

**Концепт «социальная реальность»
как маркер конструктивистского поворота в философии**

© 2020 г. В.С. Левицкий

*Украинский институт стратегий глобального развития и адаптации,
Киев, 04050, ул. Сечевых стрелцов, д. 68-а.*

E-mail: Victor2609@ukr.net

Поступила 09.09.2019

В статье рассматривается фундаментальная трансформация культуры, произошедшая в первой половине XX в. и связанная с переосмыслением природы и структуры реальности, а также введением в философский дискурс концепта «социальная реальность». Данные культурные трансформации отражают изменения в мировосприятии западного человека, которые предлагается назвать «конструктивистским поворотом». Показано, что содержание и объем центральных онтологических категорий главных философских течений XX в. совпадает с содержанием и объемом «социальной реальности» феноменологической социологии в их онтологической части. Обосновано, что новый способ тематизации онтологического знания и лежащие в его основе интенции взаимодействия с миром и адаптации в нем предполагают не только радикализацию просвещенческо-преображающей позиции (идеологии), но и порождают идеологию искусственной перестройки реальности в заданных целях. Реальность зависит от социальных условий ее производства. Такое понимание открывает широкие возможности для конструктивистских практик обращения с реальностью, которые следует признать определяющими для современности.

Ключевые слова: реальность, реализм, социальная реальность, социальные практики, конструктивистский поворот, конструктивизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-9-41-51

Цитирование: *Левицкий В.С.* Концепт «социальная реальность» как маркер конструктивистского поворота в философии // Вопросы философии. 2020. № 9. С. 41–51.

The Concept of “Social Reality” as a Marker of the Constructivist Turn in Philosophy

© 2020 Victor S. Levytskyy

*Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation,
68-a, Sichovih Striltciv str., Kyiv, 04050, Ukraine.*

E-mail: Victor2609@ukr.net

Received 09.09.2019

The article discusses the fundamental transformation of culture that occurred in the first half of the twentieth century and is associated with a rethinking of the nature and structure of reality. As a result, the concept of “social reality” is introduced into philosophical discourse to denote the area, which is accessible to the man. These cultural changes reflect changes in the worldview of a Western person, which are suggested to be called a “constructivist turn”. It is shown that the content and scope of the central ontological categories of the main philosophical directions of the twentieth century coincide with the content and scope of the “social reality” of phenomenological sociology in their ontological part. It is proved that the new method of theming ontological knowledge and the underlying intentions of interaction with the world and adaptation in it imply not only the radicalization of the enlightenment-transforming position (ideology), but also give rise to the ideology of artificial restructuring of reality for given purposes. Reality depends on the social conditions of its production. Such an understanding opens wide opportunities for constructivist practices of dealing with reality, which should be recognized as determining ones for the present.

Keywords: reality, realism, social reality, social practices, constructivist turn, constructivism.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–9-41-51

Citation: Levytskyy, Victor S. (2020) “The Concept of ‘Social Reality’ as a Marker of the Constructivist Turn in Philosophy”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2020), pp. 41–51.

Актуальность спора конструктивистов и реалистов

В начале второго десятилетия XXI в. дебаты о реальности вспыхнули с новой силой, что было связано с желанием преодолеть доминирование конструктивизма (антиреализма) в социальных и гуманитарных науках, имевшее место как минимум с середины XX в. Антиконструктивистское движение может быть объединено под общим, предложенным М. Феррарисом, названием – *новый реализм*. В западной философии, кроме упомянутого итальянского философа, к данному направлению можно отнести М. Габриэля, Д. Бенуа, Э. Агацци, Р. Харре. В российском дискурсе близкие идеи развивают В.А. Лекторский, Д.И. Дубровский, Е.А. Мамчур, Е.О. Труфанова. При всех различиях методологического плана и даже принадлежности к разным философским традициям данных философов объединяет общее понимание соотношения реальности и познания. Это понимание М. Феррарис выразил так: «...Реализм я определил бы следующим образом: это мнение о том, что естественные объекты... существуют независимо от тех способов, которыми мы их познаем...» [Феррарис 2017, 73]¹.

Несколько лет спустя Г. Ориджи опубликовала критическую статью «Что нового в “новом реализме”?», где показала пять заблуждений нового реализма, которые делают его проблематичным. Сведя пять пунктов к простой формуле, можно сказать, что

новый реализм возможен только при игнорировании достижений философии последних десятилетий, согласно которым естественные факты – это всегда и социальные факты: «...вещи, которые воспринимались нашими предками как нечто само собой разумеющееся, сейчас культуризируются (culturalized) и становятся социальными фактами» [Origgi web].

