный сам, ни на кого и ни на что не оглядываясь (в том числе на Бога, мировой разум, нравственные принципы и т.д.), устанавливать себе границы дозволенного, и будет сверхчеловеком в понимании Ницше. При этом он оставляет за собой право передвигать эти границы, если сочтет, что они мешают

осуществлению его воли. Ницше обращается к деятельностному началу, пытаясь обнаружить его истоки не за пределами земной жизни человека, а в самом ее «живом потоке». Все традиционные ценности прежней морали, религии, науки (Истина, Добро, Справедливость, Бог, Бессмертная душа и др.) Ницше объявляет утратившими смысл. Но поскольку именно они выступали (пусть даже и иллюзорной) внешней формой интеллектуальных и нравственных ориентиров, обеспечивающих взаимопонимание, взаимосвязь и взаимодействие людей, человек, лишенный таких ориентиров, становится совершенно одиноким, и его изолированное самосознание, обращаясь к самому себе, обнаруживает себя как «инстинкт», как непосредственный «голос природы».

2. Бытие единичного в онтологии С. Кьеркегора.

Другой формой индивидуалистической традиции в понимании онтологических проблем выступает «экзистенциальная диалектика» С. Кьеркегора, убежденного в том, что «истина может быть только субъективной, ибо ее единственным источником является субъективное восприятие». Философия С. Кьеркегора занимает особое место среди философских концепций XIX века потому, что Кьеркегор впервые откровенно выступил против рационалистической системы Гегеля. Кьеркегор ярко и однозначно выступил против всеобщих и объективных оснований человеческого бытия. Человек, в отличие от животного, не родовое, а экзистирующее существо. Родовые признаки - разум человека, являются вторичными уже потому, что человек сотворен по образу и подобию бога. Поскольку жизнь у человека одна, неповторима и незаменима, постольку единичные стили и единичные образы жизни являются самым характерными свойствами "Я". В центр своих философских размышлений Кьеркегор ставит проблему бытия единичного - единого и единственного человека. Чтобы объяснить особенность своей философии, Кьеркегор последовательно описывает и анализирует три "сферы существования" человека - эстетическую, этическую, религиозную. Сферы существования Кьеркегора не имеют ничего общего с триадой Гегеля. Для Гегеля достижение высшего, третьего уровня бытия человека - уровня духа, возможного через последовательное прохождение уровня идеи и уровня природы, свидетельствует о спиралеобразном саморазвитии и самопознании мирового духа. Движение бытия по мысли Кьеркегора, напротив, осуществляется линейно, а не спиралеобразно: высшая стадия развития человека - стадия веры, не имеет ничего общего с первой стадией - эстетической. Вера не дополняет эстетическое и этическое начало жизни, но возвышается над ними, противостоя им обоим. Исторически первая стадия, на которой протекает жизнь человека, это эстетическая. Она описывается Кьеркегором в двухтомной работе "Или – или" 1843 года. Кьеркегор в отличие от предшествующей традиции от Платона до Канта и Гегеля понимает эстетику как чувственность вообще, руководствуясь, по-видимому, лишь этимологическим аспектом слова. "На этой стадии человек обуреваем наслаждениями, одержим страстями. Это этика большинства, строящаяся на принципе: "срывай день". Стремление постоянно

искать чувственного наслаждения разлагает изнутри эстетического человека. Он становится пленником собственных устремлений. Неизбежно наступает пресыщение и ощущение бессмысленности существования, сопровождающееся отчаянием. Второй стадией жизни человека является этическая. Этическая стадия противоположна эстетической. Основой этической этики является сознание ответственности и долга каждого человека перед другим человеком, перед человечеством. На этом уровне жизни культивируются постоянство и привычка, а основным требованием становится требование стать самим собой. В своей работе "Наслаждение и долг", Кьеркегор писал: "Эстетическим началом может назваться то, благодаря чему человек является непосредственно тем, что он есть; этическим же - то, благодаря чему он становится тем, чем становится". Дихотомия "эстетическое-этическое", получившая полное освещение в работе 1843 года с названием "Или-или" ("Enten-eller"), и отрицательное отношение к обоим началам бытия самого автора свидетельствует, что имеется еще один вариант выбора жизненного пути, еще одна красная, но теперь и путеводная нить жизни. Это - этика религиозная. Религиозный уровень жизни человека есть высший, богоподобный. Религиозная этика, цементирующая подлинное бытие человека, не снимает предшествующие две - эстетическую и этическую, напротив, является прямым противопоставлением как первой, так и второй. Физиологическим основанием первой, эстетической нормы жизни (этики) являются чувства, второй, этической - разум, третьей, религиозной - сердце. Насколько несоизмеримыми и не сводимыми друг к другу являются физиологические основания трех принципов жизни - чувств, разума и сердца, настолько не соотносимы и не соизмеримы сами три образа жизни эстетический, этический, религиозный.

3. Онтологизм русской философии: В.Соловьева, П.Флоренского, С.Булгакова, Н.Бердяева.

Исследователи русской философии неоднократно подчеркивали в качестве ее ключевого признака онтологизм. Так, В. В. Зеньковский в своей «Истории русской философии» отмечал, что «русские философы очень склонны к так называемому онтологизму при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами – познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру». Философская установка на онтологизм имеет своей предпосылкой экзистенциальный выбор в пользу бытия, а не ничто. Перед этим выбором ставится индивидуальный философ или национальная философия в целом в вопрошаниях: «Почему Творец выбрал бытие, а не небытие?», «Почему есть сущее, а не ничто?», наконец, «Быть или не быть?». Сам выбор осуществляется на до-философском уровне, и о его окончательности можно судить только по следам, так как действительность выбора узнается не в начале, а в конце процесса. Поскольку известно, что история еще не завершилась, то

констатировать предызбранность русской философии к онтологическому способу философствования преждевременно, хотя можно проследить отдельные мотивы выбора, представленные в исканиях русских мыслителей.