Вместе с тем нельзя не обратить внимание и на изменение самого дискурса: если референтом метафизического дискурса до-модерной философии выступала трансцендентная реальность, каждый раз понятая по-новому, то в современном споре о природе реальности даже философы, стоящие на позициях реализма, прибегают к имманентным натуралистическим аргументам, только подчеркивающим их укорененность в модерной философии.

Впрочем, у моды на антиреалистские учения, вероятно, есть сугубо философские основания, связанные с глубинным поворотом, произошедшем в теоретической мысли первой трети XX в. Обычно этот поворот называют лингвистическим или прагматическим – по тем методологическим изменениям, которые были заметны в первую очередь на уровне философского инструментария. Продолжая современный спор о природе реальности, в статье обосновывается гипотеза о том, что произошедшие трансформации касались не только и не столько инструментальной стороны философствования, а происходили на уровне, который можно назвать онтологическим.

Когда-то Франклин Анкерсмит сравнил формирование исторического нарратива с созданием метафизических систем². По всей вероятности, уместна и обратная аналогия – метафизический нарратив в чем-то напоминает нарратив исторический. Метафизические объекты можно уподобить тем объектам прошлого, которым Анкерсмит откаывает во вненаходимом существовании: «...объекты прошлого, о которых так часто говорят историки, например, интеллектуальные, общественные, политические движения и даже нации или социальные группы, не имеют в самом прошлом независимого от нарратива статуса: они происходят из нарратива и удостоверяются исключительно нарративом» [Анкерсмит 2003, 129]. Метафизические объекты – бытие, сущее, материя и т.д. – также неотделимы от метафизического нарратива, в границах которого они концептуализируются и обретают реальность. Исторические и теоретические трансформации метафизического нарратива составляют сердцевину философии и до известной степени влияют на все культурные практики.

Однако в поле зрения исследователей практически не попадает одна особенность метафизического нарратива, которая имеет важное общекультурное и социальное значение. Несмотря на то, что метафизический нарратив, так сказать, самореферентен, мыслители на протяжении всех веков существования философии верили в наличие истинной реальности, которая рационально описывается метафизическим нарративом, но при этом реально существует за его пределами. И эта философская вера конституировала «истинный мир» в разные века по-разному. Нетрудно заметить, что вера Платона в реальное существование «мира идей» принципиально отличается и от веры христианских теологов в существование трансцендентного Бога, и от просвещенческой веры в наличие законов мироздания. Причем трудно априори утверждать, что именно особенности конфигурации метафизического нарратива в ту или иную эпоху определяют сущность этой философской веры. Скорее наоборот: метафизика зависит от культурной аксиоматики, от наиболее общих, до определенной степени интуитивных и априорных, представлений о существующем, господствующих в определенном обществе. В данном контексте следует обратить внимание на те «индикаторы» фундаментальных процессов – те концептуальные новации – которые не позволяют сохранить старые «априорные представления о существующем» и говорят о смене онтологической парадигмы.

Ниже речь пойдет о предполагаемом изменении метафизического дискурса, индикатором которого стало введение в философский оборот (и гегемония в нем) семейства понятий, связанных с социальной реальностью. Все они акцентируют разные аспекты одного и того же – зависимости онтологического слоя реальности от социального

конструирования. Таким образом, философский поворот начала XX в. следует назвать «конструктивистским», связанным с трансформацией метафизического дискурса в части соотношения его концептуалистики и референтной области и заключающимся в установлении жесткой связи онтологии (как содержания представлений о существующем) и социально-конструктивистской деятельности. Включение концепта «социальная реальность» в онтологический (метафизический) дискурс говорит не о новом наименовании уже известных сущностей, а свидетельствует о перестройке самого дискурса, в котором теперь социальная реальность становится предельным уровнем реальности. Речь идет как раз об изменении абсолютных предпосылок, в результате которого меняются представления сообщества о том, что есть, о себе самом, а соответственно, трансформируется и весь комплекс легитимных социальных практик.

Интересно, что изменение интуитивных представлений о бытии, по всей вероятности, не является прерогативой исключительно философского сообщества и выходит за его пределы. Как было показано в статье «Социальная реальность. Институты интерсубъективности» [Белокобыльский, Левицкий 2018], можно говорить, по крайней мере начиная с середины XX в., о все более радикальных попытках сознательного вмешательства в структуры социальной реальности, которые к началу XXI столетия приобретают массовый и фундаментальный характер, выливаясь в феномены «фейк-ньюс», конструирования гендера, фальсификации истории и т.д., в конце концов порождая эпоху «постправды».

Социальная реальность как жизненный мир. Феноменологическая традиция

В поздний период творчества Э. Гуссерль предложил концепцию жизненного мира, с помощью которой намеревался преодолеть «кризис европейских наук», начавшийся, по его мнению, еще во времена Галилея, заменившего математическими моделями смыслы реального мира. Обоснование в феноменологической традиции концепции жизненного мира в конечном итоге привело к появлению термина «социальная реальность» и отрицанию ее онтологической автономности. Схематично данную концепцию можно представить следующим образом. Э. Гуссерль активно выступает против всякого рода натурализма и любых способов представить дух как производное от физических процессов. Вместо этого он предлагает рассматривать мир как событие духовной жизни – мир творится сознанием. «Окружающий мир, – пишет Э. Гуссерль в «Кризисе европейского человечества и философии», – это понятие, уместное исключительно в духовной сфере. Что мы живем в нашем нынешнем мире, которым определяются все наши труды и заботы, – это чисто в духе совершающийся факт. Окружающий нас мир – это духовное явление нашей личной исторической жизни» [Гуссерль 1994, 105].

Важно отметить несколько моментов: во-первых, мир конституируется в рамках интенциональной деятельности сознания человека, во-вторых, этот мир является миром интерсубъективных смыслов, который всегда предан индивидуальному сознанию, в-третьих, первичной основой такого интерсубъективного мира выступает жизненный мир, который является базисом для построения миров более высокого порядка (науки, философии и т.д.). Жизненный мир оказывается реальностью первого порядка, и игнорирование его смыслов приводит к кризисным явлениям в культуре. Таким образом, реальность стала пониматься как нечто зависящее от деятельности человека, укорененного в структуры жизненного мира.

А. Шюц перенес эти идеи на почву социологии, в результате чего образовалось отдельное направление – феноменологическая социология (социальная феноменология). В своих рассуждениях австрийско-американский мыслитель отталкивается от признания первичности «повседневного жизненного мира» («мира повседневной жизни»), признавая его верховной реальностью. При этом он вслед за Э. Гуссерлем констатирует его интерсубъективную природу. В работе «Структуры жизненного мира», законченной

Т. Лукманом уже после смерти А. Шюца, отмечается: «Жизненный мир не является ни моим, ни твоим частным миром, ни таким, который суммирует мой и твой, но он является миром нашего *совместного опыта*» [Шюц, Лукман 2018, 85].

В свете этого становится понятным, что социальная реальность в феноменологической традиции понимается как жизненный мир, который и обладает потенциалом всех возможных интерпретаций. А. Шюц в «Формировании понятия и теории в общественных науках» сам следующим образом определяет термин «социальная реальность»: «Под термином “социальная реальность” я понимаю всю совокупность объектов и событий внутри социокультурного мира как опыта обыденного сознания людей, живущих своей повседневной жизнью среди себе подобных и связанных с ними разнообразными отношениями интеракции. Это мир культурных объектов и социальных институтов, в котором все мы родились, внутри которого мы должны найти себе точку опоры и с которым мы должны наладить взаимоотношения. С самого начала мы, действующие лица на социальной сцене, воспринимаем мир, в котором мы живем, – и мир природы, и мир культуры – не как субъективный, а как intersубъективный мир, то есть как мир, общий для всех нас, актуально данный или потенциально доступный каждому, а это влечет за собой интеркоммуникацию и язык» [Шюц web].

Таким образом, социальная реальность понимается как мир повседневной жизни, который изначально и необходимо является миром intersубъективной коммуникации, в рамках которой вырабатываются смыслы, позволяющие конструировать «объективный» мир. Другие пути к реальности оказываются человеку недоступны – он видит мир исходя из наличного в жизненном мире запаса знаний.

Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что в феноменологической традиции был введен термин «социальная реальность», которая связывалась с повседневным жизненным миром. Было обосновано, что социальная реальность имеет конструктивистскую природу. В то же время никакая иная форма реальности (самой по себе) человеку недоступна, наоборот, реальность является только через призму социально удостоверенного запаса знания. Таким образом, в феноменологической традиции было обосновано понимание социальной реальности как «верховной», в результате чего она стала предельным уровнем для философского разума, который теперь больше не нуждался в трансцендентных причинах для объяснения собственного бытия. Учитывая принципиальный отказ трансцендентальной феноменологии от констатации наличия ноуменальной сферы и классических онтологических высказываний вообще, такую модификацию следует понимать как изменение референтной области метафизического дискурса, символизирующее трансформацию общекультурных представлений о существующем.