Обратимся для примера к творчеству какого-нибудь русского философа. В начале работы «Философия свободы» Н.А.Бердяев выражает претензии на философствование по онтологическому типу, исходя из следующих интенций. «Когда обращаемся к прошлому, часто поражаемся творческому дерзновению наших предков: они дерзали быть, мы же потеряли смелость быть». Эти слова – свидетельство обнаружения себя в каком-то относительном небытии, которое радикально не устраивает Н. А. Бердяева. Одновременно с этим кто-то или что-то подсказывает Н. А. Бердяеву о возможности изменить положение дел. Налицо ситуация выбора, которую сам автор трактата разрешает в пользу «бытия». «Все, что я скажу в этой книге, будет дерзающей попыткой сказать "что-то", а не "о чем-то", и дерзость свою я оправдываю так же, как оправдывал ее Хомяков. Я не чувствую себя покинутым в познании бытия, и гносеология моя не есть гносеология покинутости». Основной мотив, данного фрагмента, позволяет по неявным пока критериям, отнести Н. А. Бердяева в разряд «онтологов», пока без знания о том, какие привилегии это положение предлагает.

Еще один пример выражения направленности к онтологизму демонстрирует А. Ф. Лосев в статье «Русская философия». Отстаивая самобытность русской философии, А. Ф. Лосев сначала выделяет три характерные тенденции новоевропейской традиции: рационализм, меонизм, имперсонализм. Анти-онтологическая установка западной философии, по мнению А. Ф. Лосева, определяется термином «меонизм (от греческого *ме он*, не-сущее) : вера в ничто». В данном месте, как и в случае с Н. А. Бердяевым, его коллега обнаруживает себя в окружении относительного небытия, меона, который отождествляется с Западом. Вновь перед нами ситуация экзистенциального, онтологического выбора, который А. Ф. Лосев решает следующим образом: «Русская философия, которая в противоположность западноевропейскому рационализму провозглашает восточно-христианский логизм, в то же время провозглашает в противовес меонизму полнокровный и беспокойный мистико-онтологический реализм, а бескровному и абстрактному имперсонализму – динамический и волюнтаристский тонизм (*tonos* - по-гречески степень внутреннего напряжения)». Как видим, А. Ф. Лосев решает ту же самую задачу, хотя делает это уже более квалифицированно, даже рафинированно, формулируя ее в изощренных терминологических выражениях.

Этот отмеченный нами мотив становится общим для русской философской культуры в начале XX в. Можно вспомнить известное описание сна в «Столпе и утверждении истины» о. П. Флоренского. В письме восьмом - «Геенна» - он признается: «Ведь вопрос о смерти второй - болезненный, искренний вопрос. Однажды во сне я пережил его со всею конкретностью. У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно-густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это - край бытия Божия, что вне его - абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть и - не мог. Я знал, что еще одно мгновение, и я буду извергнут

во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это - абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: „Из глубины возвах к Тебе Господи. Господи, услыши глас мой! . .". В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны. Толчок был внезапный и властный. Вдруг я очутился в обычной обстановке, в своей комнате, кажется: из мистического небытия попал в обычное житейское бывание. Тут сразу почувствовал себя пред лицом Божиим и тогда проснулся, весь мокрый от холодного пота». Откровенность тона и неординарность содержания этого текста привлекли повышенное внимание в философской среде к этому «воплю *de profundis*», где в свернутой форме сконцентрировались практически все проблемы онтологии. Отличие «воззвания» П. А. Флоренского от «дерзания» Н. А. Бердяева заключается в том, что последний основывался на имманентном активизме, для первого же изначальный выбор в пользу бытия осуществился произвольно, подсознательно (во сне), по благодати, ниспосланной со стороны высшей трансцендентной инстанции.

Этих трех примеров достаточно для того, чтобы сделать некоторые предварительные обобщения. Благодаря П. А. Флоренскому и другим тема онтологии начинает исподволь заявлять о себе на русской почве. И П. Флоренский, и Н. Бердяев, и А. Лосев говорят «да!» «бытию», отвращаются от «небытия», ориентируя, тем самым, свое философствование в определенном направлении. Импульс задан. Он просвечивается в текстах, уже легко узнается и может быть принят в качестве руководства к действию и преемству. Если находятся последователи, то можно сказать, что традиция состоялась. Если считать, что П. Флоренский, Н. Бердяев и А. Лосев, при всей их несравнимости, принадлежат к Космосу русской философской мысли, и все - свидетельствуют о ее онтологической интенции, то нет никаких оснований подвергать это сомнению.

Исторически философия достигает ступени онтологии не сразу. Так было в Древней Греции, когда Пармениду предшествовал этап натурфилософии. Так было и в России. Определяющим фактором выхода философии в фазу онтологии является наличие теизма. Применительно к русской традиции процесс возникновения онтологического дискурса можно реконструировать следующим образом. Первоначально вкус к подлинному философствованию в России проявился в усвоении и развитии метафизической проблематики всеединства. Философия в форме метафизики на протяжении всей истории имела собственным своим непосредственным предметом актуальную бесконечность, Абсолют, выступающий под разными именами, будь то Единое-Благо Платона, Ум-Перводвигатель Аристотеля, Абсолютная Идея Гегеля, «Положительное всеединство» В. С. Соловьева или Материя как субстанция-субъект у Э. В. Ильенкова. Абсолют как субъект бытия, беспредпосылочное начало, инвариантно присутствует в сознании каждого философа, если последний является таковым, и это чувство обладания, раз возникшее и стимулирующее к философствованию, делает возможным сам философский диалог. Однако в

целом остановка на категории всеединства как основополагающей имеет своим неприятным следствием пантеизм, который несовместим с онтологическим принципом творения, креации. Для выхода философии в фазу онтологии необходимо преодоление диктата категории всеединства. Можно сказать, что эта категория является пунктом водораздела, разводящим проблемы метафизики и онтологии по разным сферам. В целом, подводя итог этому краткому знакомству с русской философией, можно утверждать, что упомянутые и многие оставшиеся за пределами упоминания философы достигли того уровня философствования, который называется онтологическим в мировой традиции. И дело даже не в том, что ими были оригинально поставлены и решены некоторые проблемы онтологии, а в том, что их опыт вызывает к последователям.

4. Онтология М. Хайдеггера.

Вопрос о смысле бытия - главная тема философии М. Хайдеггера. Немецкий философ принадлежит к числу крупнейших мыслителей современности, и как бы ни оценивали его учение («антимодернизм» - позитивисты, «идеология крови и почвы» - Ю. Хабермас, «философский жаргон собственности» - Х. Адорно, «метафизика национал-социализма» - В. Фариас), оно резко отличается своей «инаковостью» не только оригинальными идеями, но и своеобразием языка, усвоение которого даже для немцев представляет наисложнейшую проблему. К. Вайцзеккер - авторитетный исследователь, считающий Хайдеггера величайшим и, может быть, даже единственным философом XX в., определяет «Бытие и время» как одно из труднейших произведений в мировой литературе.