Социальная реальность и языковые практики. Аналитическая традиция

В другом магистральном направлении философии XX в., аналитической философии, исследование социальной реальности осуществляется в рамках логического анализа языка и лингвистической философии, в результате чего была открыта онтологическая функция языка, а сам он осознан как первичная реальность, являющаяся определенной «формой жизни». Формируется новое понимание реальности, зависимой от деятельности лингвистического сообщества.

Аналитическая философия раннего периода, особенно концепции Б. Рассела и Л. Витгенштейна времен «Логико-философского трактата», характеризуется убежденностью в совпадении структур мира и языка, границ мира и языка. В таком случае онтология сводится к семантике, а совокупность атомарных предложений описывает мир. Философия, таким образом, превращается в логику, ответственную за «чистоту» языка.

Л. Витгенштейн уже в конце 20-х – начале 30-х гг. обосновывает свою, ставшую классической для последующей философии, теорию языковых игр, которая задает принципиально иную оптику понимания реальности. Теперь идея «Трактата»

о соответствии «истинных мыслей» и «атомарных фактов» отрицается: значение обретается не путем указания на предмет, а посредством употребления в языке и границы опыта задаются не чувственными данными, а правилами языковой игры.

Языковая игра очерчивает границы доступного человеку мира. «“Языковой игрой”, – пишет автор «Философских исследований», – я буду называть также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен» [Витгенштейн 2003, 227]. А.Ф. Грязнов [Грязнов 2010] указывает на три значения языковых игр в теории Л. Витгенштейна: первые два он связывает с лингвистическими функциями, третье – с онтологической, понимая языковую игру как форму жизни. Сам австрийский философ недвусмысленно пишет об этом: «Представить же себе какой-нибудь язык – значит представить некоторую форму жизни» [Там же, 232]. «Термин “языковая игра” призван подчеркнуть, что говорит на языке – компонент деятельности или форма жизни» [Там же, 237]. Языковая игра, таким образом, понимается как некоторая реальность, структура которой подчиняется собственным правилам. Обучение языку предполагает не объяснение, а тренировку: с помощью выработки навыков словоупотребления и овладения сопряженными с ним действиями. «Значение как употребление» приходит на смену корреспонденции знака (имени) и объекта. Естественный язык перестает быть несовершенным, а становится основой для всех языковых игр. Можно сделать вывод, что реальность теперь понимается не как нечто автономно существующее и противостоящее познающему ее субъекту, а как ограниченное рамками и правилами языковой игры пространство смыслов. Язык теперь задает границы мысли и мира. В связи с этим Н.С. Юлина пишет: «Важнейший вывод концепции “языковых игр” состоял в том, что границы языка являются границами мысли. Это означало отказ от редуцитивного анализа и от попыток выявить изоморфизм языка и внешней реальности. Концепция знаменовала собой эпистемологический антифундаментализм... Язык в ней фигурирует не в его отражательной способности, а в виде “игры словарей”, коммуникативного средства поведения, формы жизни, социальной практики» [Юлина 2010, 304–305]. Вера в наличие объективной реальности ушла в прошлое, а доступная человеку действительность стала подчиняться правилам, выработанным историческим «лингвистическим сообществом».

Важным этапом конструктивистского поворота стала так же теория языковых каркасов Р. Карнапа. К 40-м гг. XX столетия стало очевидно, что воплотить в полной мере программу Венского кружка не удастся. В связи с чем Р. Карнап вынужден был пересмотреть свою концепцию верификации, существенно сузив пространство ее применимости. Если изначально процедура верификации предполагала редуцицию сложных предложений к предложениям протокольным, а далее их сопоставление с эмпирическими фактами, то теперь адекватная верификация сводилась им к оценке когерентности предложений внутри языкового каркаса.

Р. Карнап разделяет два вида вопросов о существовании: внутренние – вопросы о существовании новых видов объектов в определенном языковом каркасе, и внешние – вопросы о существовании «системы объектов в целом». Поиск ответов на первую группу вопросов подчинен логике языкового каркаса и происходит по правилам включения новых объектов в существующий языковой каркас. Вторую группу вопросов Р. Карнап объявляет псевдovoпросами: «Предложение, претендующее на утверждение реальности системы объектов, является псевдоутверждением, лишенным познавательного содержания» [Карнап 1959, 313]. Спрашивать о реальности самой по себе, вне рамок определенной теории является бессмысленным.

Принятие нового языкового каркаса не является вопросом истинности или ложности: сам этот вопрос может быть поставлен только внутри каркаса. Соответственно, эффективность языка науки не может быть подтверждением существования мира вещей, а лишь аргументом в поддержку его использования. Таким образом, согласно концепции Р. Карнапа, непротиворечиво вопрошать о реальности можно только в рамках языкового каркаса; в таком случае можно сказать, что реальность редуцируема к языковому каркасу, который создается научным сообществом и является исторически изменчивым.

Новый шаг к объединению аналитической и прагматической традиции сделал У. Куайн. Он также радикализирует идею трансэпистемической переводимости Р. Карнапа. Онтологическую роль языка У. Куайн описывает следующим образом: «Язык – это социальное искусство. Обучаясь языку, мы полностью зависим от intersubjectively доступных указаний, что говорить и когда» [Куайн 2000, 5]. Такая позиция позволяет американскому философу сформулировать, наверное, свой самый известный тезис, постулирующий онтологическую относительность. Вопрос о существовании – это внутренний вопрос словаря, в силу чего осмысленно говорить о реальности можно только внутри языка: «быть – значит быть значением связанной переменной». Все другие способы рассмотрения данного вопроса являются ненаучными. В отличие от классиков аналитической философии в творчестве У. Куайна онтология становится вопросом не семантики, а прагматики.

Очевидно, что предпринятый экскурс не исчерпывает все грани аналитической философии, но при этом дает представление о ключевых вопросах, разрабатывавшихся в этой традиции, и учитывает узловые моменты её развития, что позволяет говорить об изменении самого аналитического дискурса: от первоначальной уверенности в возможности получения окончательного объективного знания к осознанию принципиальной невозможности выйти за рамки языка.

Центральные категории аналитического дискурса, используемые им для обозначения доступной человеку реальности – «языковая игра», «концептуальный каркас», «язык» и т.д., – подчеркивают имманентный характер этой реальности и ее производность от intersubjectively регулируемой деятельности человеческих сообществ, что очень напоминает характерные черты «социальной реальности» феноменологической традиции. Особенностью аналитического подхода является то, что структура реальности в аналитической философии связывается с грамматикой языка, что отсылает к социальным условиям ее генезиса. Наряду с этим важно отметить, что именно в аналитической философии был обоснован онтологический статус языковых практик, что позволяет дополнить понимание социальной реальности указанием на лингвистическое ее измерение.

Социальная реальность и «картина мира». Философия науки

Открытия, сделанные в рамках аналитической философии и не только, были активно применены в области философии науки. Начиная со второй половины XX в. все больше осознается культурная обусловленность научного знания. Т. Кун критиковал идею кумулятивности знания, отмечая важность социальной компоненты научного исследования. П. Фейерабенд выступал против логического эмпиризма, вводя принцип полифемии и обосновывая методологический анархизм. С. Тулмин, полемизируя с Т. Куном, отстаивал эволюционную теорию развития науки путем смены одних «матриц понимания» другими. К. Хьюбнер в культурно-исторических ансамблях видел intersubjectively основание науки. Эдинбургская школа (Д. Блур, Б. Барнс), предложив концепцию «сильной программы», показала важность социально-психологического и экономического измерений функционирования науки. В рамках советской (постсоветской) школы философии науки также отмечалось значение социально-исторического измерения для научного знания (М.К. Петров В.С. Степин, С.Б. Крымский).

Анализируя концепции данных мыслителей, можно выделить два аспекта:

1) благодаря предпринятым исследованиям вненаучных факторов научного развития и социально-культурной детерминации научного знания, наука лишилась своего универсалистского и идеологического статуса. Из вневременного метода получения окончательных истин она превратилась в социальную практику (языковую игру, форму жизни), доказывающую свою прагматическую эффективность, но не претендующую на получение абсолютной истины. Формировалось мнение, что в плане объективности

наука мало отличается от других форм человеческой деятельности. В «Критике научного разума» К. Хьюбнер суммировал это несколькими тезисами: «1. Не существует абсолютных фактов или абсолютных фундаментальных установлений, на которые могла бы опереться наука. 2. Нет также и необходимых оснований для утверждения о том, что наука в своем развитии непрерывно улучшает и дополняет представление о неизменных, имеющих одно и то же эмпирическое содержание объектах. 3. Нет оснований полагать, что наука в ходе своего исторического движения подходит все ближе к некоей абсолютной, свободной от теоретической нагруженности, истине...» [Хьюбнер 1994, 159]. В другой книге, «Истина мифа», немецкий ученый показал, что наука может быть рассмотрена как разновидность мифа, а добываемые ею знания не могут претендовать на универсальность. Мифологический и научный миры – это универсумы со своими внутренними рациональностями, не поддающиеся верификации за пределами собственных границ;