Определение бытия настолько затруднительно, что, уже начиная с Платона, оно отождествляется с каким-либо сущим - единым, благом, наличным бытием, предметами, субстанциями, трансценденциями и т. п. В результате само бытие оказывается забытым; представленное человеческой мыслью, оно как бы отворачивается само от себя. На протяжении всей истории европейской философии сформировалась следующая дилемма: «бытие само по себе (вещь в себе) и бытие как представление (трансцендентальный акт мысли). Хайдеггер противопоставляет ей «онтологическое различие» бытия и сущего (онтологического и оптического) и связывает вопрос о бытии со структурой экзистенции. Бытие - это горизонт, внутри которого встречается сущее.

Другое важное условие понимания Хайдеггера вопроса о бытии - это разделение категориального и экзистенциального определений. Категориальный анализ исходит из описания сущего, разделения его породам и видам; его предпосылкой является «пред-ставляющее» мышление. Экзистенциальный анализ выбирает формой освоения бытия не абстрактную мысль, а человеческое существование. Способом самообнаружения бытия выступает человеческое присутствие в мире (Dasein). Своеобразие присутствия, которое определяется как исполнение бытия, Хайдеггер характеризует как экзистенцию. Введение этого понятия, несомненно, связано с философией жизни и с поворотом С. Кьеркегора к фундаментальному феномену индивидуального существования. Однако следует обратить внимание на то, что хайдеггеровская интерпретация

экзистенции является не «экзистенциалистской», а онтологической. С нею связываются не переживания, настроения, тревоги, страхи и другие заботы человеческой души, а «всеобщие и необходимые» формы самообнаружения бытия. «Экзистенция» Хайдеггера противоположна гуссерлевскому понятию интенциональности, ибо из характеристики отношения акта сознания и мысли она превращается в способ отношения сущего к бытию.

Dasein переводится как здесь-бытие или тут-бытие. Необходимо отметить, исходя, скорее, из поздних взглядов Хайдеггера, не только временной, но и пространственный способ присутствия, характеризующий как эпохальность или историчность, так и совместность бытия. Именно это отличает хайдеггеровскую экзистенцию от аналогов у Кьеркегора, Ясперса и Сартра, основанных не на совместном, а на индивидуальном существовании. Вместе с тем, акцентируя онтологический смысл присутствия, нельзя забывать о его человеческой определенности. На вопрос: что есть бытие? - человек отвечает собственным существованием, которое является прежде всего исполнением, или обнаружением, бытия. Существование Хайдеггер понимает как совместное. Способы бытия (или фигуры языка у позднего Хайдеггера) спрашивающего определяют суть бытия сущего. Бытие - это то, что «есть», но ему предпосылается предметная определенность, что и составляет установку европейской метафизики, объективирующей бытие, воспринимающей его как предмет исследования и практического преобразования. Тем самым разрушается «мистерия бытия»; вместо того, чтобы быть предпосылкой понимания всякого отдельного сущего, оно само оказывается определенным при посредстве одного из частных способов определения сущего - «пред-ставления». Мысль выводит одно сущее из другого, но так нельзя вывести бытие, ибо оно определяет саму мысль. Не является ли оно в случае такой неопределимости вообще недоступным? Хайдеггер считает, что среди других сущих только человек способен вырваться к онтологическому измерению и покинуть круг онтического. Отсюда возникает вопрос о специфике экзистенции. Экзистенция у него, с одной стороны, нечто повседневное, случающееся с человеком в жизненном мире, а с другой - способ раскрытия бытия. Сущность Dasein раскрывается в его экзистенции. Введение данного понятия во многом связано с усвоением Кьеркегоровой критики подведения единичного под всеобщее. Датский мыслитель, в противоположность Гегелю, настаивал на том, что единичное выше всеобщего. Хайдеггер своеобразно расщепил новую парадигму. С одной стороны, он говорит о совместности существования, а с другой - ставит существование выше сущности. Модус бытия экзистенции определяется через отношение с другими - вещами, миром, людьми. Субъект лишается фиксированных субстанциальных характеристик и в том числе «сущности». Субъективность не сводится также к внутренним переживаниям и эмоциям. Хайдеггер в равной мере дистанцируется от философии разума и от метафизики экстаза. Хотя экзистенция не обладает какими-либо фиксированными свойствами, она произвольна. Ее интенциональная природа раскрывается через способы бытия в мире. Для понимания этой важной семантической и онтологической единицы важно иметь в виду, что «бытие-в-мире» не только

временная, но и пространственная форма. Осознав опасность «представления» как способа отношения к миру, Хайдеггер обратился к времени, благодаря которому он хотел найти онтологический фундамент сознания. В классической философии вневременной характер сознания обусловлен поисками «всеобщего и необходимого» знания. Но в отрыве от времени оно становится догматической и репрессивной установкой на бытие. По Хайдеггеру, бытие раскрывается прежде всего во времени как судьба, и это должно определять работу сознания. Однако он использует пространственные метафоры, и они постепенно становятся все более значимыми в его творчестве. Пространство как форма конституирования бытия выступает у Хайдеггера не как сеть координат и понятий, а как взаимосвязь, сосуществование вещей, мира и человека. Мир как место их встречи и есть «экзистенциал» - условие возможности того, что наличествующее доступно человеку, может оказаться «в» отношении к нему. Ничто не встречается иначе, как «в-мире», во взаимодействии с другими, и это означает невозможность изолированного понимания сущности как субстанции или абсолюта. Мир всегда дан в измерении «в-бытии» и «к-бытию», как окружение, раскрываемое экзистирующими сущностями.

Перекрестье четырех или «четверица»: земля и небо, божества и смертные, становится основанием онтологии позднего Хайдеггера. Говоря о единстве мира и вещей, он показывает, как они служат мерой друг другу: вещи собираются в мир, а мир, в свою очередь, хранит вещи. Человек должен не только преобразовывать бытие как предмет производства, но и раскрывать его потаенную суть. Жить в мире--значит постичь его не как совокупность предметов или некую раму, объемлющую сущее. Мир есть такая непредметная сущность, которая является условием возможности бытия как предметности. Быть послушным бытию и не только говорить о нем, но и слушать его - это и значит обитать в мире, как в мире, и постигнуть вещи, как вещи. Жить в мире означает раскрывать меру сущего, подходить к нему с поэтическим, а не математическим масштабом. Строителем мира является поэт, воздвигающий мир и составляющий землю. «Красота есть способ, каким бытийствует истина, несокрытость».