2) как только наука утратила свой уникальный статус, позволявший ей претендовать на знание Абсолютной истины, любое научное предложение о реальности перешло в разряд относительного по своему значению. В этом смысле описательный потенциал науки мало чем отличается, например, от искусства. Все знание о вещах и реальности в целом имеет смысл только внутри определенной теории: наука становится партикулярной формой жизни, а предоставляемые ею знания имеют относительный характер. В этой связи С. Тулмин пишет: «...И существительные (термины), и предложения научных теорий имеют скорее косвенное, а не прямое отношение к эмпирически идентифицированным объектам и явлениям. Устанавливая условия, при которых можно успешно применить тот или иной метод объяснения, ученый определяет (1) не то, “являются ли они истинными”, а то, в каких эмпирических ситуациях предложения соответствующей теории имеют силу, и (2) какие эмпирические объекты считаются (а не “являются”) примерами соответствующих теоретических сущностей» [Тулмин 1984, 176]. П. Фейерабенд настаивает на отсутствии возможности говорить о вещах «самих по себе», а критерием выбора между теориями считает не «истинное положение дел», а прагматическую эффективность. Так, американский исследователь отмечает: «Ученый, заинтересованный в получении максимального эмпирического содержания и желающий понять как можно больше аспектов своей теории, примет плюралистическую методологию и будет сравнивать теории друг с другом, а не с “опытом”, “данными” или “фактами”» [Фейерабенд 1986, 179].

Примерно в это время была осознана исчерпанность методов философии науки для обоснования научного знания: в этом аспекте исследования все больше смещались от полуса философии науки в сторону философии культуры. Выяснилась существенная (в некоторых случаях определяющая) роль вненаучных (социальных, экономических, исторических, психологических, эстетических и др.) факторов в развитии науки. Наука предстала как специфическая социальная практика, характерная в первую очередь для эпохи Модерна.

Таким образом, в философии науки была обоснована невозможность доступа к «независимым фактам». Реальность *изначально предстает* в концептуалистике определенной теории. В результате этого вместо мира человек всегда имеет дело с какой-то моделью мира, редуцируемой к исторически сложившимся социальным условиям. Стало понятно, что предметом научного познания выступает не некоторая «объективная реальность», а реальность инструментально обработанная, сконструированная в рамках теоретических допущений и идеализаций на основе исторически сложившихся аксиом и социально зафиксированных интуиций. Таким образом, философия науки выработала представления об исходно социальных основаниях реальности, но дополнила их представлениями о ее логико-теоретической структурированности, исторической преемственности форм ее познания и преобразования. В силу уникальности статуса, который занимает наука в современной культуре, осознание в рамках философии науки теоретической и социальной нагруженности фактов и невозможности получения окончательного знания о мире, делает конструктивистский поворот общекультурным явлением.

Социальная реальность как сущее. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера

Сделав бытие главным вопросом своей философии, М. Хайдеггер называл всю предыдущую историю философии историей забвения бытия. Кризис западного человека, начавшийся, по мнению немецкого философа, еще во времена Платона, связан с тем, что мышление было направлено на сущее в попытке отыскать «чтойность» вещей при полном забвении их бытия. В исследовании, посвященном философии Гераклита, немецкий философ пишет: «Исторический человек забыл слова “есть” и “бытие”, поскольку он не желает осмыслять то, что ими названо. Безразличие к “бытию” окутывает планету» [Хайдеггер 2011, 112]. Такую форму мышления Хайдеггер уничтожительно называет метафизикой, последнюю стадию ее развития он понимает как нигилизм [Хайдеггер 2007, 307].

Мысль же об историчности, наряду с вопрошанием о смысле бытия, следует вообще признать ключевой для всей философии Хайдеггера: это вопрошание всегда происходит через историю. Человек является историческим существом, обитающим в исторически различных мирах, смена которых представляет собой одновременно историю бытия и само бытие: «история бытия есть само бытие и только оно» [Там же, 432]. Историчность экзистенции обуславливает вопрошание о бытии.

Историчность вообще является основанием бытийственного мышления: только мысля исторически можно говорить о бытии. В лекциях по «Немецкому идеализму» Хайдеггер пишет: «Если сегодня мы хотим развернуть проблему философии в целом, тогда мы должны мыслить исторически, потому что мы больше не выходим из историчности. Мы уже не можем вернуться к мифическому существованию, и можно сказать так: грехопадение совершилось, и если наша проблема – подлинная, тогда ее можно развернуть только из ясности нашего исторического существования» [Хайдеггер 2016, 380].

Через исторически изменчивые формы сущего бытие каждый раз смотрит в себя самое. Сущее, облаченное в исторические одеяния, является доступным человеку и при этом социально конструируемым явлением бытия, реальностью бытия, имеющей социальную природу. Социум признается Хайдеггером лучшим (единственным) местом появления сущего: «λόλις – это λόλος, то есть полюс: то место, вокруг которого в своеобразном круговороте вращается все, что появляется перед греками как сущее. Полюс – это место, вокруг которого обращается все сущее...» [Хайдеггер 2009, 196]. Историчность становится ключом к бытийственности: «Каждая эпоха западноевропейской истории укоренена в соответствующем виде метафизики» [Хайдеггер 2006, 413], «Ключевые слова историчны. Это значит не только то, что в их прошлом, обозримом для нас, они исторически имеют разные значения, но и то, что они и в настоящее время, и в будущем творят историю, сообразно тому их толкованию, которое стало господствующим» [Там же, 147].

В таком контексте становится понятным внимание М. Хайдеггера к «ключевым словам», среди которых несомненно первенство принадлежит таким, как ἀλήθεια, φύσις, λόγος, τέχνη. Он последовательно показывает, как от одного культурного мира (эпохи) к другому значение этих терминов меняется до неузнаваемости. В «Ницше» дана детальная аналитика процесса превращения «истины» в «достоверность», «сущности» в «субстанцию», «энергии» в «действительность», древнегреческого «субъекта» – в «субъекта» нововременной метафизики, являющегося основанием всего сущего. Изменение смысла слов есть изменение исторической эпохи как части истории бытия. После «Письма о гуманизме» мысль о том, что «язык есть дом бытия» стала общим местом философии. Однако сам этот язык не является культурно и исторически инвариантным: «Нет никакого естественного языка такого рода, чтобы он был языком неисторической, естественным образом наличной человеческой природы. Всякий язык историчен, даже там, где человек не приобщился к историографии в новоевропейском смысле» [Хайдеггер 1993, 271].

Можно сказать, что в философии Хайдеггера «бытие» для человеческого мышления опосредовано «сущим», исторически изменчивые образы которого и составляют исходную реальность, «прорыв» за которую составляет главную задачу философии. Таким образом, и в хайдеггеровской фундаментальной онтологии мы сталкиваемся с констатацией социальной природы реальности, которая, однако, требует не только коллективной активности исторического сообщества (как условия ее собственного существования), но и активной позиции субъекта, призванного подняться к причинам этой активности – бытию.

Выводы

Таким образом, появление в философском дискурсе первой трети XX в. семейства понятий, близких по значению к понятию социальной реальности («языковая игра», «концептуальный каркас», «картина мира» и т.д.), связано с изменением методологии исследований, но при этом еще и манифестирует трансформацию онтологических представлений о существующем, господствующих в западной культуре. Произошедший методологический поворот, получивший название лингвистического, или прагматического, был обусловлен этой глубинной трансформацией предмета онтологических (метафизических) исследований и был направлен на поиск релевантных объективаций изменчивого сущего, формируемого в социальном процессе. Однако методологические новации были лишь следствием изменений в понимании характера существующего, которое теперь неразрывно связывалось с социальным конструированием, а потому и произошедший поворот в европейской философии следует считать в первую очередь не методологическим, а метафизическим, и называть его уместнее *конструктивистским* поворотом. Именно смена метафизической парадигмы обусловила господствующее положение конструктивистских теорий в философии второй половины XX в. и вынудила перейти к обороне реалистов, которым отныне приходится учитывать тотальную значимость социального конструирования и предлагать все более мягкие версии онтологического реализма. Конструктивистский поворот в значительной степени ответственен и за расцвет на рубеже XX – XXI вв. практик целенаправленного переструктурирования различных регионов реальности (исторического, аксиологического, гендерного и т.д.), вылившихся в эпоху «постправды».

Примечания

¹ Впервые на русском языке статья М. Феррариса «Что такое новый реализм?» опубликована в журнале «Вопросы философии» № 8 за 2014 г.