Фундаментальный экзистенциал «понимание» раскрывается в «Бытии и времени» как основной модус *Dasein*, несводимый к познавательному акту и невыводимый из «объяснения». Условием изначального понимания «здесь-бытия» является нахождение «внутри-бытия» и данная этим раскрытость мира. «Понимание, - определял Хайдеггер, - есть экзистенциальное бытие множествования, присущего самому «здесь-бытию», а именно так, что это бытие в нем раскрывает, «как обстоит дело с бытием вместе с ним». Связь понимания с раскрытием возможности фиксируется и в обыденном языке: понять - значит постичь, суметь, смочь, дорасти, уметь сделать, стать способным к чему-то. Постигаемое таким образом не наличное «что», а возможное «как», которое может быть упущено. «Здесь бытие, - писал Хайдеггер, - не есть нечто наличное, что впридачу еще что-то может, чем-то способно быть, но оно первично есть бытие-возможность». Возможность Хайдеггер раскрывает по-иному, чем в традиционной логике и метафизике, где она онтологически уступала

действительности, и определяет ее как изначальную положительную определенность Dasein. Отсюда возможность раскрывается не как абстрактная, а как темпорально и топологически определенная. Dasein всегда уже втянуто в одни возможности, пропустило другие и этим лишилось возможностей своего бытия. Отсюда раскрывается важное значение «брошенности». Dasein - это поистине брошенная возможность, препорученная самой себе и тем самым свободная для выбора различных возможностей. Понимание как изначальное знание того, как обстоит дело с возможностями, предполагает осознание и преодоление тупика, в который оно попало. Понимание того, что Dasein оказалось не таким, каким оно могло стать, предполагает раскрытость мира, его фундаментальную устроенность, высвобождение того, что внутри мира само высвобождает сущее в направлении его возможностей.

Понимание бытия искажено поставляющим машины и другие предметы потребления производством. Мир определяется волей к власти и расценивается нами не как дар, а как добыча. Но вряд ли современное человечество, даже если осознает глубокую опасность стратегической установки на бытие, сможет отказаться от нее, ибо она воплощена и в языке, и в разнообразных формах жизни. В выборе бытия просвещение и морализация мало что значат. Не случайно Хайдеггер говорит о судьбе бытия. С одной стороны, мы забыли бытие, и оно отвернулось от нас; мы еще не «мыслим, так как не вошли в собственную сущность мышления. С другой - это самоудаление бытия не ничто. Оно и есть событие, которое нуждается в осмыслении. Дело в том, что утерянное, забытое, то, к чему мы должны повернуться, вовсе не есть действительное. Если мы станем искать его в сущем, то так и останемся в кругу прежнего, представляющего, объективирующего мышления. Что же делать? Терпеливо ждать! Размышляя над уклонением, человек тем самым попадет под его власть: «То, что удаляется, прибывает, а именно таким образом, что оно притягивает нас». Так человек становится знаком, указывающим на факт самоудаления бытия.

Бытие - это не предмет, а дар. Не может идти речь о пренебрежении к миру как способу дара бытия. Время истории не только раскрывает бытие, но и скрывает первичный посыл, и поэтому Хайдеггер так много работал над прояснением основных понятий метафизики. Истолкования бытия как идеи Платоном, как энергии Аристотелем, как воли к власти Ницше он понимал не только как заблуждения, но и как ответы на зов бытия в различные исторические эпохи.

5. Онтологический статус герменевтики.

Традиционно герменевтика означает искусство истолкования текстов. Слово «герменевтика» - греческого происхождения, дословно обозначает объяснение, изложение, толкование (есть и другое значение: дар слова, речь). Особое значение герменевтика приобрела не в древней греческой философии и филологии, где она обозначала искусство толкования, понимания и интерпретации различных литературных произведений, а лишь в эпоху

христианства. У христианских теологов под герменевтикой (экзегетикой) понималось искусство толкования Библии. Именно в этот период герменевтика впервые получает онтологический статус, который в эпоху секуляризации христианства был утерян. Этот онтологический статус, который, кстати, по своей масштабности и месту в человеческом познании несравним с современными попытками герменевтики завоевать себе ведущее положение в области наук о духе, являлся следствием многих причин. Прежде всего данный статус базировался на том обстоятельстве, что основное событие в сфере познания уже свершилось: истина была уже высказана полностью и до конца. Христос не только искупил наши грехи, но и разрешил все сомнения, исправил все написанное в Священном Писании иудеев. Следовательно, единственной задачей могло быть постижение уже сказанного богочеловеком. Задача познания не в том, чтобы открыть что-либо новое, но в том, чтобы правильно истолковать уже сказанное. Если же сказанное не поддавалось однозначной трактовке или если части, сюжеты Библии были противоречивы, то в ход пускались различные герменевтические приемы (например, символично-аллегорический метод). Прошлое было уже записано, будущее - возведено в пророчества. Именно поэтому не вставал вопрос об любых формах внешнего опыта, который бы мог подтвердить истинность того или иного положения, поскольку истинность достигается согласованностью с Библией, святоотеческой литературой и постановлениями различных церковных инстанций. Подлинная реальность Средневековья была по сути реальностью Священного Писания. Герменевтика, как исследование и толкование этой единственной истинной реальности, замещала и науку, и философию.

Как уже отмечалось, с секуляризацией христианства исчезает и тот онтологический статус, который приобрела герменевтика в Средние века. Однако это произошло не сразу. Как отмечает М. Фуко, еще в XVI в. слово через систему различного рода подобий оказывалось тождественно вещам, было вписано как равноправный член в систему подобий мироздания. Следовательно, и герменевтика как искусство толкования знаков имела привилегированное положение. Но уже в XVII столетии ситуация кардинально меняется. Истинное знание может быть обретоено либо в самоуверяющем в представлении познании, либо в удостоверяющемся в познании опыте. Истолкование и познание опираются с этого времени на научный, прежде всего математический метод. Место герменевтики как средства отыскания и восстановления истины заняло научное познание. Герменевтика была оттеснена в область искусства. Область применения герменевтики - эстетика. Сфера эстетики - это область способности суждения. Согласно Баумгартену, способность суждения познает чувственно индивидуальное. В этом же направлении рассматривает способность суждения И. Кант. Способность суждения - определение единичного с учетом целого. Однако данное определение нельзя удостоверить, его нужно чувствовать. Тем не менее способность суждения, которая имеет своим предметом рассмотрения произведения искусства, так или иначе возвышает чувственность до мышления, делает из чувственных данных искусства совершенно особые данные познания. В гегелевской системе предмет эстетики -

прекрасное - трактуется как чувственное явление идеи. Идея на данной ступени развития берется не в ее логической форме, а в некотором единстве с чувственным бытием.

Особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Ф. Шлейермахера. Если в философии Канта и Гегеля мы можем видеть лишь своеобразную подготовительную работу, которая отделяет постижение в области искусства от других форм человеческого познания, а также формирует понятийный аппарат герменевтики, ее проблемное поле, то в работах Шлейермахера герменевтика, как постигающая деятельность человеческого духа, обретает сама себя. Он изолирует проблему и процедуру понимания и вырабатывает методологию герменевтического познания. Пониманию подлежит не только дословный смысл сказанного или написанного тем или иным автором, понимание должно понять и самого творца-художника. Всякий текст, всякая речь может быть осмыслена и преобразована в акт понимания. Метод понимания обращается как на общее, так и на единичное: должен быть постигнут и текст, и контекст самого произведения и автора. Таким образом, цель понимающих процедур герменевтики есть постижение через анализ произведения самого автора, причем понять его лучше, чем он себя сам понимал. Суммируя, можно сказать, что именно со Шлейермахера началось восстановление значимости и онтологического статуса герменевтики, ибо проблема понимания и истолкования захватывает не только само художественное произведение, но оказывается и способом постижения человека, автора и всей человеческой реальности.

Дальнейшее развитие герменевтики происходило по пути «насыщения» ее проблемного поля историческим измерением. Историческое измерение возникает благодаря вкладу Ранке, Дройзена и в особенности Дильтея. Именно историческая преемственность образует культуру как форму человеческого существования. Герменевтическая проблема понимания явлений и отношений духовного мира требует прежде всего отделения ее от причинно-следственных связей, которые господствуют в природе и подлежат изучению естественными науками. Жизнь, которая осмысливается как фундаментальный факт истории, приобретает онтологический статус. При этом дух постигает себя и завершает себя не в спекулятивном познании, а именно в историческом постижении. Историческое познание есть способ самопознания. Герменевтика, осмысленная как постижение историчности, оказывается основой наук о духе, ибо исторический процесс мыслится как подлежащий расшифровке текст.

Дальнейшее расширение герменевтического горизонта связано с именем М. Хайдеггера. Это происходит прежде всего благодаря особому месту языка в «экзистенциализме» немецкого мыслителя: «Язык не просто передает в словах и предложениях все очевидное и все скрытое как разумеющееся так-то и так-то, но впервые приводит в просторы разверстого сущее как такое-то сущее... Язык впервые дает имя сущему, и благодаря такому именованию впервые изводит сущее в слово и явление». Язык оказывается историческим горизонтом понимания, а само понимание (герменевтика) становится свершением бытия. Особое значение приобретает и значимость художественного произведения.

Именно оно дарует истину. «Искусство дает истечь истине. Будучи учреждающим охранением, искусство источает в творении истину сущего».

Совершенно особое значение герменевтика приобрела благодаря работам Г. Г. Гадамера. Он постарался суммировать и развить достижения своих предшественников. В своей концепции герменевтики он старается «удержать» и интенции шлейермахеровской герменевтики, и историзм Дильтея, и онтологическое намерение Хайдеггера, осуществляя своеобразный и довольно действенный синтез. Прежде всего проблемное поле герменевтики понимается Гадамером довольно широко. Речь идет об особой области, которая имеет своей задачей «раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании». Таким образом, герменевтика имеет отношение к истине и может раскрыть ее, следуя своему собственному методу, который сопротивляется научному подходу, поскольку методология естественных наук не может быть применена в областях так называемого гуманитарного знания. Эта область гуманитарного знания довольно широка - герменевтика как понимание пытается осмыслить не только текстовый материал, она «вторгается» в область эстетики и даже истории.

Прежде всего эстетика как область исследования произведений искусства оказывается в совершенно уникальной ситуации. В произведениях искусства «постигается истина, недостижимая никаким иным путем». Это ставит определенные границы для претензий как философии, так и науки на полное постижение реальности. Задача герменевтического понимания - это вступление в диалог, беседу с текстом. Вопросание и достигнутое в результате него понимание всегда есть нечто большее, чем простое воспроизведение чужого смысла. В результате подобного вопроса-понимания мы имеем собственное понимание, собственный смысл, который одновременно раскрывает и нас самих, и художественное произведение. Таким образом, мы видим, что язык у Гадамера, как и у Хайдеггера, есть та среда, то пространство, где осуществляется собеседование, истолкование, диалог. Художественное произведение именно потому поддается истолкованию, интерпретации и пониманию, что «язык - это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование». Эта универсальность языка отражает изначальную его причастность к чистой идеальности смысла. Язык насыщен переживаниями и духовным опытом предшествующих поколений. Сам по себе языковой опыт мира абсолютен, он возвышается над нашим конкретным бытием и охватывает любые отношения, любое бытие, в какой бы связи эти сущности ни представляли перед нами. Языковой опыт предшествует всему тому, что мы познаем и высказываем.

Несмотря на то, что язык как универсальная среда (нечто похожее на говорение языка у Хайдеггера) обладает всеобщностью, а следовательно, подчиняющим индивидуальное характером, все же процесс понимания у Гадамера сохраняет определенную свободу индивида. Взаимоналожение горизонтов понимания, которое осуществляется в процессе герменевтического прочтения, осмысливается им как незамкнутое событие как продолжающийся и

никогда не могущий быть завершенным разговор. Сохраняют свободу произведение и зритель еще потому, что сущность произведения искусства - игра. Таким образом, мы видим, что у Гадамера герменевтика имеет определенный онтологический статус, который позволяет ей выступать своего рода методологией гуманитарного познания. Она есть не только понимание и интерпретация того или иного текстового материала, но и познание и самопознание человека и человечества. Герменевтикой «контролируется» тот массив знания - гуманитарные науки и искусство, - который не может быть постигнут и осмыслен исходя из точных наук. И эта область человеческого познания обеспечивается своей совершенно своеобразной методологией. Герменевтика - познание и самопознание человека, его места в мироздании, его истории, его культуры, она касается наиболее значимых для человека областей его существования.