² Анкерсмит пишет: «...Работа историка в некотором смысле сходна с созданием метафизических систем. Философ, утверждающий, что “реальность есть вода” (Фалес) или “реальность есть идея” (Гегель) и т.д., подобно историку, защищает некоторую “точку зрения”, с которой следует рассматривать реальность» [Анкерсмит 2003, 317].

Источники и переводы – Primary Sources and Russian Translations

Анкерсмит 2003 – Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003 (Ankersmit, Franklin R. (1983) *Narrative logic. A semantic analysis of the historian's language*, Russian translation 2003).

Витгенштейн 2003 – Витгенштейн Л. Философские исследования // Язык как образ мира. М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 220–546 (Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical investigation*, Russian translation 2003).

Гуссерль 1994 – Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 101–126. (Husserl, Edmund, *Die Krisis Der Europäischen Menschheit und Die Philosophie*, Russian translation 1994).

Карнап 1959 – Карнап Р. Значение и необходимость (исследование по семантике и модальной логике). М.: Иностранная литература, 1959 (Carnap, Rudolf, *Meaning and Necessity: a Study in Semantics and Modal Logic*, Russian translation 1959).

Куайн 2000 – Куайн У.В.О. Слово и объект. М.: Логос: Праксис, 2000 (Quine, Willard V. O., *Word and Object*, Russian translation 2000).

Тулмин 1984 – Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984 (Toulmin, Stephen, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts*, Russian translation 1984).

Фейерабенд 1986 – Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986 (Feuerabend, Paul, *Selected Works on the Methodology of Science*, Russian translation 1986).

Феррарис 2017 – Феррарис М. Что такое новый реализм? // Перспективы реализма в современной философии. М.: Канон-плюс, 2017. С. 65–89 (Ferraris, Maurizio, *New Realism: A Short Introduction*, Russian translation 2017).

Хайдеггер 2006 – Мартин Хайдеггер. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006 (Heidegger, Martin, *Nietzsche I*, Russian translation 2006).

Хайдеггер 2007 – Мартин Хайдеггер. Ницше. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007 (Heidegger, Martin, *Nietzsche II*, Russian translation 2007).

Хайдеггер 2009 – Хайдеггер М. Парменид / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009 (Heidegger, Martin, *Parmenides*, Russian translation).

Хайдеггер 2011 – Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011 (Heidegger, Martin, *Heraklit*, Russian translation).

Хайдеггер 2016 – Хайдеггер Мартин. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. СПб.: Владимир Даль, 2016 (Heidegger, Martin, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und Die Philosophische Problemlage Der Gegenwart*, Russian translation 2016).

Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Рес-публика, 1993. С. 259–273. (Heidegger, Martin, *Der Weg zur Sprache* (Russian translation 1993).

Хюбнер 1994 – Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994 (Hübner, Kurt, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Russian translation 1994).

Шюц web – Шюц А. Формирование понятия. URL: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000914/st000.shtml> (Schutz, Alfred, *Concept formation*, Russian translation).

Шюц, Лукман 2018 – Шюц А., Лукман Т. Структури життєсвіту. Харків: Фолю, 2018 (Schutz, Alfred, and Luckmann, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, Ukrainian translation 2018).

Ссылки – References in Russian

Белокобыльский, Левицкий 2018 – Белокобыльский А.В., Левицкий В.С. Социальная реальность. Институти интересубъективности // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 77–89.

Грязнов – Грязнов А.Ф. Языковые игры // Новая философская энциклопедия / В.С. Степин (ред.). Т. 4. М.: Мысль, 2010. С. 509–510.

Юлина 2010 – Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2010.

References

Bilokobylskii, Aleksandr V., Levitskii, Viktor S. (2018) “Social Reality. Institutions of Intersubjectivity”, *Voprosy filosofii*, Vol. 10 (2018), pp. 77–89 (in Russian).

Griaznov, Aleksandr F. (2010) “Language games”, *New Philosophical Encyclopedia*, Stepin V.S. (ed.), Vol. 4, Mysl, Moscow, pp. 509–510 (in Russian).

Origi, Gloria (2016) web “What’s New About ‘New Realism’?” URL: <http://berlinbooks.org/brb/2016/10/whats-new-about-new-realism>

Iulina, Natalia S. (2010) *Philosophical thought in the United States. XX century*, Canon +, ROOI “Reabilitatsia”, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ЛЕВИЦКИЙ Виктор Сергеевич – кандидат философских наук, директор Украинского института стратегий глобального развития и адаптации.

Author’s Information

LEVYTSKYI Victor S. – CSc in Philosophy, Director of the Ukrainian Institute of Strategies of Global Development and Adaptation.