6. Критика традиционной (классической) онтологии в постмодернизме.

Одной из существенных интенций современного культурно-исторического мышления следует признать критику классической постановки проблемы рациональности. Важнейшим элементом последней является логика бинарных (структурных) оппозиций, согласно которой - в самых разнообразных вариантах - «выстраиваются» основные элементы европейской философии и культуры. Критика «бинарной логики» действительно стала сегодня чрезвычайно популярной. Причины этой критики лежат на поверхности: «слом письма», переживаемый европейской культурой на рубеже веков, предполагает переосмысление традиционных контекстов проблемы рациональности, в том числе и идеи «бивалентного», «дуального» мышления. Тем не менее проблема остается. Функционирование идеи бинарности в европейской культуре следует зафиксировать как факт, требующий своего объяснения и философской интерпретации.

Еще в конце XIX в. А. Кемпе, известный специалист по символической логике, писал, что «человеку свойственно мыслить в терминах диадных отношений: мы обычно разбиваем триадное отношение на пару диад». Вся совокупность проблем, возникающих в настоящее время перед логикой, подтверждает этот тезис, поскольку универсальные проекты создания альтернативных логических систем (нечеткие, бесконечнозначные логики и т. п.) исходят из неявного допущения того факта, что двужначная логика лежит в основании культуры и познания, и дело заключается в том, чтобы расширить представления человека о смысле классических логических процедур, избавить его от «компьютерного» дуально-двойственного сознания, поскольку «мыслительные процессы относятся к классу нелинейных процессов, характеризующихся громадной сложностью многофазностью протекания, разнонаправленностью, стохастичностью и противоречивостью».

Этнографический материал, который можно анализировать как с точки зрения исторического обзора, так и в современном семиотическом прочтении, показывает, что структурирование онтологии внешнего мира по методу

оппозиций присуще архаическому обществу изначально, причем дихотомический (бинарный) анализ оказывается одновременно весьма существенным эвристическим средством на пути познания закономерностей развития данного общества.

Согласно К. Леви-Стрессу, создателю концепции структурной антропологии, чья позиция является акцентированно «бинаристской» (за что в свое время он подвергался острой критике со стороны Ж. Деррида), последовательный анализ мифологии индейских племен выявляет механизм мифологической логики, причем эти механизмы получают качественную определенность как бинарные оппозиции типа «левый/правый», «высокий/низкий». Метод бинарных оппозиций, являясь важной чертой методологии К. Леви-Стросса, опирается на конкретные этнографические изыскания. Не удовлетворяясь классическими антиномиями философского знания, он полагает, что осмысление в терминах бинарных оппозиций биологических детерминант (различий) является важной стороной процесса перехода от природы к культуре.

Возникновение культуры постмодерна, по-видимому, связано не только с продолжающейся имитацией «конца истории» и «смерти Бога», но и с глубоким переживанием нарастающей «шизофреничности» социального бытия. Основные интенции постмодернистской ситуации чаще всего определяются в качестве прямой альтернативы классическому типу культуры, особенно это относится к интерпретации философии постмодернизма. Если для собственно культурологических идей и для художественного творчества связь с традицией начала века (модернизм) достаточно очевидна, то философия постмодерна чаще всего воспринимается как ясное и несомненное отрицание всех и всяческих традиций, включая сюда и «неклассическое» знание начала века. Это принципиальная установка, а не внешняя аура эпатажирующего сознания, «прочувствованная» и воспринятая постмодернизмом. Философия постмодерна фиксирует парадокс «конца истории» определенной культуры, в рамках которой, согласно точному замечанию У. Эко, ею же самой выработан такой метаязык, который описывает ее собственные тексты.

«Текстуальные стратегии» постмодернизма фактом своего формирования во многом обязаны основной философско-культурологической оппозиции, в которой динамика проявления идеи бинарности воспроизводится в полной мере. Речь идет об оппозиции «шизоанализ - психоанализ», открытием которой мы обязаны творчеству Ж. Делёза и Ф. Гваттари.

Ж. Делёз, продолжая тему К. Юнга, называет художников «клиницистами цивилизации», оценка симптомов болезни которой вполне может совершиться в тексте романа или другого произведения искусства. В одной из своих программных статей, посвященной сравнительному анализу творчества Л. Кэрролла, Ж. Делёз пишет, например: «...безумный может создать великий поэтический шедевр, не прекращая при этом быть безумным». Тем не менее самое главное - это уметь найти различие между смещениями смыслов, скрытых за поверхностным сходством. Это различие, продолжает Ж. Делёз, выражается в разных функциях и глубине видимого абсурда, а также в специфике тех языковых коннотаций, которые используются больным человеком и «гением».

Обоснование концепции шизоанализа в совместном трехтомном труде «Капитализм и шизофрения» Ж.- Делёза и Ф. Гваттари (последний из них был, кстати, известным психологом психоаналитического направления) стало одним из значимых событий культурной ситуации 70-80-х годов. Принципиальное противопоставление шизоаналитического бессознательного (сплошь заполненного «машинами желания») бессознательному психоаналитическому составляет стержень этой концепции. Шизоанализ, следовательно, отличается от психоанализа, по замыслу его создателей, качественным «материалистическим наполнением». Принципиально сохраняется в нем идея классового подхода, правда, весьма своеобразно выраженная: последний подчиняется «логике желания». Внутренняя антиномичность основных понятий шизоаналитической концепции («машина желания», «производство желания», «тело без органов», «деэдипизация», «детерриторизация»), с помощью которых ее авторы вторгаются в русло классического психоанализа, приводит к двойному парадоксу. С одной стороны, генеральная антиномия шизоаналитического и психоаналитического дискурсов задает определенное поле напряжения, видимость схватки за право чтения текста культуры; с другой - антиномичными оказываются все основные интенции самого шизоанализа.

Свое отношение к концепции З. Фрейда Ж. Делёз и Ф. Гваттари резюмируют в знакомой схеме бинарного противопоставления, говоря о том, что в принципе; существуют два типа (две интерпретации) бессознательного - шизоаналитическая и психоаналитическая. Вывод, который делается о смысле противопоставления шизоанализа психоанализу, носит еще более заостренно антиномический (в прямом, тезисно-антитезисном смысле) характер. Таким образом получается, что предполагаемый выход за пределы классических типов рациональности (в отношении оппозиции психоаналитической и шизоаналитической концепции) не состоялся. Борьба с бинарными оппозициями, так характерная для различных проявлений постмодернистического поиска, лишь по-новому ставит; эту проблему, находясь, тем не менее, в скрепах антиномического движения. Представляется, что иллюзии полной исчерпанности языка бинарного описания в культуре вряд ли оправданны. В подтверждение этой точки зрения рассмотрим еще один вариант «разоблачения» архетипа бинарности в рамках постструктуралистских (и постмодернистских) установок. Имеется в виду «грамматологический проект» нелинейного письма, автором которого является французский философ и литературовед Ж. Деррида.

Выражения «дискурс», («философский дискурс»), «философская грамматика» и т. п. в какой-то мере можно считать метафорическими. То, что философия не сводится к дискурсу, можно пояснить на примере понятия «деконструкция», философской интерпретацией которого мы обязаны Ж. Деррида. Деконструкция представляет собой модель «трансцендентального переворота» в философии. В этом смысле проект деконструкции напоминает идею, выраженную Э. Гуссерлем в понятиях «феноменологическое эпохе» и «феноменологическая редукция». Деррида полагает, что проект Гуссерля практически не состоялся, поскольку основания языка находятся за пределами повседневного его

употребления. По Деррида, деконструкция не есть анализ, критика или же регрессия к кому-то простому элементу (или же неразложимому основанию). Деконструкция - это «некое событие, которое не дожидается размышления, сознания или организации субъекта». Какой же смысл является наиболее существенным в интерпретации идеи деконструкции, как части «грамматологического проекта» Деррида?

Когда он говорит о деконструкции как о событии, которое не дожидается размышления, сознания и организаций субъекта, то имеет в виду существо всякой мысли и всякого философствования. Движение мысли философа проистекает во многом из задачи непримиримой борьбы с бинарными оппозициями. Здесь он как бы продолжает тему Ницше, который также считал, что тактика бинаризма есть наше субъективное желание «упростить» мир до схемы. Техника деконструкции чем-то напоминает фрейдовскую концепцию речевых ошибок, т. е. на самом деле речь здесь идет о возможности прорыва сознания на «волне» срыва речевых символов. Дополненная непримиримой критикой логоцентризма во всех его вариациях, идея деконструкции действительно предстает в качестве принципиально нового подхода к анализу культурного бытия.

Однако здесь можно сделать по крайней мере три существенных замечания. Прежде всего критика бинарных оппозиций (в частности, при интерпретации концептуального понятия *Differance* М. Хайдеггера - Ж. Деррида) совсем не устраняет бинаристских структур из мышления самого Ж. Деррида. Например, одно из наиболее продуктивных (и одновременно эпатажных) понятий-понятие фаллоцентризма представляет собой сознательную комбинацию двух элементов: логоцентризма и фалло-центризма (доминирование логического и мужского начал в культуре). То же самое можно сказать о чрезвычайно красивых идеях фармакона (яда/противоядия) и диссеминации (единство «знака» и «семени») или даже о самой манере работы Ж. Деррида с кантовскими и гегелевскими текстами. В общем Ж. Деррида, как философ, работает во вполне «классическом» стиле, изначально достаточно самоироничном, что, может быть, раскрывает новую грань бинаристского дискурса.

Таким образом, на примере грамматологического (деконструктивистского) проекта философского дискурса мы увидели, что он выражает достаточно сложные и противоречивые тенденции развития современной культуры. Путь «от шизоанализа к грамматологии» оборачивается в конечном счете опасностью собственного противоположения, когда «пауза недеяния», оформляющая ситуацию постмодернизма, грозит превратиться в разлом «логоцентрического тела» европейской культуры. Бинарный архетип в этом смысле выполняет роль индикатора уровня проблемности и «дикости» возникающего поворота в культуре. Его философско-онтологические, а также этимолого-лингвистические инверсии совсем не снимают проблемы как таковой: бинаристские тенденции в европейской культуре по-прежнему занимают достаточно прочное место, и какова будет их судьба в дальнейшем - на этот вопрос, возможно, даст ответ только будущее.

Заключение

Современная философия стремится снять различие онтологии и гносеологии с тем, чтобы избавиться от всех этих дилемм и затруднений. Но старые различия проявляют себя и в новой форме, например, в XX в. медиумом философии провозглашается не сознание, а язык. Философия, как полагал Л. Витгенштейн, это критика языка. Философия языка М. Хайдеггера, напротив, предполагает, что язык является не тюрьмой, а домом человеческого бытия, и, таким образом, снова возрождает старую дилемму релятивизма и абсолютизма. Нечто похожее наблюдается и в случаях замены сознания другими формами «абсолютного действия» - трудом, волей, желаниями, аффектами, социумом, духовными актами - верой, надеждой, любовью и т. п. Все это заставляет сделать вывод, что, изгнанное из одного места - «бытие», «абсолютное», «онтология» - возрождается в другом и, наоборот, попытка преодолеть относительное приводит к тому, что оно перемещается в другое место, что гносеология и онтология, оставаясь соотносительными, меняют лишь форму, но не саму суть различия.

Вопросы для самопроверки

1. Что означают утверждения А. Шопенгауэра «мир есть воля» и «мир есть мое представление»?
2. Какую роль играет понятие «воля к власти» в учении Ф. Ницше?
3. Кто такой сверхчеловек Ф. Ницше?
4. Почему С. Кьеркегора считают родоначальником экзистенциализма?
5. В чем состоит онтологизм русской философии?
6. Что нового открывает онтология М. Хайдеггера?
7. Какое значение имеет герменевтика в современной онтологии?
8. В чем смысл постмодернизма как философского течения конца XX века?
9. Каковы онтологические принципы постмодернизма?

Список литературы

1. Основы онтологии: Учеб. пособие / Под ред. Ф. Ф. Вяккерера, В. Г. Иванова, Б. И. Липского, Б. В. Маркова. - СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1997. 280 с.
2. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии Издательство Московского университета. М., 1986.
3. Кузнецов В.Г., Кузнецова И.Д., Миронов В.В., Момджян К.Х. Философия: Учебник. - М.: ИНФРА-М, 2004. - 519 с.
4. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.
5. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
6. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: В 2 т. Т. 1. М., 1990.
7. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдшг (реферативное изложение). М., 1990.
8. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4.

9. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике. М., 1990.
10. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
11. Гадамер Г. Г. О круге понимания // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
12. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
13. Гадамер Г. Г. Истина и метод. М., 1988.
14. Новиков А. А. Рациональность в ее истоках и утратах // Вопросы философии. 1995, № 5.
15. Шилков Ю. М. Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб., 1992. С. 84.
16. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.
17. Ницше Ф. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. М., -1900-1910.
18. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М., 1987.
19. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.
20. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994.
21. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 1, ч. 1 Л., 1991.
22. Бердяев Н. А. Философия свободы. М., 1989.

4. Вопросы к зачету

1. Онтология в структуре философского знания: метафизика, гносеология и онтология.
2. Онтология в истории философии, её предмет, функции .
3. Значение онтологической проблематики для философии, теологии, науки
4. Фундаментальные принципы античной метафизики.
5. Картина мира в школах досократовской античной философии.
6. Проблема бытия в философии Парменида
7. Онтологический аспект апорий Зенона.
8. Материализм в древнегреческой философии.
9. Учение о бытии Гераклита.
10. Платон: онтология и гносеология
11. Принципы онтологии Аристотеля.
12. Трансцендентизм средневековой онтологии.
13. Патристика и гуманизм: онтологический аспект.
14. Схоластика и проблемы познания мира.
15. Английский эмпиризм XVII в. и развитие науки.
16. Принципы философии Р. Декарта и современная научная культура
17. Рационалистическая трактовка бытия в философии Декарта.
18. Б. Спиноза: онтология, гносеология, этика
19. Монадология Г. Лейбница: значение для развития естествознания
20. Философские и онтологические взгляды И. Канта
21. Философия и онтология Г. Гегеля: значение для мировой философской мысли.
22. Философия А. Шопенгауэра и Ф. Ницше: парадигмы иррационализма
23. Философские идеи К. Маркса и Ф. Энгельса и современные концепции бытия.
24. Экзистенциализм: влияние на мировоззрение эпохи и философию бытия
25. Онтологические концепции феноменологии и герменевтики.
26. Основные онтологические парадигмы в русской философии.
27. М. Хайдеггер: проблема соотношения времени и бытия
28. Постмодернизм как философское течение конца XX века.
29. Онтологические принципы постмодернизма.
30. Программа деконструкции и грамματοлогия Ж. Дерриды.

5. Учебно-методическое обеспечение дисциплины

5.1. Нормативная, основная, и дополнительная литература

Основная литература:

1. Гусева Е. А. Философия и история науки : учебник для аспирантов / Е. А. Гусева, В. Е. Леонов. - М.: ИНФРА-М, 2013. - 127 с.
2. Данилова М. И. История и методология социально-гуманитарного познания : учебник / М. И. Данилова. – Краснодар : КубГАУ, 2012. – 116 с.
3. Философия: учение о бытии, познании и ценностях человеческого существования: учебник / В. Г. Кузнецов [и др.] – М.: ИНФРА-М, 2010. – 518 с.

Дополнительная литература:

1. Ашхамаф А. Р. Эволюция и факторы формирования экологического сознания: социально-философский анализ: монография / А. Р. Ашхамаф. – Краснодар: КубГАУ, 2013. – 185 с.
2. Гриненко Г. В. История философии: учебник / Г. В. Гриненко. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Юрайт, 2010. – 689с.
3. Ильин И. П. Постмодернизм: Словарь терминов.— М.: Intrada, 2001.— 384с.
4. Любищев А. А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры / Отв. ред. и сост. Баранцев Р.Г. — СПб.: Алетейя, 2001. — 256с.
5. Методы изучения культуры: учеб. пособ. / Т. А. Чебанюк. – СПб: Изд-во Наука, 2010. – 349 с.

Перечень рекомендуемых информационных ресурсов:

1. Национальная философская энциклопедия <http://terme.ru/>
2. Философский портал <http://www.philosophy.ru>
3. Портал «Социально-гуманитарное и политологическое образование» <http://www.humanities.edu.ru>
4. Федеральный портал «Российское образование» <http://www.edu.ru/>
5. Портал «Философия online» <http://phenomen.ru/>
6. Электронная библиотека по философии: <http://filosof.historic.ru>
8. Электронная гуманитарная библиотека <http://www.gumfak.ru/>
9. Britannica - www.britannica.com
10. Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/>
11. The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP) <http://www.iep.utm.edu/>
12. Новая философская энциклопедия <http://iph.ras.ru/enc.htm>

5.2 Перечень учебно-методической документации по дисциплине

1. Данилова М. И. История и методология науки: учеб.- метод. пособие / М. И. Данилова [и др.] – Краснодар, 2010. – 31 с.
2. Данилова М. И. Социокультурный потенциал гуманитарного творчества: монография / М. И. Данилова, Г. Г. Блоховцова. – Краснодар, 2012. – 155с.
3. Ембулаева Л. С. Общие проблемы философии биологии, экологии, почвоведения и ветеринарной медицины: учеб. пособие / Л. С. Ембулаева, Н. В. Исакова. – Краснодар: КубГАУ, 2011. – 156с.
4. Комоедов Ю. В. Онтологическая взаимосвязь "судьбы" и "времени" в античной и средневековой философии: монография КГАУ / Ю. В. Комоедов. – Краснодар: КубГАУ, 2010. - 215 с.
5. Программа и планы по философии науки для аспирантов и магистрантов / М. И. Данилова [и др.] – Краснодар : ООО «Копи-Принт», 2013. – 82с.
6. Спасова Н. Э. Возникновение проблемы интерсубъективности в новоевропейской философии и ее трансформация в современной философии: монография КГАУ / Н. Э. Спасова. – Краснодар : КубГАУ, 2010. - 82 с.
7. Суховерхов А. В. Онтология и теория познания: учебно-методическое пособие для аспирантов. Краснодар, КубГАУ, 2012. – 30 с.
8. Философия и культура образования в контексте времени: [сб. науч. тр.] / Куб. гос. аграр. ун-т. – Краснодар: КубГАУ, 2011. – 190с.
9. Цаценко Л. В. Методические указания по организации самостоятельной работы аспирантов и соискателей по дисциплине "История и философия науки/ Л. В. Цаценко, В. Ф. Курносова. – Краснодар : Куб. гос. аграр. ун-т, 2012. – 82 с.